Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Kirchenlexikon

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten,

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,
Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Dritter Band.

Census bis Duguet.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1884.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Census (Zins) heißt im canonischen Rechte derjenige Vermögenswerth, auf dessen jährliche Leistung seitens einer Kirche, eines Stiftes, überhaupt eines kirchlichen Institutes, Jemandem das Recht aus einem speciellen Rechtstitel zusteht. Durch das letztere Moment unterscheidet sich der Zins von der Steuer (exactio) und Procuration (s. d. Art. Abgaben, kirchl.), welche auf dem gemeinen Rechte beruhen. Jener Rechtstitel kann sein die Recognition eines Abhängigkeitsverhältnisses, welches nun gelöst oder gemildert wurde: so kann der Vorsteher einer selbständig gewordenen Filialkirche gegenüber der früheren Mutterkirche zu einem Bekenngelde verpflichtet werden, ebenso die einem exemten Kloster incorporirte Kirche (c. 6, X. 3, 36). Jener Rechtstitel kann in einer Reservation eines Theiles der Früchte des einer Kirche gegebenen Vermögens bestehen; so kann der Patron in der Stiftungsurkunde einen Zins sich vorbehalten (c. 23, X. 3, 38), der Bischof von Kirchen, welche er mit Consens des Capitels einem Kloster schenkt (c. 9, X. 3, 10). Eine ecclesia censualis ist deßhalb noch nicht exemt (c. 8, X. 5, 33 und c. 10, VI. 5, 7). Der Zins muß in der Art und Höhe der Leistung gelegentlich der Errichtung des belasteten Beneficiums oder gelegentlich einer dasselbe betreffenden an sich rechtskräftigen Innovation fixirt werden. Ein solcher Zins (census antiquus) besteht zu Recht, darf aber nicht erhöht werden, da darin eine Veräußerung von Kirchenvermögen gelegen ist. Daraus ergibt sich, daß die Auflage eines census novus nur rechtskräftig ist, wenn die gesetzlichen Voraussetzungen einer Veräußerung von Kirchengut vorliegen (c. 7, X. 3, 39: Lat. III, 1179, c. 7). Der Ordinarius ist nur zu einer vorübergehenden Belastung der kirchlichen Institute (census novus temporalis) befugt. Hier eignet aber der Leistung nicht mehr dinglicher Charakter; sie erscheint nicht mehr als Reallast, als welche der Zins des canonischen Rechts zu denken ist, sondern entweder als Abgabe, Aushülfe oder als Pension (s. d. Art.). [R. v. Scherer.]

Census (Schatzung), der römische zur Zeit der Geburt Jesu Christi. I. Der römische Census im Allgemeinen. Da die vom Könige Servius Tullius eingeführte römische Verfassung auf dem Grundsatze beruhte, daß jeder Bürger nach Maßgabe seines Vermögens an den Pflichten und Lasten des Staates theilzunehmen habe, so mußte dieses Vermögen eruirt und in Evidenz gehalten werden. Dazu diente der von diesem Könige durchgeführte (Liv. 1, 42. 43; Dionys. Halic. Antt. Rom. 4, 15–22) und später nach Ablauf von je fünf Jahren wiederholte Census, welcher in der Volkszählung (ἀπογραφή) und der Vermögensabschätzung (ἀποτίμησις) bestand. In der Republik war die Censur anfänglich mit dem Consulate verbunden, aber seit dem Jahre 443 v. Chr. bestanden zwei eigene Censoren. Vor den Censoren hatten die Bürger persönlich zu erscheinen und unter einem Eide (vgl. Dionys. Halic. l. c. 4, 15) genaue Angaben über ihre Familien- und Vermögensverhältnisse zu machen (deferre censum), welche von diesen entgegengenommen (accipere censum) und in die Censuslisten (tabulae censoriae) eingetragen wurden. Als Augustus daran ging, den durch die Bürgerkriege tief erschütterten und finanziell sehr gefährdeten Staat wieder zu ordnen, widmete er besonders dem Census große Aufmerksamkeit, und wir finden in der That, daß unter seiner Regierung in den meisten Provinzen Schatzungen vorgenommen wurden (vgl. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, Berlin 1869, 160 ff.; Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch., Leipzig 1874, 270). Während aber die Profanhistoriker über die Anordnung dieser Schatzungen, deren Durchführung sie berichten, nichts mittheilen, finden wir beim Evangelisten Lucas eine zwar kurze, aber höchst wichtige Nachricht, welche über diesen Punkt volle Klarheit bringt.

II. Der Reichscensus des Augustus. Lucas leitet (2, 1. 2) seinen Bericht über die Geburt Jesu in Bethlehem mit den Worten ein: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην· αὕτη (ἡ fehlt in ℵ B D) ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Hier wird zunächst Inhalt und Zweck des kaiserlichen Decretes kurz und bestimmt angegeben. Weil das Verbum ἀπογράφεσθαι die Eintragung in die Censuslisten zum Zwecke der Vermögensschatzung und der Besteuerung bezeichnet, und weil οἰκουμένη nach dem herrschenden Sprachgebrauch und nach Zusammenhang als Bezeichnung des Römerreiches genommen werden muß, so sind die Worte des hl. Lucas von einem Decrete des Augustus zu verstehen, welches für das ganze Römerreich eine Schatzung anordnete. Da ferner der Ausdruck ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου durch den Beisatz τῆς Συρίας näher bestimmt wird, so ist ἡγεμονεύειν in der auch sonst vorkommenden Bedeutung, „das Amt eines Statthalters verwalten", festzuhalten (vgl. 1 Petr. 2, 14). Es ist somit zu übersetzen: „Es geschah aber in jenen Tagen, daß ein Decret vom Kaiser Augustus ausging, die ganze Welt aufzuzeichnen. Diese Schatzung geschah als die erste während der Statthalterschaft des Quirinius über Syrien." Lucas berichtet somit folgende historische Thatsachen: a. Kaiser Augustus erließ um die Zeit der Geburt Christi ein Decret, welches eine Schatzung des ganzen Römerreiches anordnete; b. in Ausführung dieses Decretes fand in Palästina

unter Herodes dem Großen (vgl. Luc. 2, 1 ff. mit Matth. 2, 1 ff.) eine Schatzung statt; c. diese war die erste unter der Statthalterschaft des Quirinius über Syrien.

1. Der Reichscensus unter Kaiser Augustus ist eine geschichtliche Thatsache. Zwar zahlten die römischen Bürger um diese Zeit keine directen Steuern (tributa); allein Lucas spricht nur von einer ἀπογραφή (professio), womit man nach dem Zeugnisse eines Juristen des zweiten Jahrhunderts eine Schatzung der Provinzen bezeichnete, während die von römischen Bürgern ἀποτίμησις (census) hieß. Die Beschränkung von οἰκουμένη bei Lucas auf die Provinzen des ganzen Römerreiches ist somit nicht willkürlich, sondern durch den Context gefordert und findet sich auch sonst (vgl. Vellejus Paterculus 2, 39; Wieseler, Studd. u. Kritt. 1875, 537). Darum hat auch Suidas, welcher in seinem Werke unter ἀπογραφή von diesem Census berichtet (s. unten), statt πᾶσα ἡ οἰκουμένη des Lucas πᾶσα ἡ γῆ τῶν ὑπηκόων (das ganze Land der Unterthanen, d. h. alle Provinzen) gebraucht. Wenn nun thatsächlich unter der Regierung des Augustus in einzelnen Provinzen des Reiches Schatzungen vorgenommen wurden, wie W. Zumpt (a. a. O. 160 ff.) an der Hand der überlieferten Nachrichten zeigt, so kann die Mittheilung des hl. Lucas unmöglich mit der verbürgten Zeitgeschichte im Widerspruche stehen, trotzdem daß die römischen Geschichtsschreiber über das Schatzungsdecret des Augustus keine directe Mittheilung enthalten. Zumpt (S. 156—159) hat bereits hervorgehoben, daß das im Zeitalter der Antonine in allen Provinzen des Reiches im Gegensatze zur früheren Praxis bereits gleichmäßig und nach römischer Norm geordnete Steuerwesen nothwendig eine allgemeine Schatzung voraussetze, und hat den Nachweis geführt, daß diese die Steuerreform anbahnende Schatzung in die Regierungszeit des Augustus zu verlegen sei. Indessen gibt es auch directe Zeugnisse für diese Schatzung, welche zwar einer späteren Zeit angehören, aber nicht aus Lucas geschöpft sind. Ein solches hat man schon in dem von Augustus selbst verfaßten, nach seinem Tode im Senate vorgelesenen und im Ancyranischen Monumente erhaltenen Abrisse seiner Thaten finden wollen, da man die nach omnium provinciarum vorhandene Lücke im Text entweder durch censum egi (Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census, Breslau 1840, 53; Wieseler, Chronologische Synopse, Hamburg 1843, 92) oder durch statum ordinavi (Wieseler, Studien und Kritiken, 1875, 538) ergänzen zu sollen glaubte. Hoffentlich wird diese Lücke ausgefüllt durch die von Humann in Kleinasien aufgefundene Felsinschrift, enthaltend das Testament des Augustus, mit deren Entzifferung Mommsen gegenwärtig beschäftigt ist. Das älteste von Lucas unabhängige directe Zeugniß stammt erst aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts und findet sich bei Cassiodorus (Variarum epist. et formul. 3, 52). Dieser Staatsmann berichtet, daß zur Zeit des Augustus der Grund und Boden des römischen Reiches (orbis Romanus) einer Vermessung unterzogen wurde zur Sicherung des Besitzes und zur Feststellung der Steuer für denselben. Deßgleichen meldet Suidas in seinem Lexikon (s. v. ἀπογραφή), es habe Kaiser Augustus 20 Männer von erprobter Treue und Tadellosigkeit in alle Provinzen (ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων) geschickt, Aufzeichnungen von den Personen und ihrem Vermögen veranstalten lassen und habe eine Steuer verordnet. Die Nachricht des Lucas über die Anordnung eines Reichscensus durch Augustus steht demnach mit der verbürgten Zeitgeschichte nicht bloß nicht im Widerspruche, sondern die Entwicklungsgeschichte des römischen Staatswesens überhaupt, und die der Finanzen insbesondere, macht einen solchen Census höchst wahrscheinlich; spätere, von Lucas völlig unabhängige Zeugnisse bestätigen dieses Ergebniß. (Vgl. außer der angef. Literatur noch Huschke, Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserzeit, Berlin 1847; Aberle in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1874, 663—668; Florian Rieß, Das Geburtsjahr Jesu Christi, Freiburg 1880, 66 ff.; Ders., Nochmals das Geburtsjahr Jesu Christi, ebd. 1883, 59 ff.)

2. **Palästina ward in der Regierungszeit Herodes' des Großen geschatzt.** Es ist sicher, daß Lucas (2, 2) über die Durchführung des kaiserlichen Edictes in Palästina berichtet, und daß diese Schatzung noch in die Regierungszeit Herodes' des Großen fiel (Matth. 2, 1 ff.). Zwar schweigt Josephus Flavius hierüber, allein dieser jüdische Geschichtschreiber will überhaupt nicht alles Vorgefallene erzählen, und seine Glaubwürdigkeit ist nicht größer als die des hl. Lucas (vgl. Hug, Gutachten, Freiburg 1840, 98—100; Aberle, Tüb. Theolog. Quartalschr. 1874, 672). Auch hat man geglaubt, die Juden seien zur Zeit der Geburt Christi noch nicht tributpflichtig gewesen. Allein schon unter Pompejus (63 v. Chr.) wurden sie den Römern tributpflichtig (Antt. Jud. 14, 4, 4), und Zumpt (a. a. O. 197 ff.) hat den Nachweis geliefert, daß dieser Tribut dem Lande im Ganzen auferlegt worden sei. Josephus Flavius geht noch weiter und erklärt (Antt. 14, 4, 5), die Juden hätten in Folge des Streites zwischen Hyrkan und Aristobul ihre Freiheit verloren und seien römische Unterthanen geworden; und daß in diesen Worten keine Uebertreibung liegt, ergibt sich aus den Mittheilungen des nämlichen Historiographen über die vollständige Abhängigkeit der Juden von den Römern (Antt. 14, 10, 1 sqq.). Als rex socius der Römer vermochte Herodes die Juden vor einer römischen Schatzung nicht zu bewahren; denn auch in abhängigen Königreichen wurden römische Schatzungen gehalten (vgl. Huschke, Census zur Zeit Christi 99—116, und Zumpt 181 ff.). Der König Herodes ins-

besondere blieb während seiner ganzen Regierungszeit völlig von Rom und vom Statthalter in Syrien abhängig (vgl. Jos. Antt. 16, 9, 1 sqq.; 11, 1 sq.; 17, 9, 1 sqq.). Wenn endlich Josephus Flavius (Antt. 17, 13 in fine; 18, 1, 1; B. J. 2, 8, 1; vgl. Apg. 5, 37) berichtet, daß eine spätere Schatzung, etwa zehn Jahre nach der Geburt Jesu, in den Augen der Juden etwas so Neues und Unerwartetes gewesen sei, daß sie einen Aufruhr veranlaßte, so haben schon Huschke (Ueber d. Census 113. 114), Zumpt (188 ff.) und Aberle (Tüb. Theol. Quartalschr. 1874, 672—682) ausführlich gezeigt, daß die Gründe zur Unzufriedenheit, welche bei letzteren maßgebend waren, bei der früheren Schatzung nicht vorhanden waren.

3. **Um die Zeit der Geburt Christi war Quirinius Statthalter von Syrien.** Der volle Name des aus dem Landstädtchen Lanuvium in Latium gebürtigen Quirinius lautet Publius Sulpicius Quirinius und nicht Quirinus, da der einige Male vorkommende Genitiv Quirini auch dem Nominativ Quirinius entspricht. Die Form Cyrinus in der Vulgata entspricht der durch Cod. Vatic. bezeugten Leseart Κυρείνου im griechischen Texte. Nun ist zwar nach gewöhnlicher Ansicht bei Josephus Flavius (Antt. 18, 1, 1) wohl eine Statthalterschaft des Quirinius in Syrien um die Zeit der Entsetzung des Archelaus (759 u. c.) bezeugt (vgl. dagegen Aberle, Tüb. Theol. Quartalschr. 1865, 104 bis 125), nicht aber eine solche um 750 u. c. Allein die historische Forschung hat jetzt bereits aus den profanen Geschichtsquellen den Beweis größter Wahrscheinlichkeit für eine erste Statthalterschaft des Quirinius von 750—753 u. c. (4 bis 1 vor Chr.) geführt (vgl. Zumpt, Commentationes Epigraphicae, Volumen alterum, Berol. 1854, 73—150 unter dem speciellen Titel: De Syria Romanorum provincia ab Caesare Augusto ad T. Vespasianum; Ders., Das Geburtsjahr Christi, Leipzig 1869, 20—71; Th. Mommsen, Res gestae Divi Augusti, Berol. 1865, 111 bis 126; Aberle, Ueber den Statthalter Quirinius, Tüb. Theol. Quartalschr. 1865, 103—148). Quirinius, der schon im J. 742 u. c. (Dio Cassius 54, 28) mit Marcus Valerius Consul war, konnte nach der bestehenden Observanz gewiß im J. 750 u. c. Statthalter der sehr wichtigen kaiserlichen Provinz Syrien werden (legatus Caesaris pro praetore), für welchen Posten gewöhnlich gewesene Consuln gewählt wurden. In der Liste der römischen Statthalter von Syrien aber, wie sie auf uns gekommen ist, findet sich eine den Zeitraum von 750—757 umfassende Lücke; in dieser Zeit wird also Quirinius kaiserlicher Legat in dieser Provinz gewesen sein. Tacitus (Ann. 3, 48) berichtet, Quirinius habe über die in Cilicien wohnhaften Homonadenser triumphirt und sei Cajus Cäsar, dem Adoptivsohn des Augustus, bei Schlichtung von Successionsstreitigkeiten in Armenien als Rector beigegeben worden; dieß läßt sich kaum anders als aus seiner Statthalterschaft in Syrien erklären, und zwar muß er in derselben unmittelbar auf Varus gefolgt sein (Zumpt, Comment. epigr. II, 90—98; Geburtsjahr Chr. 44—62; Mommsen, Res gestae 121—123; vgl. Aberle, Tüb. Theol. Quartalschr. 1865, 125 ff.; Ders., Bonner Lit.-Blatt. 1869, 652—656). Dieß war eine erste Statthalterschaft desselben (750—753), während ferner geschichtlich feststeht, daß er auch noch ein zweites Mal (um 759 u. c.) Statthalter von Syrien war. Eine Bestätigung der zweimaligen Statthalterschaft des Quirinius über Syrien finden viele Gelehrte auch in der Tiburtinischen Inschrift, welche im J. 1764 in der Nähe von Tibur ausgegraben wurde; indessen sind hierüber die Ansichten noch immer getheilt (Sanclemente, De vulgaris aerae emendatione, Romae 1793, 414 sqq.; Huschke, Ueber den Census, 65 ff.; R. Bergmann, De inscriptione Latina ad P. Sulpicium Quirinium referenda, Berol. 1851; Herm. Gerlach, Die röm. Statthalter in Syrien und Judäa, Berl. 1865, 39 ff.; Zumpt, Comm. epigraph. II, 110 sqq.; Geburtsjahr 73 ff.; Mommsen, Res gestae 111—126; A. Hilgenfeld in A. Hilgenfelds Zeitschr. für wissensch. Theologie XXIII, 98—114). Da die Gründe für die Beziehung der Inschrift auf Quirinius wenigstens ebenso gewichtig sind, als die vorgebrachten Gegengründe, so kann die Tiburtinische Inschrift in Verbindung mit den anderen Zeugnissen über Quirinius immerhin als ein secundäres Beweismoment für dessen zweimalige Statthalterschaft von Syrien geltend gemacht werden. Hierher gehört ferner die Inschrift Orsato, so genannt nach dem gelehrten Italiener Orsato, welcher sie auffand, und in dessen Werke (Marmi eruditi, Padova 1719, 276) sie zuerst veröffentlicht wurde. Nachdem ihre Aechtheit eine Zeitlang angezweifelt war, wurde vor ganz kurzer Zeit der größere Theil des Steines mit der Inschrift vom Venetianer Laurentius Seguso beim Bau eines Hauses wieder aufgefunden, von Rossi (Bull. di arch. cristiana 1880, tab. IX) und von Mommsen veröffentlicht und von letzterem in einem ausführlichen Commentar (Ephemeris Epigraphica IV, Berol. 1881, 537—542) besprochen. Diese Inschrift glaubt man auf die erste Statthalterschaft des Quirinius beziehen zu müssen, weil wohl vom Jahre 752 u. c., nicht aber von 759 ein Aufstand der Araber berichtet werde: Plinio teste 752 Arabes tumultuati sunt (Noris. Cenot. II, c. 298; vgl. Rieß, Nochmals das Geburtsjahr Jesu Christi 66). Eine Schwierigkeit ist ferner noch darin gefunden worden, daß Quirinius, als Nachfolger des Varus, habe erst mit Herbst 750 u. c. Statthalter werden können, während er nach Lucas noch vor dem Tode des Herodes (Ostern 750) als Statthalter von Syrien die Schatzung Palästina's vorgenommen habe. Allein Lucas sagt ganz allgemein, daß die Schatzung Palästina's, welche die äußere Veranlassung der Geburt Jesu in Bethlehem ward, die erste unter

der Statthalterschaft des Quirinius gewesen sei. Weil πρώτη nach dem Contexte am natürlichsten mit ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας verbunden wird, so ergibt sich, daß die Zeitbestimmung zu dem Zwecke beigesetzt ist, um die Schatzung, welche Lucas in V. 2 berichtet, von jener zu unterscheiden, die um ungefähr zehn Jahre später in Judäa durchgeführt wurde. Der Wortlaut des Evangeliums zwingt somit zur Annahme, daß, als Quirinius Statthalter von Syrien war, der betreffende Census entweder schon begonnen hatte, oder noch nicht beendet war. Da nun, wie Zumpt an den Schatzungen in Gallien nachweist, die Durchführung eines römischen Census oft viele Jahre in Anspruch nahm, so kann nicht in Abrede gestellt werden, daß Quirinius den bereits von seinen Vorgängern begonnenen und fortgeführten Census beendet habe, und daß Lucas denselben gerade wegen der Bedeutung, welche Quirinius für die weiteren Geschicke des heiligen Landes hatte, den Census des Quirinius genannt hat. Damit läßt sich auch leicht die Nachricht des Tertullian (Adv. Marc. 4, 19) vereinbaren, daß die Schatzung durch Sentius Saturninus (743—747) geschehen sei. Zum Schlusse möge noch hervorgehoben werden, daß die Schatzung des römischen Reiches, worüber Lucas berichtet, wesentlich verschieden ist von dem Census römischer Bürger, welchen Augustus nach dem Zeugnisse des Suetonius (August. 27) und des Ancyranischen Monumentes (vgl. Mommsen, Res gestae 21—24) dreimal vornahm und in den Jahren 726, 746 und 767 (kurz vor seinem Tode) durch ein lustrum schloß. — Literatur: Außer den in der Abhandlung angeführten Werken sind noch zu nennen: Friedlieb, Geschichte des Lebens Jesu Christi, Breslau 1855, 51—63; J. Grimm, Gesch. der Kindheit Jesu, Regensb. 1876, 242—246; Schanz, Comment. über das Evangelium des hl. Lucas, Tüb. 1883, 115 ff. Schürer, Lehrb. der Neutestamentl. Zeitgeschichte, Leipzig 1874, gibt S. 262 ein reichhaltiges Literaturverzeichniß. [Pölzl.]

Centurien, Magdeburger, nannte man das erste umfassende Werk der Protestanten über die Geschichte der christlichen Kirche, weil es nach Jahrhunderten (Centuriae), deren jedes einen Band füllte, eingetheilt und in Magdeburg begonnen wurde. Der Begründer dieser Centurien, Matthias Flacius (s. d. Art.), und seine Mitarbeiter und Gehilfen erhielten den Namen Magdeburger Centuriatoren. Die planmäßige Anlage und consequente Durchführung dieses Geschichtswerkes verdient volle Anerkennung, weniger die Tendenz desselben und die mit dieser nothwendig verknüpfte Parteilichkeit und Leidenschaftlichkeit. Den Plan zu den Centurien hatte Flacius schon 1553 gefaßt und zu diesem Zwecke mit beharrlichem Eifer Gedrucktes, Urkundliches und Handschriftliches gesammelt, Correspondenzen eröffnet, Mitarbeiter geworben, persönlich und durch Andere Reisen in die berühmtern Klosterbibliotheken gemacht. Fürsten und vornehme Freunde, wie Nidbruck und die Fugger, öffneten gleichfalls ihre Bibliotheken. Eigentliche Mitarbeiter an den Centurien waren: Johann Wigand, geboren 1523 zu Mansfeld, 1553 Superintendent zu Magdeburg, 1560 Professor der Theologie zu Jena, 1562 Superintendent zu Wismar, dann sieben Jahre Professor zu Königsberg, gestorben als protestantischer Bischof von Pomesanien und Samland den 21. October 1587; Matthäus Judex, geboren zu Dippoldswalde in Meißen 1528, Prediger in Magdeburg, Professor in Jena, als Gegner Strigels abgesetzt, dann in Wismar und Rostock lebend, gestorben 1564; Basilius Faber, geboren zu Sorau in der Niederlausitz 1525, Philolog, gestorben 1575; Andreas Corvinus und Thomas Holzhuter oder Holthuther. Die Arbeit war planmäßig vertheilt; fünf Directoren hatten andere Arbeiter aufzunehmen, zu besolden und selbst mitzuarbeiten. Von diesen Arbeitern mußten sieben jüngere Gelehrte nach einem ihnen vorgeschriebenen Plane aus den besten Schriftstellern Auszüge machen; zwei andere ältere und gelehrtere trugen die Auszüge in gewisse Klassen zusammen. Was auf diese Art eingetragen war, wurde den Directoren vorgezeigt. Es durfte nichts geschrieben werden, wovon nicht der erste Abriß von den Directoren untersucht worden war. Erst dann wurde der Artikel zusammengesetzt, und wenn ein ganzer Abschnitt fertig geworden, so wurde er noch von den Directoren durchgesehen. Dann wurde derselbe Abschnitt und später die ganze Centurie noch von Einer Person zusammengeordnet und vollends in's Reine gebracht. Die zur Besoldung der Arbeiter, zur Anschaffung der Quellen u. s. w. erforderlichen Geldsummen wurden von Fürsten, ganzen Gesellschaften, reichen Adeligen und Bürgerlichen zusammengeschossen; darunter waren die Könige von Schweden und Dänemark, die Herzoge von Sachsen, die Fürsten von Anhalt, die Städte Augsburg, Nürnberg und Lindau.

Jede Centurie hatte 16 Abschnitte: 1. Uebersicht der Kirchengeschichte oder des Inhaltes der ganzen Centurie; 2. Fortpflanzung der Kirche nach Orten und Gegenden, Art und Weise dieser Fortpflanzung; 3. Verfolgung und Ruhe der Kirche, Strafen der Verfolger; 4. Kirchenlehre und ihre Geschicke im Ganzen und nach den einzelnen locis theologicis; 5. Ketzereien, Ansichten der Ketzer, deren Quellen und Arten, Gründe ihrer Widerlegung; 6. Cerimonien und Kirchengebräuche; 7. Kirchenpolizei oder Regierung der Kirche, wobei auch von den Bibliotheken, Schulen, von den Pflichten des weltlichen Armes der Kirchenregierung gegenüber, oder von dem Verhältnisse des Staates zur Kirche, von der Kirchendisciplin und von dem Papstthum gehandelt wurde; 8. Spaltungen und kleinere Streitigkeiten; 9. Concilien; 10. berühmte Personen in der Kirche, besonders Bischöfe und Lehrer; 11. das Persönliche von den Ketzern und Verführern; 12. Martyrer; 13. Wunder und Wun-

verzeichen; 14. äußere oder politische Verhältnisse der Juden; 15. die nicht christlichen Religionen, nämlich Judenthum und Heidenthum, und von der siebenten Centurie an auch der Islam; 16. politische Veränderungen der Reiche. — Nach diesem Plane erschienen unter der Leitung des Flacius allmälig 13 Centurien, jede in einem einzelnen Bande, die erste 1559, die dreizehnte 1574, alle in Folio, mit dem Druckorte Basel. Sie waren theils in Magdeburg (die ersten fünf), theils in Wismar und anderwärts geschrieben, weil Flacius seinen Aufenthalt oft wechseln und zum Theil unstät und flüchtig in der Welt herumirren mußte. Der Titel nennt, nach einer ziemlich genauen Aufzählung des Inhaltes, als Verfasser aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica und verspricht eine Kirchengeschichte, welche, singulari diligentia et fide aus den ältesten und besten Quellen zusammengetragen, integram ecclesiae Christi ideam geben werde. — Bis zur vierten Centurie wurde von den Verfassern selbst auch eine deutsche Ausgabe angefertigt (Jena 1560—1565, 2 Bände). Eine Gesammtausgabe der einzeln erschienenen Centurien, die eigentlich eine zweite Auflage zu nennen ist, besorgte M. Ludwig Lucius, Professor zu Basel, 1624 in sechs Foliobänden; doch sind darin die Namen der Verfasser und die Dedicationen weggelassen, auch einzelne Stellen den Calvinisten zu Liebe geändert. Nicht weniger war man auf die Fortsetzung der Centurien bedacht. Schon Wigand hatte die 14., 15. und 16. Centurie mit vieler Mühe und Kostenaufwand ausgearbeitet; die Arbeit des heftigen Philippistengegners blieb aber ungedruckt und soll in der Bibliothek zu Wolfenbüttel mit andern Schriften desselben aufbewahrt sein. In Helmstädt bezog eine Zeitlang ein Professor der Theologie ein eigenes Gehalt behufs der Fortsetzung der Centurien. Auch für die Verbesserung der Centurien geschahen Vorschläge und Verheißungen. Gebhard Theodor Meier und Johann Andreas Schmid, durch eigene Lehrbücher der Kirchengeschichte bekannt, legten Hand an, wie z. B. Schmids Schrift (Consilium de emendandis, defendendis et continuandis centuriis Magdeburgensibus, Helmstad. 1700) zeigt; es kam jedoch nichts zum Vorschein. Ein wirklicher Anfang zu einer dritten Ausgabe wurde erst, auf Betreiben des Predigers J. J. Hauke im Ansbachischen, im J. 1757 gemacht. S. J. Baumgarten versprach die Ausgabe zu leiten und die Vorreden zu den einzelnen Bänden zu schreiben. Die Fortsetzung sollte bis zum 18. Jahrhundert gehen, und hierauf sollten eigene Supplementa emendationum, defensionum et illustrationum zu den ersten 13 Centurien folgen. Allein Baumgarten starb, und an seine Stelle trat J. S. Semler, der sich nur zur Ausarbeitung der 16. Centurie verpflichtete. Es erschienen jedoch nur sechs Bände (5 Centurien), Norimbergae 1757—1765. Einen Auszug von den Centurien hatte von 1592—1604 in neun Quartbänden Lucas Osiander (s. d. Art.) zu Tübingen veranstaltet und die Geschichte selbst bis 1601 fortgesetzt. Er wich von der Zeit- und Sachordnung der Centuriatoren ab, war aber in seiner eigenen Anordnung weniger glücklich. Wir haben von diesem Auszuge eine deutsche (von David Förter, Frankf. 1597—1608) und eine schwedische Uebersetzung; Johann Valentin Andreä (s. d. Art.) bearbeitete nach dem Auszuge sein Compendium. — Wenn aber auch die Plan- und Zweckmäßigkeit der Magdeburgischen Centurien, für welche übrigens Dahl (in Koppens wissenschaftl. Jahrb. des Herzogthums Mecklenburg 1808, 4. St.) den Namen Mecklenburgische Centurien vorschlug, in ihrer äußern Form und Durchführung so viel Anerkennung fand, daß die meisten spätern protestantischen und selbst einige katholische Kirchengeschichtscompendien nach ihrem Muster gearbeitet scheinen, so ist dennoch die Wahrheitsliebe der Centuriatoren nicht durchgängig so rühmenswerth. Es war nämlich Flacius und seinen Genossen weniger um die objective Kirchengeschichte, als um die Begründung lutherischer Ansichten über die Glaubenslehre, das Papst- und Kirchenthum zu thun; und daß bei dieser Begründung oft gewaltsam, parteiisch und leidenschaftlich vorgegangen wurde, sind selbst viele Protestanten geständig. Cave (Hist. literaria, Pars altera. Edit. Genev. 1699 in praefat. p. II) sagt: Inesse (Centuriis M.) labes et naevos, multa omissa, peccata multa, deprehendi etiam quandoque in ipsis conditoribus nimiam affectuum indulgentiam et ἀμετρίαν τῆς ἀνθολκῆς, nec negari potest, nec debet dissimulari. Noch schärfer spricht sich Richard Montacutius aus in seinem Adparatus ad origines ecclesiasticas, praefat. § 48 sqq. Auch Stäudlin (Gesch. der theol. Wissensch. II, 152) gesteht, daß die Centuriatoren „oft einen polemischen Ton führen und oft aus Partei- und Streitgeist Thatsachen entstellen, der katholischen Kirche und ihren Vorstehern hie und da Unrecht thun und manche Begebenheiten mit beschränktem Blicke betrachten und einseitig darstellen". Ja, dieser Partei- und Streitgeist richtete sich nicht bloß gegen die Katholiken, sondern auch gegen die Anhänger Melanchthons zu Wittenberg, so daß dadurch ein heftiger Briefwechsel hervorgerufen wurde; davon zeugt die Schrift: Narratio de ecclesiastica historia, quae Magdeburgi contexitur, contra Menium et scholasticorum Wittebergiensium epistolas scripta a gubernatoribus et operariis ejusdem historiae, Magdeburgi 1558. Daß unter solchen Umständen von den Anhängern Melanchthons das Magdeburger Unternehmen weder pecuniär noch literarisch gefördert wurde, versteht sich von selbst.

Wie andere Tendenz- und polemische Schriften der Protestanten, so riefen auch die Magdeburgischen Centurien mehr und minder gewandte Widerlegungen von Seite der Katholiken hervor. Der gelehrte Augustiner-Eremit Onuphrio Panvini (s. d. Art.) war der erste, welcher Annales

ecclesiasticos adversus centuriatores Magdeburgenses schrieb: sie werden als Manuscript in der Vaticanischen Bibliothek aufbewahrt (Cave, Hist. lit. p. II, Genev. 1699, praefat.). Dem zu früh verblichenen Panvini folgte Baronius (s. d. Art.) unter den Italienern. Unter den Deutschen trat zuerst der Rechtsgelehrte Konrad Braun (s. d. Art.) auf: Liber adv. Centurias Magdeburgenses, Dilingae 1565. Ihm antwortete Flacius: Refutatio invectivae Bruni, Basileae 1566. — Wilhelm Eisengrein (s. d. Art.) hatte schon gegen den Catalogus testium veritatis des Flacius den Catalogus christianae veritatis (Dilingae 1565) herausgegeben; gegen die Magdeburger Centurien beabsichtigte er nun auch, XVI centenarios, continentes descriptionem rerum memorabilium in ecclesia contra Matthiam Flacium Illyricum zu schreiben. Die erste Centurie erschien zu Ingolstadt 1566, die zweite zu München 1568. Zu den deutschen Widerlegern der Centurien sind endlich noch zu rechnen: der Jesuit Peter Canisius (s. d. Art.); der Canonicus J. Coccius (s. d. Art.), bekannt durch seinen Thesaurus catholicus; dann der Carthäuser Lorenz Surius (s. d. Art.) und der zweideutige Kritiker Kaspar Scioppius (s. d. Art.). Unter den katholischen Engländern hatte sich Nic. Harpsfeld (s. d. Art.) gegen die Centuriatoren versucht: Dialogi sex contra summi pontificatus, monasticae vitae, sanctorum, sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres (im Kerker geschrieben und zu Antwerpen 1566 und 1573 herausgegeben von Harpsfelds Freund und Landsmann, Alanus Copus). Unter den Franzosen widerlegten die Centuriatoren der gelehrte Benedictiner Gilbert Genebrard (s. d. Art.): Chronographiae libri IV contra centuriatores Magdeburgenses, und der Jesuit Pierre Cotton (gest. 1626). Minder glücklich war der spanische Jesuit Franz Turrianus (s. d. Art.) in seiner Vertheidigung der Aechtheit der apostolischen Canonen und der (pseudo) Isidorischen Decretalen (Libri quinque adversus Magdeburgenses pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicorum, Florent. 1572). Zur Literatur über die Magdeburgischen Centurien gehören: Moller, Recensio critica centuriar. Magdeburg., 1696; Salig, Historie der Augsburg. Confession, Frankf. 1730, III, 279—289; J. Fabricii Hist. bibl. II, 424—429; Franc. Budde, Isagoge historico-theol., Lipsiae 1727, 787 sqq.; Stäudlin, Gesch. der theol. Wissensch., Göttingen 1811, II, 148—153; Bauer, Die Epochen der kirchl. Geschichtschr., Tübingen 1852; Preger, M. Flacius Illyricus, II, Erlangen 1861, 417. [Häusle.]

Ceolfrid, Abt von Weremouth-Jarrow, geboren im J. 643, war ein aus edlem Blute abstammender Angelsachse und Verwandter des durch seine vielen und nützlichen Reisen nach Rom berühmten Bennet Biskop und machte sich um die Klöster Weremouth-Jarrow und um Nordhumbrien und England nicht weniger verdient als Bennet Biskop selbst. Nachdem er, wie es scheint, einige Zeit im Kloster Canterbury Gott gedient, begab er sich unter Bennets geistliche Leitung, machte mit ihm die römische Pilgerfahrt, war von der ersten Gründung Weremouths an durch Bennet bis zu dessen Tod sein eifriger und treuer Mitarbeiter und wurde von ihm im J. 682 dem neuerrichteten Kloster Jarrow als Abt vorgesetzt. Kurz vor seinem Tode 690 übergab ihm Bennet auch die Oberleitung des Klosters Weremouth, so daß er nun wie vorher Bennet über beide Stifter Weremouth-Jarrow die Vorstandschaft führte. In diesem Amte war Ceolfrid das getreueste Ebenbild seines Meisters. Er kaufte für die wachsende Gemeinde, welche bei seinem Tode 600 Mönche zählte, Ländereien an, baute Oratorien, schaffte neues Kirchengeräth herbei, vermehrte die Klosterbibliotheken (unter den neuerworbenen Büchern waren auch Tres pandectae novae translat. und ein Cosmographorum codex mirandi operis) und erhielt unter den Seinen den Sinn und die Betriebsamkeit für Handwerke und Künste, wie man unter Andern daraus ersieht, daß der König der Pikten, Naitan, von ihm zur Erbauung einer Kirche aus Stein Bauleute begehrte und erhielt. Den glänzendsten Beweis für seine Vortrefflichkeit lieferte er in seinem Schüler und Zögling Beda (s. d. Art.), der unter der Leitung Bennet Biskops und Ceolfrids und unter dem Einfluß des von diesen zwei Aebten zu hoher Blüte gehobenen Klosterlebens zu Weremouth-Jarrow ein Heiliger und Lehrer seines Volkes und der gesammten Kirche wurde. Außerdem brachte er durch sein Ansehen und seine liebreichen Bemühungen in einem bedeutenden Theile der britischen Insel die Anhänger der alten britischen Osterfeier von ihrem hartnäckig vertheidigten Brauche ab und bewog sie zur Annahme der römischen Osterordnung. Zuerst trug er das Seinige bei, um den frommen und gelehrten Abt Adamnan von Hy für die Beobachtung der römischen Osterfeier und der sog. petrinischen Tonsur zu gewinnen, worauf Adamnan um 703 das ganze nördliche Irland mit Ausnahme der unter dem Kloster Hy stehenden Kirchen, und auch einen Theil der Briten zur römischen Pascha-Observanz bestimmte. Später, zwischen 714—715, schickte der Piktenkönig Naitan, im Begriffe, sich den römischen Gebräuchen anzuschließen, eine Gesandtschaft an Ceolfrid, mit der Bitte um ein Lehrschreiben über die Osterfeier und die Tonsur. Dieses Lehrschreiben, das einzige noch übrige Geistesproduct Ceolfrids, hat uns Beda in seiner Kirchengeschichte aufbewahrt (bei Migne, PP. lat. LXXXIX, 349); es verbreitet das größte Licht über diese beiden Punkte und zeugt von der Belesenheit seines Verfassers, sowie von dessen gereiften und milden Ansichten. Auf den König brachte es einen so tiefen Eindruck hervor, daß er sich, Gott für ein solches Geschenk Dank sagend, vor den Großen seines Reiches auf die Kniee warf und unver-

züglich die Einführung der römischen Paschafeier sammt der Tonsur befahl. Die letzten Tage seines Lebens wollte Ceolfrid an den Gräbern der heiligen Apostel zu Rom zubringen. Er machte sich daher in einem Alter von 74 Jahren auf den Weg; allein zu Langres in Frankreich angelangt, starb er am 25. September 716. (Mabill. Acta O. S. B. saec. II, 1001 sqq.; Beda, Hist. Angl. 5, 22 und am Schlusse der Geschichte; Bolland. Sept. VII, 123 sq.; Schröbl, Erstes Jahrhundert der Englischen Kirche, Passau 1840, 126 ff., 197 ff.) [Schröbl.]

Cephas, s. Petrus.

Cephira, s. Caphara.

Cerdo (Kerdon), Gnostiker, Lehrer des Marcion, aus Syrien gebürtig, kam unter dem Papste Hyginus (137—142) nach Rom. Er gab sich Anfangs den Schein eines rechtgläubigen Christen und suchte dabei im Stillen seine gnostischen Anschauungen unter den römischen Christen zu verbreiten. Als seine Irrthümer entdeckt wurden, leistete er Buße und Widerruf. Indeß war seine Bekehrung nicht von Dauer, vielleicht gar nur erheuchelt; denn er wurde bald wieder auf der Verbreitung seiner Irrlehren betroffen. Jetzt kam er dem Urtheil der Kirchenobern zuvor, indem er sich selbst von der Kirchengemeinschaft absonderte. Was seine Lehre anlangt, so hatte sie der mit den jüdischen Verhältnissen wohlvertraute Syrer aus dem ihm unvereinbar scheinenden Gegensatze zwischen Judenthum und Christenthum allmälig heraus entwickelt. Er berief sich darauf, daß das jüdische Gesetz ein strenges Vergeltungsrecht habe, während das Evangelium geduldige Ertragung selbst des erlittenen Unrechtes fordere. Vielfach trete im Gesetze der Feindeshaß hervor, im Evangelium aber sei Feindesliebe anbefohlen. Solche Differenzen könne er sich nur erklären durch die Annahme, daß der Gott des Alten Testamentes ein ganz anderer sei, als der Vater Jesu Christi. Jener sei als streng und gerecht, dieser als schlechthin gut zu bezeichnen. Man müsse einen gerechten Gott und einen guten Gott unterscheiden. Jener habe die Welt hervorgebracht, das mosaische Gesetz gegeben und sich den Propheten vor Christus mitgetheilt. Dieser, der Vater Jesu Christi, sei in der ganzen Geschichte vor Christus unbekannt gewesen. Rücksichtlich der Christologie war Cerdo nach Epiphanius und Theodoret Doket. Dieß ist sehr begreiflich. Wenn der gerechte und der gute Gott im Gegensatze stehen, wenn die Welt des ersteren dem letzteren fremd ist, so kann der Sohn des guten Gottes, der als Gesandter des erbarmenden Vaters gekommen ist, um die Menschen der Härte des Weltschöpfers zu entreißen und sie zur Vollbringung des wahren Guten anzuleiten, nicht selbst die Menschennatur, sondern nur Menschengestalt angenommen haben. Natürlich muß dann auch die Herrschaft des Weltenschöpfers durch Christus beschränkt werden und in dem Maße aufhören, in welchem die vom höchsten, dem guten Gott stammenden sittlichen Kräfte von Christus auf die sich ihm anschließenden Menschen übergehen. — Dieß sind die Grundzüge eines Systems, welches Cerdo's Schüler Marcion weiter entwickelt und ausgebildet hat. Marcion kam erst nach Cerdo in die Hauptstadt, und da er die Kirchengemeinschaft nicht erlangen konnte, schloß er sich an Cerdo an. Während aber dieser nur zwei Urwesen annahm, behauptete Marcion drei ungezeugte Substanzen, den guten Gott, den Demiurg und außer diesen die Materie und das Böse, zu dem diese gehöre. Ebenso suchte Marcion bis in's Einzelnste den vermeintlich unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aufzuzeigen. (Vgl. Iren. Adv. haer. 1, 27. 3, 4; Theod. Fab. haer. 1, 24; Epiph. Haer. 41; Pseudo-Tertull. c. 51 de praescr. haer.; Baur, Die christl. Gnosis 101. 278 ff.; Massuet, Dissertationes praeviae in Irenaei libros IX de Cerdone.) [Seisenberger.]

Cerealis, Bischof von Castellum in der afrikanischen Provinz Mauretania Caesariensis, lebte gegen das Ende des fünften Jahrhunderts. Um das Jahr 478 hatte er zu Carthago eine Disputation mit dem arianischen (oder, wie ihn Cerealis selbst nennt, ariomanitischen) Bischofe Maximinus (nicht zu verwechseln mit jenem Maximinus, gegen welchen Augustinus schrieb). Cerealis hatte in dieser Disputation den Schriftbeweis für die katholische Lehre von der Trinität zu liefern. Aus Veranlassung dieser Disputation schrieb er ein Buch in zwanzig Kapiteln De fide sanctae Trinitatis, welches öfter gedruckt wurde und sich in der Bibl. Lugd. VIII, 671 sqq. und Migne, PP. lat. LVIII, 755 findet. Im J. 484 erscheint Cerealis noch einmal bei einer Conferenz in Carthago (Fabricius-Mansi I, 342). [Rausch.]

Cerethi (spr. Kerethi) und **Pelethi** (הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, collective Singularformen), Namen der Leibwächter der israelitischen Könige. Josephus Flavius (Antiq. 7, 5, 4) nennt sie σωματοφύλακες. Diese Leibwächter werden erwähnt 2 Sam. 15, 18 zur Zeit der Flucht Davids vor Absalom, auf welcher sie den König begleiteten; dann 2 Sam. 20, 7 bei Unterdrückung des Aufstandes des Seba gegen David; ferner zur Zeit der Salbung des Königs Salomon, dem sie wie seinem Vater getreu anhingen (3 Kön. 1, 38. 44). Als Befehlshaber dieses Corps wird zur Zeit Davids Banaja, Sohn des Jojada, genannt (2 Sam. 8, 18; 20, 23. 1 Par. 18, 17). Ohne Zweifel sind die 3 Kön. 14, 27 erwähnten Läufer und Wächter (הָרָצִים וְהַשֹּׁמְרִים) und die 4 Kön. 11, 4. 19 vorkommenden Cari und Razim (הַכָּרִי וְהָרָצִים) zur Zeit des Königs Joas damit identisch, was auch die Vulgata an der letzterwähnten Stelle ausdrückt, indem sie für jene Worte Cerethi et Phelethi setzt. Die Bedeutung der beiden Namen ist ungewiß. Schon die Septuaginta und die Vulgata waren sich darüber nicht klar und behielten darum die hebräische Benennung bei. Das Targum des

Jonathan gibt die beiden Bezeichnungen mit קַשְׁתַּיָּא וְקַלָּעַיָּא, d. h. Bogenschützen und Schleuderer; dasselbe thut die Peschittho, welche jedoch einmal (2 Sam. 8, 18) Edle und Soldaten übersetzt. Auch die neueren Sprachgelehrten sind in der Deutung nicht einig. Am nächsten liegt es, nach der Etymologie die Namen mit Scharfrichter und Läufer zu übersetzen, indem Cerethi von כָּרַת (abhauen, ausrotten, tödten) und Pelethi von פָּלַת (eilen, fliehen) hergeleitet wird. Die königlichen Leibwächter hatten nach 3 Kön. 2, 25. 34. 46 die Todesurtheile zu vollstrecken. Dieß war auch anderswo Sitte; der Befehlshaber der ägyptischen wie der babylonischen Leibwache hieß „Herr der Schlächter“ (שַׂר הַטַּבָּחִים Gen. 37, 36; 40, 3; 41, 10, רַב טַבָּחַיָּא Dan. 2, 14 ff.). Daß ferner die königlichen Leibwächter als Eilboten zur Ueberbringung der Befehle des Königs gebraucht wurden, ergibt sich aus 2 Par. 30, 6; hierin bieten die reitenden Couriere in der Türkei, Tataren genannt, eine Analogie. — Eine andere Deutung (vgl. Movers, Phön. I, 19; Hitzig, Phil. 17; Hannecker, Phil., Eichst. Progr. 1872) faßt beide Namen als gentilicia für Philister. So auffallend es sein mag, daß David Ausländer und zudem Philister, Angehörige des den Israeliten so feindlich entgegenstehenden Volkes, als Leibwächter soll genommen haben, so spricht doch Manches für diese Erklärung. Ausländer nahmen die Fürsten immer gern als Leibwache, wie ja der Name Schweizer von der an vielen neueren Höfen herrschenden Sitte eine eigene Bedeutung erhalten hat (vgl. Winer, Realwört. I, 235). Aehnlich könnten die fraglichen Namen in Jerusalem geblieben sein, wenn auch nach David vielleicht Einheimische als Leibwächter fungirten. David selbst aber hielt sich einige Zeit im Philistergebiete auf, und der Philister Ethai schloß sich mit voller Hingabe an ihn an (2 Sam. 15, 19; 18, 2). Der Name Cerethi scheint wirklich auf Philister zu deuten; denn 1 Sam. 30, 14 wird der Süden Juda's die südliche Gegend Cerethi genannt, und Soph. 2, 5 heißen ausdrücklich die Philister Cerethim; ebenso wird Ezech. 25, 16 Cerethim als Beiname der Philister gebraucht. Der Name Pelethi erinnert ohnehin an Peleschet̄h und wird von Hitzig für identisch mit פְּלִשְׁתִּי erklärt; er würde dann mit Ausstoßung des ש um des Gleichlautes willen im Volksmunde sich gebildet haben. Auffallend bleibt aber bei dieser Deutung der Doppelname (Kreter und Philister) für Einen Begriff, daher wohl die erste Erklärung den Vorzug verdient. [Seisenberger.]

Cerimoniale ist das Buch, welches die bei den verschiedenen kirchlichen Functionen vorgeschriebenen Riten und Gebräuche enthält. Von den officiellen liturgischen Büchern der Kirche tragen nur zwei diesen Namen, nämlich das Cerimoniale Romanum und das Cerimoniale Episcoporum. Während nun die übrigen liturgischen Bücher, Brevier, Missale, Rituale und Pontificale, die Rubriken und den liturgischen Text zugleich enthalten, finden sich in den Cerimonialbüchern bloß die rituellen Vorschriften. Die alten Cerimonien- oder Ritualbücher der römischen Kirche bezeichnet man mit dem Namen Ordines Romani. Mabillon (Mus. Ital., II) hat 15 solcher Ordines Romani veröffentlicht. Auf Grund der alten Ordines und der sonstigen bewährten Gebräuche der römischen Kirche stellte zuerst der apostolische Cerimoniar und nachherige Bischof von Pienza (1483—1496), Augustinus Patricius, mit dem Beinamen Piccolomineus, im Auftrage des Papstes Innocenz VIII. in drei Büchern die Cerimonien, welche die Päpste bei den verschiedenen kirchlichen Acten einhalten, geordnet zusammen. Diese Arbeit, welche Augustinus Patricius den 1. März 1488 Innocenz VIII. gewidmet hatte, war ursprünglich nicht für die Veröffentlichung bestimmt. Erst 1516 wurde sie vom erwählten Erzbischofe von Corcyra, Christophorus Marcellus, mit päpstlichem Privileg zu Venedig im Drucke herausgegeben unter dem Titel: Rituum Ecclesiasticorum sive sacrarum Cerimoniarum S. R. E. Libri tres. Ueber diese Veröffentlichung des Cerimoniale S. R. E. war der damalige päpstliche Magister Cerimoniarum, Paris de Grassis, sehr aufgebracht. Er erblickte darin eine Herabwürdigung des päpstlichen Ansehens und stellte deßhalb bei Leo X. den Antrag, die gedruckten Exemplare des Cerimoniale S. R. E. zu vernichten und den Herausgeber zu bestrafen. Das Cerimoniale Romanum wurde indeß später noch öfter gedruckt, z. B. zu Köln 1557, Rom 1560, wiederholt zu Venedig und endlich wieder zu Rom 1750 in zwei Foliobänden; es ward von J. Catalanus mit einem gelehrten Commentar versehen und dem Papste Benedict XIV. dedicirt. Von größtem Belange für das Cerimoniell beim päpstlichen Gottesdienste und bei allen feierlichen Functionen der Cardinäle ist die von Sixtus V. eingesetzte Congregatio Cerimonialis (Bangen, Die römische Curie 283). Besonders wichtig für die Gesammtkirche wurde das zuerst von Clemens VIII. im J. 1600 herausgegebene, und von den Päpsten Innocenz X., Benedict XIII. und XIV. vermehrte und verbesserte Cerimoniale Episcoporum. Aus der Einführungsbulle desselben geht deutlich hervor, daß es streng verpflichtend ist, zunächst für Cathedralen und Collegiatkirchen, für Bischöfe, Prälaten und Canoniker, aber auch — soweit anwendbar — für alle Kirchen und alle Priester in denjenigen Functionen, welche im Cerimoniale behandelt werden. Dasselbe regelt nämlich nicht bloß den bischöflichen Gottesdienst, sondern ergänzt auch das Brevier und Missale, indem es Bestimmungen über die Dienste der Leviten, die impositio thuris, den ritus thurificandi u. s. w. enthält. Clemens VIII. machte jedoch bei der Herausgabe des Cerimoniale Episcoporum den Vorbehalt, daß die alten Cerimonialien fortbenutzt werden dürfen, soweit sie mit seinem reformirten Cerimoniale übereinkommen oder in Uebereinstim-

mung gebracht werden. Denn vor der allgemeinen Durchführung des römischen Ritus gab es in den einzelnen Kirchen oder Kirchenprovinzen vielfach eigene, vom römischen Cerimoniale in manchen Punkten abweichende Cerimonialien, z. B. Modus et ordo cerimoniarum ad usum s. Ecclesiae Aquilegiensis, Venetiis 1575; Cerimoniale Parisiense, auctoritate Archiep. Parisiensis edit. Parisiis 1703. Dazu kommen noch die Cerimonialien der verschiedenen religiösen Orden; Merati (Novae observatt.) zählt 28 gedruckte Ordenscerimonialien auf. Aber auch die Regularen, welche den römischen Ritus im Brevier und Missale haben, müssen sich nach dem Cerimoniale Episcoporum richten (S. Rit. C. 19. Aug. 1651). (Vgl. Zaccaria, Bibliotheca Ritualis, Rom. 1776, I, 169—180.) [Punkes.]

Cerimoniarius heißt bei solennen Hochämtern, Vespern, Ertheilung der Weihen, bei Segnungen und andern bischöflichen Functionen derjenige Geistliche, der nach kirchlicher Vorschrift im Rochette für die ordnungsmäßige Vornahme der Function sorgt und das Ganze leitet, jeden Einzelnen seines nun folgenden Dienstes gemahnt und, wenn der Diacon mit Anderem beschäftigt ist, zur Seite des Bischofs zu stehen und ihm das Missale oder Pontificale zu reichen hat. Nach verschiedenen Decreten bei Merati, Novae observ. I, 790 sq. ist hierzu ein solcher zu erwählen, der den Ritus gut inne hat, und nach einem Decrete der S. R. C. 29. Nov. 1603 sind ihm außer den Einkünften, die er als Canoniker oder Curat an der bischöflichen Kirche hat, die Oblationen oder Geldopfer zu belassen, die am Charfreitage der Bischof, die Priester und Gläubigen nach der Adoration des heiligen Kreuzes darbringen. [Terklau.]

Cerimonie, kirchliche (von car, thun; Vaniček, Etymolog. Wörtb. der lat. Spr. 34), ist jede zur würdigen Darstellung und Ausprägung, sowie zur Weckung und Belebung der innern Religion geeignete, äußere Handlung, jeder religiöse Gebrauch, so daß Bellarmin (De sacram. 2, 29) selbst das Opfer eine Cerimonie nennt. Aeußere Darstellung der inneren Religion ist Bedürfniß des Menschen, ist Pflicht für ihn und ist von wesentlichem Nutzen für ihn und Andere. Der Mensch ist ein Doppelwesen, die Synthese von Geist und Natur; er handelt daher nirgends als Geist allein, sondern es ruft des Geistes Denken und Wollen auch eine entsprechende Thätigkeit des Leibes hervor: der Mensch drückt, was er innerlich erkennt und will, auch äußerlich aus. Zufolge dieses angeborenen Dranges und Bedürfnisses stellt er auch, was er von Gott erkennt, und wozu er sich nach seiner Gotteserkenntniß verpflichtet fühlt, hör- und sichtbar dar. Ferner ist zum Dienste Gottes allerdings zunächst nur der Gott erkennende, freie Geist, nicht aber auch der unfreie Leib verpflichtet. Da jedoch der Geist, wie sich selber, so auch den Leib als Geschöpf Gottes erkennt, beugt er auch diesen unter den Dienst Gottes, indem er ihn eine gewisse Stellung anzunehmen und seine Glieder gleichsam herzuleihen zwingt, um das vom Geist Erkannte und Gewollte auszudrücken. Endlich wirkt dieser äußere Ausdruck nicht nur stärkend und kräftigend auf die innere Religion dessen selbst zurück, der sie so ausdrückt, sondern weckt, belebt, nährt und stärkt die innere Religion auch in dem Andern, der den äußern Ausdruck wahrnimmt. Hiernach beurtheilt sich die Nothwendigkeit und der Werth der Cerimonien überhaupt von selbst. Auch erklärt sich hieraus, daß ein gewisses Cerimoniell in jeder Religion sich findet, und daß eine Religion ohne Cerimonien schlechterdings unhaltbar und nur von ephemerer Dauer sein muß. Weit entfernt jedoch, daß hiermit auch schon jeder Cerimonie das Wort gesprochen wäre, wird vielmehr an jede die Forderung gestellt, daß sie geeignet sei, Religion zu offenbaren, zu stärken, zu erhalten oder zu wecken; daß dasjenige, dessen Form und Ausdruck sie ist, Wahrheit sei; daß sie adäquat, sprechend, verständlich, daß sie sittlich unanstößig, ästhetisch schön, erhaben und würdevoll und, wenn sie auf allgemeinere Geltung Anspruch machen will, von kirchlicher Auctorität eingeführt sei. Wird dieser Maßstab an die Cerimonien des Alten Bundes gelegt, so erscheinen dieselben wohl für jene Zeit als ächt, tragen jedoch das Gepräge und den Charakter der Vorbildlichkeit um so gewisser an sich, als das, dessen sie Ausdruck waren, selbst nur Schatten und Vorbild war; daher mußten sie weichen, als das Licht, die Wahrheit und die Wirklichkeit kam. Das Geistige selbst, Wahrheit und Gnade, sind nun wohl auch die neutestamentlichen Cerimonien nicht; doch liegt es ihnen zu Grunde, und sie drücken es nicht nur aus, sondern vermitteln und bewirken es auch. Vorzugsweise ist dieß bei den heiligen Sacramenten der Fall, wo z. B. die Händeauflegung bei der Priesterweihe das Symbolisirte nicht bloß bedeutet, sondern nach der Einsetzung und nach dem Willen Christi auch bewirkt. Es sind daher die Cerimonien keinesfalls bloß ein leeres, unnöthiges Gepränge und keineswegs bloß für den auf der Stufe der Vorstellung Stehenden nöthig; sie sind so unentbehrlich wie die äußere Religion, der äußere Gottesdienst überhaupt (S. Aug. Contr. Faust. 19, 11), sind daher jedem Gläubigen ehrwürdig und haben auch von Ungläubigen und gänzlich Irreligiösen die Anerkennung und das Lob gefunden, das ihnen so sehr gebührt. — Der Inbegriff von Cerimonien, die miteinander ein Ganzes bilden, heißt Ritus, z. B. Meßritus, Taufritus. Die Gesammtheit aller Riten einer Religion heißt ihr Cultus. (Vgl. Marzohls und Schnellers Vorrede zum ersten Bande ihrer Liturgia sacra; G. Rippel, Die Schönheiten der katholischen Kirche, neu bearbeitet und herausgegeben von H. Himioben, Mainz 1841; Kühn, Erklärung der Cerimonien und Segnungen, Frankf. 1830; Wiseman, Lehren und Gebräuche der kath. Kirche, deutsch Regensb. 1838; Göbel, Der Gottesdienst der kath. Kirche, ebd. 1857.) [Terklau.]

Cerinth, der erste namhafte Gnostiker und Stifter der nach ihm benannten gnostischen Secte der Cerinthianer, lebte in Kleinasien und war Zeitgenosse des Apostels Johannes. Dieser soll ihn jedoch nach einer bei Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4; vgl. Euseb. H. E. 3, 28) vorkommenden und auf Polycarp als Gewährsmann zurückgehenden Angabe so sehr gemieden haben, daß er, als er einst mit ihm in einem Bad zu Ephesus zusammentraf, augenblicklich sich entfernte, weil er gefürchtet, Gott würde das Haus über den Feind der Wahrheit zusammenstürzen lassen. Nach Theodoret (Haer. fab. 2, 3) hielt sich Cerinth, bevor er nach Kleinasien kam, geraume Zeit in Aegypten auf und beschäftigte sich dort mit Philosophie. Dasselbe deutet der Verfasser der Philosophumena (7, 33) an (Κήρινθος Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς). Wirklich ist der Einfluß jüdisch-alexandrinischer (philonischer) Ideen auf Cerinths Lehrsystem unverkennbar. Aber außer diesen lieferte ihm auch ein judaisirendes Christenthum seinen Beitrag. Cerinth war nach Allem zu schließen ein geborener Jude, und er muß sich in das jüdische Vorurtheil, daß das mosaische Gesetz ewige Geltung und eben deßhalb das israelitische Volk die Bestimmung zur Herrschaft über alle anderen Nationen habe, so tief hineingelebt haben, daß daran weder das Christenthum noch die philosophische Bildung, die er sich angeeignet hatte, und die allerdings ein anderes Resultat nahe legte, im Wesentlichen etwas zu ändern vermochten. Man ist aus dem Grunde, daß Irenäus den Judaismus des Cerinth nicht hervorhebt, nicht berechtigt, die bestimmte Angabe des Epiphanius hierüber (Haer. 28, 1) in Zweifel zu ziehen, zumal da in den Philosophumena (7, 34) die geistige Wahlverwandtschaft zwischen den Ebioniten und Cerinth constatirt ist. Freilich mögen die weiteren Angaben, daß Cerinth an der Spitze jener judaistischen Oppositionspartei, welche zu Jerusalem Petrus wegen der Aufnahme des Cornelius in die christliche Kirche anfeindete, gestanden, daß er darnach in Antiochien die Streitigkeiten wegen der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen veranlaßt, daß er die Galater beunruhigt und gegen Paulus im Tempel tumultuarische Auftritte hervorgerufen habe, nur auf Vermuthungen des Epiphanius beruhen. War doch Cerinth nach dem Zeugnisse des römischen Presbyters Cajus (bei Euseb. H. E. 3, 28) und Theodorets (l. c.) Chiliast. Auch den Vorwurf eines gedankenlosen Compilators verdient Cerinth wegen seines Syncretismus nicht. Seine Gnosis ging nämlich so wenig als die Philosophie Philo's von dem Gegensatze des Guten und Bösen aus. Der letzte Gegensatz ist vielmehr hier wie dort der eines thätigen Princips (des Lebens = Gott) und eines leidenden (der gestaltlosen unbewegten Materie). Dieses ist zugleich das Unvollkommene, weil es des ersteren zum Sein bedarf, da es an und für sich μὴ ὄν ist; während jenes, als des anderen nicht bedürftig, sondern in sich selbst thätig, das Vollkommene ist. Das Göttliche, das ist das an und für sich Seiende, kann mit seinem absoluten Gegensatze, der Materie, in keine Verbindung treten, und je näher eine der aus der Gottheit emanirten Kräfte dieser ist, desto ferner steht sie ebendeßhalb der Materie (der Weltbildung). Die Weltbildung muß sonach von dem untersten Kräftesysteme ausgegangen sein, da dieses dem zu bildenden Stoffe am nächsten steht. Von diesem Standpunkte aus lehrte Cerinth, factum esse mundum a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa. Mit den angeführten Worten des Irenäus (Adv. haer. 1, 26 γεγονέναι τὸν κόσμον ὑπὸ δυνάμεώς τινος κεχωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας, Philos. 7, 33; 10, 21) steht übrigens die Angabe des Epiphanius, daß die Welt durch die Engel geworden sei, nicht im Widerspruche, sondern beide Referate werden eines durch das andere berichtigt, wenn man annimmt, Cerinth habe dem Haupte der letzten Geisterklasse (δύναμις ἀγγελική, Phil. 10, 21) das Werk der Weltbildung im Ganzen, den untergeordneten Engeln (bei Theodoret heißen sie δυνάμεις und ἄγγελοι) die Ausführung dieses Werkes im Einzelnen beigelegt. In gleich unbestimmter Weise spricht auch Epiphanius von den Engeln als Urhebern des mosaischen Gesetzes nach Cerinth und bringt erst im nächsten Satze die genauere Angabe bei, daß derjenige, welcher das Gesetz gegeben, einer von den weltbildenden Engeln gewesen sei. Etwas schwierig ist es, die Relation des Irenäus, der Philosophumena (7, 33: δυνάμεως ἀγνοούσης τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν) und Theodorets, welcher zufolge die Kraft oder die Kräfte, welchen diese Welt ihr Dasein zu verdanken habe, den höchsten Gott nicht gekannt haben sollen, mit dem Berichte des Epiphanius, daß Cerinth auch nach der Erscheinung Christi das Gesetz noch beobachtet wissen wollte, in Einklang zu bringen. Aber auch diese Schwierigkeit ist nicht unüberwindlich. Wir dürfen nur unterstellen, daß unser Irrlehrer die Unkenntniß des höchsten Gottes bei dem Welturheber nicht in einem sittlichen Abfalle desselben, sondern nur in dessen weitem physischen Abstande von jenem sich gegründet gedacht und überdieß noch angenommen habe, daß der Weltbildner, wiewohl der letzten Aeonenreihe angehörig, immerhin doch göttliches Wesen in sich getragen, und insofern, wenn auch unbewußt, doch nichts anderes als göttliche Gedanken und göttlichen Willen, sowohl bei der Gestaltung dieser Welt als der Gesetzgebung, habe ausführen können. So konnte Cerinth das Gesetz nicht bloß für gut, sondern selbst noch in einem höhern Offenbarungsstadium für verbindlich halten; wobei noch in Betracht zu ziehen ist, daß er, wie dieß ja schon die Essener, noch durchgreifender aber die gnostischen Ebioniten thaten, zwischen einem ächten und unächten Judenthume unterschied und darum nur einen Theil der im Pentateuche vorkommenden Satzungen, namentlich die Beschneidung, festgehalten wissen

wollte, wie Epiphanius (Haer. 28, 1 et 2) berichtet, der ihm nur ein προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους Schuld gibt. Die Nothwendigkeit einer höheren Offenbarung konnte er daher diesem seinem Ideengange zufolge nur durch die während der vorchristlichen Zeit durchgängig herrschende Unkenntniß des höchsten Gottes motiviren. Wirklich läßt auch Cerinth Jesum, den er sich als einen bloß auf natürlichem Wege entstandenen Menschen — er hielt ihn für den Sohn Josephs und Mariä — vorstellte (Phil. l. c. τοῦ δὲ Ἰησοῦ ὑπέθετο μὴ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι, γεγονέναι δὲ αὐτὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱὸν ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀνθρώποις), nach Irenäus und den Philosophumena ausgezeichnet durch Gerechtigkeit und Weisheit (womit nur die Gesetzeskenntniß gemeint sein kann), nach Theodoret durch eine Fülle von Tugenden, zur Taufe am Jordan hinzutreten, bei welcher Gelegenheit erst der Aeon Christus (nach Epiphanius identisch mit dem πνεῦμα ἅγιον) sich mit ihm verband. Das Neue, das ihm dadurch zu Theil wurde, war nicht ein höheres Maß von Sittlichkeit, sondern einzig die Erkenntniß des bis zu diesem Zeitpunkte auch ihm noch unbekannten höchsten Gottes und die Macht, Wunder zu wirken, um dieser Lehre Anerkennung zu verschaffen (Irenaeus 1, 26; Philos. l. c.; Theodoret. haer. fab. 2, 3). Zu dem Ende mußte er für hinlänglich halten, wenn das höhere Princip mit Jesu bis zu dessen Kreuzigung in Gemeinschaft blieb. Der Tod Jesu konnte für das cerinthische Messiaswerk keine Bedeutung haben. Die Annahme, daß Christus von Jesus noch vor seiner Kreuzigung sich entfernt habe, war ebensowohl Folge der judaistischen als der gnostischen Richtung unseres Irrlehrers. Anders verhielt es sich mit der Auferstehung Jesu; denn diese konnte als das sprechendste Zeugniß der Wahrheit der neuen Lehre geltend gemacht werden. Diese hielt denn auch Cerinth nach dem Berichte nicht bloß des Epiphanius, sondern auch des Irenäus und der Philosophumena a. a. O. fest (πρὸς δὲ τῷ τέλει ἀποπτῆναι τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ τὸν Ἰησοῦν πεπονθέναι καὶ ἐγηγέρθαι, τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι πνευματικὸν ὑπάρχοντα). Welche Stellung bei allen diesen Vorgängen Cerinth dem Welturheber gegeben habe, darüber schweigen die Quellen; ohne Zweifel war es dieselbe, welche später Valentinus (s. d. Art.) in dieser Beziehung seinem Demiurg gab. Der Welturheber führt von nun an bewußt den Willen des höchsten Gottes in dieser Welt aus, wie er früher unbewußt that, und die Menschen gehorchen ihm zwar nicht mehr als ihrem höchsten Herrn, wohl aber als ihrem Schöpfer und als derjenigen Macht, durch welche sie allein in Verbindung mit den höheren Geisterklassen und dadurch mit dem höchsten Gotte treten können. Diese Ansicht finden wir schon bei der colossensischen Irrlehre (Brief an die Colosser 2, 14—23), und sie fügt sich auch am leichtesten in den Zusammenhang der cerinthischen Lehre ein.

Noch bleibt der Chiliasmus dieses judaisirenden Gnostikers zu erwähnen. Dieser ist theils, weil Epiphanius und Irenäus hierüber schweigen, theils wegen der roh-sinnlichen Beschaffenheit desselben, die ihm nach Cajus und Theodoret eigen gewesen sein soll, bestritten worden. Allein das Stillschweigen des Irenäus in diesem Punkte ist durchaus nicht befremdend, denn Irenäus war selbst Chiliast, und außerdem scheint es ihm nur darum zu thun gewesen zu sein, das Eigenthümliche in dem Lehrsystem des Cerinth hervorzuheben. Was aber den andern Punkt betrifft, so ist es allerdings richtig, daß der Chiliasmus, den der römische Presbyter Cajus (bei Euseb. H. E. 3, 29) Cerinth zur Last legt, eben nicht geistig genannt werden kann. Nach diesem Berichte hat nämlich unser Häretiker in den von ihm unter dem Namen eines großen Apostels erdichteten Offenbarungen, welche er als Eingebungen der Engel dargestellt, ein Reich vorhergesagt, in welchem die Menschen in hochzeitlichen Lustbarkeiten und frohen Opfergelagen zu Jerusalem tausend Jahre zubringen würden. Hiermit stimmt der Bericht Theodorets (2, 3) vollkommen überein. Wenn wir übrigens annehmen, daß Cajus nur die Kehrseite des cerinthischen Gemäldes von dem tausendjährigen Reiche aufgezeigt habe, so steht der gnostische Standpunkt Cerinths dem Chiliasmus durchaus nicht im Wege. Nirgends findet sich eine Spur, daß derselbe irgendwie die Materie für böse gehalten habe; galt ihm aber die Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist als das Böse, so ist nicht einzusehen, warum er nicht, gleichwie er von diesem Standpunkte aus die Auferstehung festhielt, auch an ein irdisches Reich Christi glauben konnte, in welchem nach seiner Vorstellung die Verklärung der Materie und eine so gänzliche Unterordnung derselben unter den Geist stattfinden mochte, daß von nun an Wohlsein, Würde, Macht und Ansehen in dem genauesten Verhältnisse zur Weisheit und dem sittlichen Verdienste ständen. Daß Cerinth übrigens nicht bloß die Auferstehung Jesu festhielt, sondern auch eine dereinstige Auferstehung der Todten (wahrscheinlich bloß der Gerechten) lehrte, sagt Epiphanius ausdrücklich a. a. O. § 6; sie werde erfolgen gleichzeitig mit der Auferstehung Christi, d. h. bei der Wiederkunft Christi und bei der Vereinigung desselben mit dem auferstandenen Jesus. Nach Irenäus soll Johannes unter andern Häretikern auch gegen Cerinth sein Evangelium gerichtet haben (Adv. haer. 3, 11). Die Anhänger des Cerinth wurden nach Epiphanius nicht bloß Cerinthianer, sondern öfter auch, vielleicht zum Spott, Merinthianer genannt (a. a. O. § 8). Demselben Schriftsteller zufolge bedienten sie sich einer unserm Matthäusevangelium ähnlichen Evangelienschrift, in welcher jedoch die ersten Kapitel fehlten, wahrscheinlich also des verstümmelten εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, womit auch der Bericht des Philastrius (De haer. 36) überein-

stimmt. Der Umstand, daß die ersten Kapitel fehlten, mochte Irenäus veranlaßt haben (Haer. 3, 11, 7), diesem Häretiker, wenn er ihn anders dabei im Auge hat, sammt allen Christum von Jesus unterscheidenden Häretikern den ausschließlichen Gebrauch des Marcusevangeliums zuzuschreiben. Nach Epiphanius (a. a. O. § 8) verwarfen die Cerinthianer die Briefe des Apostels Paulus, weil er die Beschneidung herabgewürdigt habe, und folgerten die Nothwendigkeit der Beschneidung unter Anderm auch aus dem Beispiele Christi. (Vgl. über Cerinth und dessen Lehre Massuet, Dissertationes praeviae VI; Paulus, Hist. Cerinthi Judaeochristiani et Judaeognostici, Jen. 1795; Hilgers, Kritische Darst. der Häresien I, Bonn 1837, 152—163; Schwane, Dogmengeschichte der vornicän. Zeit, Münster 1862, 247 ff.) [Franz Werner.]

Cerle, Jean, regulirter Chorherr der Cathedrale von Pamiers und nach dem Tode des Bischofs Caulet (s. d. Art.) Capitularvicar der Diöcese, zeichnete sich im Regalienstreite Ludwig XIV. gegenüber durch seine standhafte Vertheidigung des Rechtes der Kirche aus. Er war im J. 1634 zu Aubin in der Diöcese Rodez geboren, machte seine theologischen Studien an der Universität zu Toulouse, trat dann in die Diöcese Pamiers ein und erhielt, nachdem er einige Jahre in der Seelsorge thätig gewesen war, eine Stelle unter den regulirten Chorherren des Capitels der Cathedrale. Als der nach dem Tode des Bischofs (7. August 1680) erwählte Capitularvicar P. Aubarede (s. d. Art.) und der ihm substituirte P. Rech auf königlichen Befehl in's Gefängniß abgeführt waren, ernannten die noch übrigen Capitulare den P. Jean Cerle zum Capitularvicar. Die Wahl wurde durch den Metropoliten von Toulouse, Joseph de Montpezat, der zur Partei der Regalisten gehörte, auf Befehl Ludwigs XIV. für nichtig erklärt, und ein Anderer, der Priester Fortassin, zum Administrator der Diöcese ernannt. Cerle widerstand festen Muthes, ließ sich aber nicht, wie seine Vorgänger, gefangen nehmen, sondern verbarg sich und appellirte am 17. September 1680 an den Papst. Innocenz XI. bestätigte Cerle als Administrator der Diöcese, und derselbe erließ nun von seinem Versteck aus mehrere Pastoralbriefe, Ordonnanzen und Censuren, um seine Sache zu vertheidigen und die ihm übertragene Jurisdiction auszuüben. Auf Befehl Ludwigs XIV. ward ihm der Proceß gemacht, und er wurde vom Parlamente zu Toulouse am 16. April 1681 zum Tode durch's Schwert verurtheilt. Die Execution wurde in effigie durch Henkershand zu Pamiers und in andern Städten vorgenommen, diente aber nur dazu, den Unwillen des Volkes und seine Verehrung für Cerle noch zu steigern. Dieser, obgleich stets flüchtig und verborgen, fuhr fort, so viel als möglich durch Briefe und Ordonnanzen an den Clerus und die Gläubigen der Diöcese sein Amt zu verwalten, bis er am Orte seines Verstecks den 16. August 1691 starb. Die verschiedenen noch vorhandenen Schriftstücke von ihm, Briefe an den Clerus, die Gläubigen und den Papst, zeugen von guten theologischen Kenntnissen, sowie von warmem Eifer in Vertheidigung des Rechtes der Kirche. (Vgl. Moréri; Gérin, Recherches historiques sur l'Assemblée du Clergé de France de 1682, Par. 1870; J. T. Loyson, L'Assemblée du Clergé de France de 1682, Par. 1870.) [B. Jungmann.]

Cerularius, Michael, Patriarch von Constantinopel, führte die zweite und von da an nie mehr allgemein und bleibend gehobene Spaltung zwischen der morgen- und abendländischen Kirche herbei. Das durch Photius bewirkte Schisma war geheilt (s. d. Art. Photius), und die von ihm gegen die Lateiner erhobenen Beschuldigungen schienen vergessen, als Michael Cerularius 1043 den Patriarchenstuhl von Constantinopel bestieg. Dieser Mann, beherrscht von unersättlichem Ehrgeize, hatte, als er noch Laie war, an einer Verschwörung gegen Kaiser Michael den Paphlagonier Theil genommen und war deßhalb in ein Kloster verwiesen worden, wo er durch gleißnerische Frömmigkeit sich die Weihen und zuletzt die Patriarchenwürde erwarb. Er war ein heftiger Feind der Lateiner; den Anblick der lateinischen Kirchen und Klöster in der Kaiserstadt konnte er nicht ertragen, da ihre ziemlich unabhängige Stellung seinen Stolz beleidigte, und er ging zuletzt so weit, daß er sie durch seine fanatischen Anhänger 1053 entweihen und schließen ließ. Auf sein Anstiften verfaßte der Metropolit Leo von Achriba in der Bulgarei ein Circularschreiben, worin die alten Beschuldigungen gegen die Abendländer wieder aufgenommen und ihnen namentlich vorgeworfen wurde, daß sie zum heiligen Opfer ungesäuertes Brod nähmen, daß sie an den Samstagen in der Quadragesimalzeit fasteten, daß sie diese Zeit hindurch das Alleluja nicht sängen, und daß sie vom Blut und Fleisch erstickter Thiere äßen. Bischof Johann von Trani, durch Cerularius selbst zur Verbreitung dieses Schreibens im Abendlande aufgefordert, übergab dasselbe dem römischen Cardinal Humbert, der davon eine lateinische Uebersetzung anfertigte und sie dem Papste vorlegte. Leo IX. erließ sogleich eine ausführliche Widerlegung in zwei Schreiben, worin Cerularius der Vorwurf gemacht wird, daß er den Titel Oecumenicus usurpire, die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien seiner Herrschaft zu unterwerfen strebe und in seiner Unduldsamkeit so weit gegangen sei, den lateinischen Priestern und Mönchen ihre Gotteshäuser und Cönobien zu schließen, bis sie sich in seinen Willen gefügt haben würden, während in Rom und Italien die zahlreichen Kirchen und Klöster der Griechen ungestört in der Ausübung ihres Ritus belassen würden. In der Widerlegung der Klagepunkte aber wird besonders die Inconsequenz hervorgehoben, die in dem Ansinnen liege, es solle nicht ungesäuertes Brod zur Consecration genommen und am Samstage nicht gefastet werden, weil diese Gebräuche von Juden

stammten, als ob nicht auch die von den Griechen beliebte Enthaltung vom Blut und Erstickten und das von den Griechen urgirte Alleluja dem Judenthum entnommen wäre. Mit diesen Schreiben schickte der Papst 1054 den Kanzler Friedrich (nachher Stephan X.), den Cardinal Humbert und den Erzbischof Petrus von Amalfi als Gesandte nach Constantinopel. Der griechische Kaiser, Constantin Monomachus, der die Unterstützung des Abendlandes zur Abwehr der Normannen von seinen griechischen Provinzen in Italien bedurfte und in dem Papste den einflußreichsten Vermittler dieser Hilfe sah, wollte ernstlich den Frieden erhalten wissen, nahm daher auch die römischen Legaten wohlwollend in seinen Palast auf und ließ selbst die Vertheidigungsschrift des Cardinals Humbert, welche dieser während seines Aufenthaltes zu Constantinopel verfaßt hatte, in's Griechische übersetzen und veröffentlichen, obgleich sie mit unumwundenem Freimuth die Mißbräuche der Griechen rügte, daß sie ihren Priestern die Ehe und sogar an den Tagen des Altardienstes den ehelichen Umgang erlaubten, daß sie die Neugeborenen erst am achten Tage nach ihrer Geburt tauften, daß sie die Lateiner gleich Ungläubigen einer nochmaligen Taufe unterwürfen. Humberts Schrift fand zwar Anfangs einen gelehrten und heftigen Gegner in dem Studitenmönche Nicetas Stethatus, der nicht bloß den Gebrauch der Azymen und den „Sabbatismus", sondern auch den Cölibat der lateinischen Priester bekämpfte; doch unterwarf sich dieser, als Humbert ihn mit dem Anathem bedrohte, dem apostolischen Stuhle, widerrief öffentlich und zeigte sich eine Zeitlang als Freund der Legaten. Cerularius aber hatte fortwährend und hartnäckig jeden Verkehr mit den päpstlichen Gesandten verweigert. Da sprachen diese feierlich in des Kaisers Gegenwart die Excommunication über den Patriarchen und seinen Anhang und legten den Bannbrief auf dem Hauptaltare der Sophienkirche nieder. Cerularius und seine Anhänger wurden in dieser Schrift der Simonie, der Ertheilung der heiligen Weihen an Eunuchen, der Wiedertaufe von Lateinern, des donatistischen Irrthums über die Kirche, des Nicolaitismus, des Macedonianismus (wegen Verwerfung des Filioque), des Manichäismus u. s. w. beschuldigt. Nachdem aber die Legaten ihre Heimreise angetreten hatten, lag Cerularius dem Kaiser an, dieselben zurückzurufen, vorgeblich, als sei er nunmehr geneigt, sich mit ihnen in Conferenzen einzulassen, in der That aber, wie es scheint, um sie der Wuth des Volkes preiszugeben, das er durch die Bekanntmachung der von ihm vorher verfälschten päpstlichen Bannbulle aufzureizen gehofft hatte. Allein der Kaiser vereitelte dieses Vorhaben und entließ die Gesandten unter sicherem Geleite. Cerularius aber ermangelte nicht, den Kaiser selbst dem Verdachte bloßzustellen, daß derselbe im Einverständnisse mit den Römern die griechische Kirche verrathe. Eiligst berief er eine Versammlung von Bischöfen, auf die er zählen konnte, und sprach, nachdem er das Vorgegangene in entstellter Weise berichtet, über die Legaten den Bann, weil sie, wie er sagte, für Abgeordnete des Papstes sich ausgegeben und erdichtete Schreiben in dessen Namen vorgelegt hätten. In ähnlicher Weise schrieb er an Petrus, den Patriarchen von Antiochien, und entblödete sich nicht, die albernsten Dinge als Anklagen gegen die Abendländer geltend zu machen, so daß Petrus selbst sich veranlaßt sah, ihm das Unbedeutende und Grundlose seiner Anschuldigungen (mit alleiniger Ausnahme des Zusatzes Filioque im Symbolum) zu erkennen zu geben. Noch im nämlichen Jahre 1054 starb der kinderlose Kaiser, und nachdem auch Theodora Porphyrogeneta, die hierauf die Zügel der Regierung mit männlicher Kraft geführt, im zweiten Jahre ihrer Herrschaft mit Ueberlassung des Reiches an Michael Stratonicus das Zeitliche gesegnet hatte, gelang es dem mächtigen Einflusse des Patriarchen, Letzteren zu stürzen und die Erhebung des Isaac Komnenus zu bewirken. Sein Uebermuth kannte nun keine Grenzen. Er begann die Zeichen der kaiserlichen Würde zu tragen und begegnete dem neuen Kaiser mit einer Anmaßung, die diesem unerträglich werden mußte und ihn bewog, sich des herrschsüchtigen Patriarchen um jeden Preis zu entledigen. Cerularius wurde nach Proconnesus verbannt, woselbst er 1059 starb. Aber mit seinem Tode war nicht auch das von ihm angerichtete Unheil zu Ende. Zwar trat nicht sogleich schon die förmliche und erklärte Spaltung der morgenländischen Kirche von der abendländischen ein, aber das Band der Eintracht ward immer lockerer, bis es endlich sich löste, und alle folgenden Versuche, die Trennung zu heben, haben nie wieder allgemeinen und bleibenden Erfolg gehabt. (Vgl. Mansi XIX, 635 sq.; Will, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae gr. et lat. saec. XI composita exstant, Lips. 1861; Hergenröther, Photius III, Regensburg 1869, 730 ff.; Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung I, München 1864, 255 ff.; Hergenröther, Kirchengeschichte III, 234.) [Permaneder.]

Cesarini oder Cäsarini, Julian, Cardinal des 15. Jahrhunderts, stammte aus einer altadeligen Familie Roms, welche ihren Ursprung von Julius Cäsar herleitete, zeichnete sich frühzeitig durch humanistische und juridische Gelehrsamkeit aus und wurde Professor der Jurisprudenz zu Padua. Hier war auch der später so berühmte Nicolaus Cusanus (s. d. Art.) unter seinen Schülern, wie sich aus der Dedication ersehen läßt, worin Cusa dem erstern eine Anzahl philosophischer Schriften widmete. Sein Ruhm als Rechtslehrer eröffnete Julian die Bahn zu kirchlichen Ehren; er ward zunächst apostolischer Protonotar und Auditor der Rota, und schon im J. 1426 erhob ihn Papst Martin V. zum Cardinaldiacon von St. Angeli, bald darauf zum Cardinalpriester von St. Sabina, zuletzt zum Car-

dinalbischof von Frascati. Papst Martin V. sandte ihn auf den Nürnberger Reichstag (Frühjahr 1431), um die Kreuzbulle gegen die Hussiten zu verkünden und einen Kreuzzug gegen sie in's Leben zu rufen (s. d. Art. Hussiten). Zu gleicher Zeit ernannte er ihn auch zu seinem Legaten und zum Präsidenten der auf das Jahr 1431 berufenen Basler Synode. Als aber Martin schon vor Eröffnung derselben, am 20. Februar 1431, starb, erneuerte sein Nachfolger Eugen IV. diese Ernennung, während Julian eben mit dem Kreuzheer gegen Böhmen zog. Die Schlacht bei Tauß (August 1431) entschied gegen die Kreuzfahrer. Julian selbst hielt noch so lange als möglich die vom Hussitenschreck ergriffenen Schaaren zusammen; endlich wurde aber auch er in die allgemeine Flucht mit hineingerissen, und die Kreuzbulle sammt seinem Cardinalshut wurde von den Böhmen erbeutet. Hierauf begab sich Julian nach Basel (9. September 1431), wo unterdessen das Concil von seinen Subdelegaten eröffnet worden war. Ueber die Thätigkeit Julians auf dieser Synode s. d. Art. Basel, das Concil. Später nahm Julian sehr lebhaften Antheil an der Synode von Ferrara und ihrer Fortsetzung zu Florenz und war hier einer der Hauptredner der Lateiner gegen die Griechen, besonders gegen Marcus Eugenicus (s. darüber Hefele, Conc.-Gesch. VII, 660—737; vgl. auch den Art. Griechische Kirche). Nach Beendigung des Florentiner Concils schickte Papst Eugen den Cardinal Cesarini als Legaten nach Ungarn, um König Wladislaw von Ungarn und Polen zu einem großen Unternehmen gegen die Türken zu bewegen. Auf sein Betreiben beschloß jetzt der ungarische Landtag zu Ofen an Pfingsten 1443 die Heerfahrt gegen die Osmanen, und im Juli desselben Jahres vereinigten sich Ungarn, Polen, Serbier, Wlachen und Deutsche zu einem mächtigen Kreuzzuge. Der Held Hunyades siegte wieder in zwei großen Schlachten bei Nissa und Jalovaz und erstürmte noch am Vorabende des Christtags die Pässe des Hämus. Der herannahende Winter hinderte die weitere Verfolgung des Feindes; doch fand Sultan Murad für gut, Frieden anzubieten. So kam im Juli 1444 zu Szegedin ein zehnjähriger Friede zu Stande, worauf der Sultan die drückende Krone niederlegte und die Regierung seinem erst 14jährigen Sohne Mohammed übertrug. Kaum war dieß geschehen, so kamen von Cardinal Franz Condolmieri, dem Neffen Eugens IV. und Oberadmiral der verbündeten christlichen Flotte im Hellespont, sowie vom griechischen Kaiser Johann Paläologus Schreiben an den König von Ungarn, des Inhalts, die Karamanen (ein dem Sultan unterworfenes, kriegerisches Volk Asiens) seien wieder im Aufstand, und der vielleicht nie wiederkehrende Augenblick, die Macht der Türken in Europa zu vernichten, sei gekommen. Zugleich stellte Cardinal Julian vor, der Friede von Szegedin sei nicht verbindlich, weil König Wladislaw ihn ohne Zustimmung seiner Bundesgenossen, des Papstes, des Herzogs von Burgund und der Republiken Venedig und Genua, abgeschlossen habe; wenn aber der König von Ungarn doch Gewissensscrupel habe, jenen Frieden zu brechen, so befreie er ihn davon kraft apostolischer Auctorität. — Durch Julians Beredsamkeit besiegt, brachen jetzt die Ungarn den eben geschlossenen Frieden, und selbst Hunyades, der dessen Urheber gewesen, war für Erneuerung des Krieges unter so günstigen Umständen begeistert. Der Erfolg war leider sehr unglücklich. Murad übernahm wieder selbst die Regierung, schloß mit den Karamanen schnell Frieden und eilte mit einem großen Heere gen Europa. Die christliche Flotte, welche der Papst zusammengebracht hatte, stand am Hellespont, um ihm den Uebergang zu versperren; aber genuesische Schiffer ließen sich bestechen und führten das türkische Heer, um einen Ducaten für den Mann, über den Bosporus. So stand Murad unerwartet schnell, ehe das ungarische Heer gehörige Verstärkung erhalten, diesem mit viermal überlegener Macht bei Varna entgegen. Am 10. November 1444 kam es hier zur entscheidenden Schlacht. Hunyad commandirte mit aller Trefflichkeit, und zweimal schon neigte sich der Sieg auf Seite der Christen; da rannte der Ungarkönig Wladislaw, zu feurigen Muthes, während des dritten Treffens in die Reihe der Janitscharen, sein Pferd wurde am Fuße verwundet und stürzte; dem unglücklichen Fürsten aber hieb ein alter Janitschar eilends den Kopf ab und steckte ihn als Trophäe auf eine Lanze. Von da an sank der Muth des christlichen Heeres, und nicht einmal Hunyad konnte ihn aufrecht erhalten, so daß sich nach und nach Alles in ordnungslose Flucht auflöste. Unter den Gefallenen war außer den Bischöfen von Erlau und Großwardein auch Cardinal Cesarini, und zwar soll er von einem Christen, einem Wlachen, der den Fliehenden über die Donau schiffen sollte, aus Habsucht erschlagen worden sein (Aegid. Charlier, De morte Juliani Caesarini in Baluzii Miscell. III, und Tüb. Quartalschr. 1848, 209). — Schriften von Julian existiren nicht, außer mehreren, theilweise oben angedeuteten amtlichen Reden und Schreiben aus der Zeit seiner Thätigkeit als Legat und Synodalmitglied; diese finden sich in den Conciliennacten. Sein Leben beschrieb der Florentiner Vespasiano, Rom 1763. — Außer Julian gab es noch mehrere berühmte Männer aus der Familie Cesarini, besonders den Cardinal Alexander Cesarini, der unter Leo X. und seinen Nachfolgern der Kirche und der Wissenschaft viele Dienste leistete. Er starb 1542. — Um ein Jahrhundert jünger war Virginius Cesarini, schon in seiner Jugend so gelehrt, daß ihn Bellarmin mit Pico von Mirandola verglich. Er starb, erst 30 Jahre alt, im J. 1624. (Vgl. Favoriti, Vita Virg. Caesarini Romani, Urbani VII. cubiculo praefecti, jurisconsulti, philosophi et poetae maximi, Romae s. a.) [v. Hefele.]

Cesena, s. Michael von Cesena.

Ceslaus, der selige, Dominicaner des 13. Jahrhunderts, war ein Verwandter oder nach Andern ein Bruder des hl. Hyacinthus, gehörte zu dem gräflichen Geschlechte Kontski von Odrowans und wurde 1180 zu Kamin im Bisthum Breslau geboren. In Paris und Bologna studirte er Theologie und Rechtswissenschaft und wurde darauf von seinem Oheim, Bischof Ivo von Krakau, zum Canonicus an der dortigen Domkirche, sowie zum Custos an der Kirche von Sandomir ernannt. In diesen Stellungen verwandte er seinen weitreichenden Einfluß zum Schutze des Rechtes und zur Unterstützung der Armen und Bedrängten, so daß er in jenen trüben Zeiten bürgerlichen Zwistes als Poloniae gentis et ecclesiae quasi quoddam numen et in dubiis columen gepriesen wurde. Gegen das Jahr 1220 begleitet er mit Hyacinth seinen Bischof nach Rom; diese Reise bezeichnet den Wendepunkt seines Lebens. Dort lernte er den hl. Dominicus kennen, war Zeuge seiner Wundermacht und seines heiligen Wandels und bat mit Hyacinth um die Aufnahme in den Orden; beiden reichte dann Dominicus in St. Sabina auf dem Aventin das Ordensgewand. Ceslaus drang so in den Geist seines Meisters ein, daß er als omnibus numeris absolutus filius beatissimi Patris Dominici erschien. Nach vollendetem Noviziat kehrten Ceslaus und Hyacinth in ihre nordische Heimat zurück; unterwegs gründeten sie zu Friesach in Kärnten das erste Dominicanerkloster Deutschlands. Hierauf wandte sich Ceslaus nach der Böhmenhauptstadt Prag, während Hyacinth nach Polen zog. In Prag wurde ihm die Clemenskirche und ein großes Kloster für hundert Religiosen überwiesen, und Bischof Peregrin von Prag trat selber als Mönch ein. Auch ein Kloster für Dominicanerinnen konnte Ceslaus in Prag gründen. Von hier begab sich der heilige Ordensmann im J. 1226 nach Breslau, wo ihm Bischof Laurentius die Kirche des hl. Adalbert und ein bedeutendes Grundstück zum Bau eines Klosters übergab. Ceslaus durchwanderte nun als Prediger des göttlichen Wortes ganz Schlesien zu Fuß; den Tag widmete er der apostolischen Arbeit, den größten Theil der Nacht, gleich seinem Lehrer Dominicus, dem Gebet. Die hl. Hedwig erkor ihn zu ihrem Gewissensrath. Der selige Jordanus, General des Dominicanerordens, ernannte ihn zum Provinzial von Böhmen und Polen, und in dieser Ordensprovinz entstanden auf seine Anregung zahlreiche Klöster seines Ordens. Als im J. 1241 die Tataren Polen und Schlesien mit Feuer und Schwert verwüsteten, befreite Ceslaus (pie creditum est, sagt das Dominicaner-Brevier) durch sein Gebet die Stadt Breslau wunderbarer Weise von der Belagerung. Er starb daselbst im Hause seines Ordens im J. 1242; seine Gebeine ruhen in der St. Adalbertskirche. Bald begann die Verehrung des Seligen; Papst Clemens XI. bestätigte sie durch Breve vom 6. September 1713 und gestattete dem Dominicanerorden, das Fest des seligen Ceslaus als duplex minus zu begehen; Pius IX. hat es für die Diöcese Breslau zu einem duplex majus erhoben. Es wird am 18., resp. 16. Juli begangen. (Vgl. Boll. Julii IV, 182; Leben des seligen Ceslaus, von einem Breslauer Priester, Regensburg 1862.)

Cessatio a divinis ist die Einstellung des Gottesdienstes in einer Kirche, namentlich die Unterlassung des öffentlichen Chorgebetes und aller feierlichen Functionen in Dom-, Collegiat- und Klosterkirchen. Dieselbe tritt 1. ohne Weiteres (ipso jure) ein in Folge der Execration oder der Pollution der Kirche (s. d. Art. Entweihung), und zwar bei letzterer erst von dem Moment der factischen oder juridischen Notorietät der bewirkenden Ursache. Die Gottesdiensteinstellung muß nach Constatirung der Execration oder Pollution durch den jeweiligen Rector ecclesiae sofort erfolgen. Nur in zweifelhaften Fällen ist der Bescheid der kirchlichen Oberbehörde abzuwarten, an welche man sich auch behufs der Reconciliation der entweihten Kirche zu wenden hat.

Die Einstellung des Gottesdienstes an Dom-, Collegiat- und Klosterkirchen kann aber auch 2. von den Capiteln an denselben beschlossen werden, sei es aus Anlaß von Unbilden, welche der Kirche oder deren Dienern zugefügt wurden, oder wegen Vorenthaltung von Leistungen, welche denselben gebühren. Soll jedoch diese Cessatio a divinis von der Person, gegen welche sie gerichtet ist, beachtet werden, so muß diese a. einen hinreichenden und offenkundigen Anlaß (causa rationabilis et manifesta) hierzu gegeben und b. nach Vorhalt dieses rechtsgiltigen Anlasses in einer ihm zugestellten authentischen Urkunde die entsprechende Genugthuung hierfür verweigert haben; überdieß muß c. die Cessatio in einer Plenarsitzung des Capitels, zu der alle Capitularen zu berufen sind, beschlossen worden sein, und es sind d. beide Theile verpflichtet, innerhalb Monatsfrist (falls nicht inzwischen eine Aussöhnung erfolgt ist) ihren Streit dem apostolischen Stuhle zur endgiltigen Entscheidung zu unterbreiten (c. 13, X. de off. Jud. ord. 1, 31; c. 2 und besonders c. 8 eod. tit. in VI.). Wie aus diesen Erschwerungen erhellt, ist die canonische Gesetzgebung der Cessatio a divinis kirchlicher Corporationen im Allgemeinen nicht günstig, will jedoch deren Anwendung denselben nicht gänzlich untersagen, weil sie unter Umständen das einzige Mittel sein kann, um sich für erlittene Unbilden Genugthuung zu verschaffen (c. 1 de sent. excomm. 5, 10 in Clem.: quia ipsos unico lumine ad repellendas injurias eis factas privare nolumus nec debemus). Unter strenger Strafandrohung ist aber durch das zweite Concil von Lyon (c. 2 de off. Ordin. 1, 16 in VI.) als verabscheuungswürdiger Unfug verboten, Crucifixe, Reliquien und Heiligenbilder gleichsam zur Verschärfung der Gottesdiensteinstellung aus der Kirche zu entfernen und an abgelegenen Orten unter Gesträuch und Dorngestrüpp zu verbergen.

Unter dieser Einschränkung, sowie mit der Beschränkung darauf, daß das Glockengeläute und die Kirchenmusik verstummt, das Chorgebet der Canoniker, überhaupt jeder feierliche, nicht aber der einfache (z. B. Celebrirung von stillen Messen) Gottesdienst eingestellt und die Innenwände der Kirche in Trauer gehüllt werden, ist die Cessatio a divinis auch nach der geltenden Kirchendisciplin noch zulässig. Insbesondere ist diese mildere Form der Cessatio, Kirchentrauer genannt, auch in unserer Zeit noch mit Nutzen anwendbar als Ausdruck der tiefsten Entrüstung und des größten Schmerzes über eine von Seite der öffentlichen Gewalt an der Kirche, deren Rechten oder Dienern verübten Gewaltthat, für welche auf dem ordentlichen Rechtswege eine Abhilfe oder Sühne nicht erlangt werden kann. Das jüngste Beispiel dieser Art gab das Metropolitancapitel Gnesen-Posen nach der auf Befehl der preußischen Staatsregierung erfolgten Gefangennehmung des Erzbischofs Martin von Dunin (s. d. Art.). Obwohl dem Interdicte sehr ähnlich, unterscheidet sich die Cessatio a divinis wesentlich von demselben und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Natur als ihrer Rechtsfolgen. Vor Allem ist dieselbe weder eine Censur, noch eine kirchliche Strafe im strengen Sinne des Wortes, sondern eine aus Gründen des öffentlichen Wohles verhängte kirchliche Verwaltungsmaßregel. Eine genaue Betrachtung sämmtlicher Stellen des Corpus jur. can. über die Cessatio a divinis läßt dieselbe (von der ipso jure eintretenden abgesehen) erscheinen als einen in außerordentlichen Fällen den Capiteln an Dom-, Collegiat- oder Klosterkirchen zustehenden Act der Nothwehr gegenüber einer, sei es vom Kirchenobern oder einer andern öffentlichen Person (cujuscunque dignitatis, praeeminentiae, conditionis aut status existat c. 8 cit. in VI.), an kirchlichen Personen oder Rechten verübten Gewaltthat. Hieraus ergibt sich 1. daß die Verletzung der Cessatio zwar strenge geahndet wird, aber nicht, wie die Verletzung des Interdictes, die Irregularität nach sich zieht (c. 18 de sent. excomm. 5, 11 in VI. und c. 1 de sent. excomm., suspens. et interd. 5, 10 in Clem.); 2. daß gegen eine von einer kirchlichen Corporation beschlossene Cessatio keine Appellation im Instanzenzug zulässig ist, sondern nur der beiden Theilen unter Strafe der sonstigen Nichtbeachtung derselben gesetzlich vorgeschriebene Recurs an den apostolischen Stuhl offen bleibt (c. 8 de off. Ord. 1, 16 in VI., wodurch dem c. 1, X de off. Jud. ord. 1, 31 derogirt wird); 3. daß ein Bischof oder Klosteroberer wohl zur Verhängung des Interdicts, nicht aber der Cessatio a divinis über die erwähnten Kirchen befugt ist, sondern nur zur Abgabe der auctoritativen Erklärung über das Vorhandensein der oben sub 1 erwähnten gesetzmäßigen Voraussetzungen, unter welchen die Gottesdiensteinstellung von Rechtswegen Platz greift. [(Permaneder) Diendorfer.]

Cessio bonorum ist die durch gerichtliche oder außergerichtliche Erklärung des insolventen Schuldners erfolgende Abtretung seines Vermögens zum Zwecke der Befriedigung seiner Gläubiger. Dieselbe wurde durch eine lex Julia de unione bonorum eingeführt; ihre Annahme von Seiten der Gläubigen hatte die missio in bona und die venditio bonorum zur Folge, aus deren Ertrag dann die Gläubiger in ihrer gesetzlichen Ordnung pro rata zu befriedigen waren, während der Schuldner von der Personal-Execution und der Infamie befreit wurde und das Privilegium der Competenz, d. h. des Anspruches auf Unterhalt, genoß, anderseits aber verpflichtet blieb, bei Gelangung zu besseren Vermögensverhältnissen den Rest der Schulden zu bezahlen, also für diesen Fall von der Restitutionspflicht nicht befreit wurde (S. Alphons. Theol. mor. IV, 699; III, 158; Scavini, Theol. mor. tract. 7, disp. 1, cap. 4, q. 1, n. 3; q. 2). Im canonischen Rechte wurde die Cessio bonorum aus dem römischen Rechte recipirt, und das im letzteren für die milites militiae armatae ausgesprochene Privilegium der Competenz auch auf die milites militiae coelestis, d. h. die Cleriker ausgedehnt. Hiernach konnte und mußte der Cleriker bei der Cessio bonorum regelmäßig zurückbehalten, was zum standesgemäßen Unterhalt erforderlich ist, ohne der mit derselben verbundenen Befreiung von der Schuldhaft verlustig zu gehen. Die Ausnahmefälle siehe bei Reiffenstuel, Jus. canon. univ. III, tit. 23 de solut. § 1, n. 8—12; Barbosa in c. 3 tit. de solut. (3, 23) n. 6 sqq.; Gonzalez Tellez in eund. tit. n. 16. — Die neueren Gesetzgebungen haben diese Rechtsmittel der Cessio bonorum entweder ganz aufgehoben oder modificirt; ihre Folge der Befreiung von der Personalhaft ist für das deutsche Reich durch die Aufhebung der Schuldhaft hinfällig geworden. Bezüglich des mit der Cessio bonorum verbundenen Privilegiums der Competenz s. d. Art. Privilegien des Clerus. [Heuser.]

Cessulis, de, s. Jacobus von Cessulis.

Ceteer, Cethäer, s. Cethim.

Cethim, Cetthim (spr. Kethim) ist in der Vulgata des A. T. einige Male für das hebräische כִּתִּים beibehalten, für welches Num. 24, 24. Ez. 27, 6. Dan. 11, 30 Italia oder Romani steht. Da der Name auch in der Form כִּתִּיִּים vorkommt (Is. 23, 12. Jer. 2, 10. Ez. 27, 6), so ist er als Pluralform eines nomen gentilicium aufzufassen, dessen Singularform כִּתִּי nur auf Inschriften in phönicischer Sprache erscheint und einen Bewohner von כִּת, dem griechischen Κίτιον, bedeutet. Die Cethim sind daher auf Cypern zu suchen, und nach Josephus (Antt. 1, 6, 1), sowie nach Epiphanius, der Bischof auf Cypern war (Adv. haer. 30, 25), muß wohl angenommen werden, daß unter jenem Namen die Bewohner nicht bloß der einen Stadt, sondern der ganzen Insel verstanden werden. Auf dieser hatte sich den erhaltenen Nachrichten gemäß anfänglich eine phönicische, also chamitische Bevölkerung niedergelassen, so daß die כִּתִּים wohl

für identisch mit den Gen. 10, 15 als Chamiten bezeichneten חִתִּים oder Hethäern (s. d. Art.) gehalten werden könnten. Wirklich wird auf cyprischen Münzen der einheimische Name für Citium bald כת, bald חת geschrieben (Gesen. Thes. s. h. v.); zehn cyprische Könige, welche dem assyrischen König Sargon und dessen Nachfolgern tributpflichtig waren, werden von diesen zu den כתים gerechnet, „welche am Meere und mitten in demselben wohnten" (Schrader, Keilinschr. und A. T. 354); endlich wird auch in der Vulgata Ez. 16, 3. 45 der Name חִתִּים mit Cethaei übersetzt. Nun aber ist nach Gen. 10, 4 der so benannte Volksstamm ein Sohn Javans, d. h. griechischer Nationalität. Zur Erklärung dieser Angabe muß die Thatsache dienen, daß zu den älteren phönicischen Bewohnern auf Cypern sich sehr bald eine griechische Einwanderung gesellte und mit denselben zu Einem Volk verschmolz. Daß hierbei die früheren Ankömmlinge ihre äußere Selbständigkeit an die Griechen verloren, ist für die Zeit um 700 v. Chr. aus assyrischen Tributlisten zu sehen, auf welchen sämmtliche cyprische Könige ihrem Namen gemäß Griechen sind, auch wenn sie über Städte mit phönicischem Namen herrschen (Schrader a. a. O. 356); die Nachricht in der mosaischen Völkertafel aber scheint darauf hinzudeuten, daß eine solche Verschiebung schon in viel früherer Zeit vollzogen war. Dagegen blieb, wie Aehnliches in der Geschichte vielfach zu beobachten ist, die Sprache der unterlegenen Bevölkerung noch lange die Landessprache, so daß die ältern Inschriften aus Cypern, namentlich die zu Larnaka auf der Stelle des alten Citium gefundenen, phönicisch abgefaßt sind, und daß erst auf den jüngeren ein äolischer Dialekt in eigenthümlichen Schriftzeichen auftritt. Aus dieser Verbindung des chamitischen und des japhetitischen Elementes würden sich die angeführten Thatsachen, soweit sie Cypern selbst betreffen, wohl erklären lassen. Das Land der Cethim war nun aber seiner Lage nach für die semitischen Bewohner Vorderasiens der zunächst liegende Repräsentant der hellenischen oder überhaupt japhetitischen Bevölkerung im Westen; daraus ist zu erklären, daß der Name Cethim die weitergehende Bedeutung erhalten hat, welche schon in den oben bezeichneten Uebersetzungen der Vulgata angedeutet ist. Es sind also Jer. 2, 10 unter insulae Cethim, wie Gen. 10, 5 unter insulae gentium, die sämmtlichen Länder am Mittelmeer zu verstehen, und selbst der macedonische König als Repräsentant des Griechenthums kommt 1 Mach. 1, 1 de terra Cethim oder ist 8, 5 Ceteorum rex, τῶν Κιτιέων βασιλεύς. (Vgl. außer den angeführten Quellen noch Kiepert, Lehrb. der alten Geogr. 132; Fürst, Handwörterb. I, 639. 640.) [Kaulen.]

Cetura (קְטוּרָה, spr. Ketura), zweite rechtmäßige Gattin Abrahams, die aber, vermuthlich weil sie unfreien Standes gewesen war, mit Agar die Benennung concubina theilt (Gen. 25, 1. 4. 6. 1 Par. 1, 32. 33). [Kaulen.]

Cevenols, s. Camisarden.

Ceylon, s. Indien.

Chabor, s. Habor.

Chabul (כָּבוּל), Name für den District von zwanzig galiläischen Städten, welchen der tyrische König Hiram von Salomon als Entgelt für geliefertes Baumaterial erhielt; der Name soll Hirams Unzufriedenheit mit der empfangenen Vergütung ausdrücken (3 Kön. 9, 13), kann aber etymologisch nicht mit Sicherheit erklärt werden. (Vgl. Böttger, Topogr.-histor. Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus, Leipzig 1879, 83.) [Kaulen.]

Chacon (Ciaconius, Ciaconus), Alfons, O. Praed., gebürtig aus Baëza in Spanien, gestorben wahrscheinlich 1602, ist am meisten durch seine Geschichte der Päpste und Cardinäle bekannt. Er trat in den Dominicanerorden und wurde Prior des Thomasklosters zu Sevilla; in der freien Zeit war Geschichte seine Lieblingsbeschäftigung. Unter Gregor XIII. fungirte er als Pönitentiar an der Kirche S. Maria Maggiore zu Rom, wo ihn zugleich in der günstigen Lage unaufhörlich schriftstellerische Arbeiten, besonders historische, in Anspruch nahmen. Seine Werke, sowohl die gedruckten als die nur handschriftlich bekannten, zählt Quétif im zweiten Bande seiner Scriptores ord. Praed. auf. Sie sind außer dem Hauptwerke über die Päpste für die Gegenwart von geringerer Wichtigkeit. Der in seiner Zeit sehr geachtete Gelehrte erlebte nicht den vollständigen Druck der Papstgeschichte. Das genannte Werk erschien, zuletzt unter Aufsicht von Franz Cabrera Morales (und mit dessen Ergänzungen), in zwei Foliobänden zu Rom 1601 und 1602 unter dem Titel: Vitae et res gestae summorum pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium ab initio nascentis ecclesiae ad Clementem VIII. Besser als diese erste Ausgabe ist die zweite von Andreas Vittorelli unter Herbeiziehung anderer Gelehrten, wie Ferdinand Ughelli und Lucas Wadding, veranstaltete: Vitae etc., 2 voll. fol., Romae 1630. Macht sich auch noch in der dritten, bis zum Jahre 1667 reichenden und von dem Jesuiten August Oldoinus hergestellten Edition (Vitae etc. ad quattuor tomos ingenti ubique rerum accessione productae, Romae 1677) wiederum ein großer Fortschritt bemerkbar, so kann man doch nicht sagen, daß das Werk selbst in dieser Gestalt den Forderungen der Kritik entspreche. Das reiche und sonst mit gutem theologischem Urtheil gegebene Material verlangt immerhin bedeutende Sichtung. Noch in Oldoins Ausgabe werden z. B. die pseudoisidorischen Decretalen als ächt verwendet. Einen besondern Werth geben allen drei Ausgaben die zahlreichen Abbildungen, jedoch mehr die von Monumenten als die nur angeblich getreuen von Päpsten. Ein ganz selbständiges Werk bilden die chronologisch an Ciaconius-Oldoin sich anschließenden Vitae Rom. Pontiff. et Cardd. von M. Guarnacci (Romae 1751, zwei Foliobände), welche die

Zeit von 1670—1740 behandeln. (Vgl. außer Quétif (s. oben) Nicolaus Antonius, Bibl. nova hisp. I, 18 und Hurter, Nomenclator I, 391.) [H. Grisar, S. J.]

Chacon, Petrus, Theologe und Historiker wie der Vorige, aber nicht dessen Bruder, wie man ihn wohl bezeichnet liest, war aus Toledo gebürtig und starb 1581 zu Rom. Seine Wirksamkeit fällt zum besten Theile in das Pontificat Gregors XIII., der ihn nicht bloß wegen seiner ganz hervorragenden Begabung für geschichtliche und philologische Kritik zur Herstellung des Textes der heiligen Schrift, der Kirchenväter und des canonischen Rechtsbuches verwendete, sondern auch bei der Verbesserung des Kalenders heranzog. Er übertraf seinen Namensgenossen an Gediegenheit der Leistungen, die freilich ein engeres Gebiet umfassen. Im J. 1582 erschienen ohne seinen Namen zu Rom seine Annotationes in Joh. Cassiani opera. Die übrigen Annotationes des bescheidenen Gelehrten machten nach seinem Tode Andere in ihren Werken zum Gemeingute, so diejenigen zu Arnobius adversus gentes und zum Octavius des Minucius Felix, zwei tüchtige Arbeiten, Fulvius Ursinus in seinen Ausgaben beider Schriftsteller (Rom 1583); die zu Tertullian Latinus Latinius (Rom 1584); die zu Isidors von Sevilla Etymologien Joh. Grial in seiner Ausgabe der Isidorischen Schriften (Madrid 1599). (Vgl. Bibliotheca hisp. nova II, 179; Michael a S. Josepho, Bibliographia crit. III, 444; Hurter, Nomenclator I, 206.) [H. Grisar, S. J.]

Chajjug, Ibn, s. Jehuda ben David ben Chajjug.

Chalanne (Calne, כַּלְנֵה), uralte Stadt in Babylonien (Gen. 10, 10. Amos 6, 2), vom hl. Hieronymus und den spätern Targumin nach bloßer Vermuthung mit Ctesiphon identificirt, aber bis jetzt nicht wieder aufgefunden. Daß sie mit Calano (Js. 10, 9) identisch sei, ist dem Zusammenhang dieser Stelle nach ein Irrthum. [Kaulen.]

Chalcedon, Stadt in der Kirchenprovinz Bithynien an der asiatischen Küste des Bosporus, gegenüber von Constantinopel, ist in der Kirchengeschichte berühmt geworden durch das im J. 451 gegen Eutyches, den Urheber der monophysitischen Häresie, abgehaltene vierte allgemeine Concil. Eutyches, Archimandrit eines Klosters in der Nähe von Constantinopel, hatte nämlich die Irrlehren des Nestorius von der Zweiheit der Personen und der Naturen in Christo mit so unvorsichtigem Eifer bekämpft, daß er in den entgegengesetzten Irrthum verfiel. Er hob in der Vereinigung zu einer Person auch die Zweiheit der Naturen auf und lehrte nur Eine Natur, indem er behauptete, daß die menschliche Natur in Christo von der göttlichen, als der unendlich erhabeneren, gänzlich absorbirt worden, wie ein Tropfen Wein vom unermeßlichen Ocean absorbirt werde. Diese Irrlehre war auf einer Particularsynode zu Constantinopel (Nov. 448) verworfen worden, Papst Leo d. Gr. hatte das Urtheil genehmigt (21. Mai 449), Kaiser Theodosius II. hatte die Acten richtig befunden. Eutyches aber benützte die Rivalität und persönlich feindliche Gesinnung des Patriarchen Dioscurus von Alexandrien gegen Flavianus, Patriarchen zu Constantinopel, um das Urtheil annulliren zu lassen. Wirklich sprach Dioscurus im J. 449 auf der berüchtigten Räubersynode zu Ephesus (s. d. Art.) mit Hilfe bewaffneter Soldaten und fanatisirter Mönche Eutyches frei und verhängte über Flavian und andere rechtgläubige Bischöfe die Absetzung. Flavian selbst, der an den Papst und an eine in Italien abzuhaltende Synode appellirte, wurde durch die Mönche des Barsumas (s. d. Art.) so mißhandelt, daß er bald darauf starb. Nun bewirkte Dioscurus die Erhebung des ihm ergebenen Anatolius auf den Patriarchenstuhl; die meisten Bischöfe beugten sich der herrschenden Partei, und die ganze orientalische Kirche kam in die größte Verwirrung. Da trat Papst Leo als Retter auf. Er vernichtete auf einer römischen Synode die Beschlüsse des Räuberconcils und forderte, da Kaiser Theodosius II. in die Abhaltung eines neuen Concils nicht einwilligte, von allen Bischöfen die Unterzeichnung der Epistola dogmatica, welche er gegen die Lehre des Eutyches schon vor der Räubersynode an Flavian gerichtet hatte. Als nun nach dem schnellen Tode des Theodosius (28. Juli 450) unter der Regierung der glaubenstreuen Pulcheria und ihres Gemahles Marcian ein völliger Umschwung im Oriente eintrat, die entsetzten Bischöfe restituirt wurden, und die Glaubensentscheidung des Papstes allenthalben Annahme fand, schien die Berufung einer neuen Synode unnöthig, ja gefährlich. Da jedoch Marcian vor Ankunft des päpstlichen Abmahnungsschreibens bereits am 17. Mai 451 eine Synode ausgeschrieben hatte, trat Leo dieser Anordnung bei und sandte mehrere Legaten. Unter dem Vorsitze des vom Papste dazu bevollmächtigten Bischofes Paschasinus von Lilybäum wurde am 8. November 451 das vierte allgemeine Concil in der Kirche der hl. Euphemia zu Chalcedon eröffnet. Es erschienen 630 Väter, fast ausschließlich morgenländische Bischöfe, indem das Abendland eben zu dieser Zeit von den einbrechenden nordischen Völkern überschwemmt wurde; in 16 Sitzungen wurde über die Häresie des Eutyches und die damit zusammenhängenden Personalangelegenheiten entschieden, alle Beschlüsse des Ephesinischen Concils annullirt, Dioscurus ausgestoßen und verschiedene Disciplinarbestimmungen erlassen. Hinsichtlich der Lehrbestimmungen nahm die Synode das Normalschreiben des Papstes Leo I. an Flavianus als treuen Ausdruck des Glaubens der Kirche feierlich an und gab ihm so den Charakter einer allgemeinen Lehrentscheidung der Kirche. In diesem Schreiben hatte Leo mit bewunderungswürdiger, unnachahmlicher Klarheit und Präcision den Glauben der Kirche gegenüber den beiden Irrlehren (des Eutyches und Nestorius) ausgespro-

chen: Qui verus est Deus, idem verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis: et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recessit, ita caro naturam nostri generis non reliquit. Als dieses Schreiben in der zweiten Sitzung vorgelesen worden, riefen die Väter alle in freudiger Zustimmung: Das ist der Väter Glaube, das der Glaube der Apostel: so glauben wir Alle; der hl. Petrus hat durch Leo's Mund gesprochen; fromm und wahr hat Leo geredet u. s. w. Das Glaubensbekenntniß, welches in der fünften Sitzung aufgestellt wurde, basirte darum bis auf die neue Formel der hypostatischen Einheit (μία ὑπόστασις) ganz auf dem päpstlichen Schreiben. Das Symbolum lautet in Kürze gefaßt also: Christus, der Sohn Gottes und Menschensohn, vereinigt in sich die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche; nicht geschieden, getrennt in zwei Personen, und auch nicht vermischt zu Einer Natur, sondern hypostatisch vereinigt, ohne Veränderung der einen oder andern der beiden Naturen, beide in ihren beiderseitigen Eigenthümlichkeiten bewahrend; wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, Gott von Ewigkeit, unverändert, und wahrhaft Mensch geworden in der Zeit.

Unter den Disciplinargesetzen dieser Synode hat der 28. Canon eine besondere Celebrität erlangt, weil er die bisherigen Rechte der alten Patriarchalsitze verletzte, wiederholte und energische Protestationen des großen Papstes Leo herbeiführte und fortwährend von der Aufnahme in die kirchliche Gesetzgebung abgewiesen worden ist. Die bisherige Rangordnung der Patriarchalsitze war nämlich die gewesen, daß der von Rom die erste Stelle einnahm; dann folgte Alexandrien, dann Antiochien; zu Nicäa (325) war, aus Ehrfurcht vor der heiligen Stadt Jerusalem, auch dem dortigen Bischofe der Ehrentitel Patriarch zuerkannt worden. Zu Chalcedon aber hatte Anatolius von Constantinopel in Abwesenheit der päpstlichen Legaten die griechischen Bischöfe zu bereden gewußt, daß sie dem Sitze von Constantinopel, wegen des politischen Ranges dieser Stadt als kaiserlicher Residenz, die Stelle unmittelbar nach dem römischen anwiesen, sonach den zu Alexandrien und zu Antiochien je um eine Stelle zurückdrängten. Sie fußten dabei auf der ganz falschen und das nachherige griechische Schisma schon im Keime in sich enthaltenden Voraussetzung, daß dem Bischofe von Rom, Papst Leo, der Vorrang wegen des politischen Ranges dieser Stadt durch die Väter eingeräumt worden sei, und daß also nun, da Constantinopel kaiserliche Residenz geworden, dem dortigen Sitze die zweite Stelle eingeräumt werden solle. Hiergegen protestirten die Legaten sofort. Papst Leo bekämpfte in vielen Briefen an die Bischöfe der Synode, an Anatolius, an die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, den Kaiser und die Kaiserin diese Verletzung der uralten Rechte der übrigen Patriarchen mit eben solcher juristischen Schärfe und tiefwissenschaftlichen Gründlichkeit, wie er mit wissenschaftlich-dogmatischer Genauigkeit die beiden Häresien abgewiesen hatte. Nebst diesem Streite führte die Synode zu Chalcedon und ihre Entscheidungen noch für lange Zeit, namentlich an den Patriarchalsitzen Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, Erörterungen und Zwistigkeiten herbei. Schon damals gab es im Oriente viele Mönche, und diese übten bei Clerus und Volk in kirchlichen und bürgerlichen Angelegenheiten großen Einfluß aus. Als besonders eifrige Verehrer der seligen Jungfrau hatten dieselben für ihren Standesgenossen Eutyches und seine monophysitische Lehre Partei genommen, hielten die Gegner derselben für Nestorianer und erklärten demnach die Entscheidungen der Synode zu Chalcedon für Verrath an dem Glauben. Es kam dazu, daß mit Rücksicht auf die Gewaltthätigkeit und die Verbrechen, mit welchen die Mönche auf der Räubersynode für Eutyches eingeschritten waren, die Väter zu Chalcedon in ihrem vierten Canon die Anmaßungen der Mönche gerügt, sie unter Aufsicht und Jurisdiction der Bischöfe zurückgewiesen und ihnen jede Einmischung in weltliche und kirchliche Angelegenheiten strenge untersagt hatten. Von diesen Mönchen nun wurden Kämpfe und ärgerliche Auftritte gegen die Lehrentscheidungen der Chalcedonischen Synode und die Vertreter derselben zu Alexandrien, Antiochien und Jerusalem aufgeregt und unterhalten, die erst nach mehreren vergeblichen Vermittlungsversuchen verschiedener Kaiser unter Papst Hormisdas und Kaiser Justinian I. (518) mit allgemeiner Anerkennung jener Synode endigten. Die Acten der Synode sind mitgetheilt in Mansi, Conc. VI et VII und Harduin II; einige weitere bei Ballerini, Opp. S. Leonis M. I, 1491 sq.; II, 1223 sq.; III, 213 sq. 548. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 388 ff.; über Berufung und Präsidium der Synode vgl. Moy's Archiv f. K.-R. II, H. 9 u. 10.) [Marx.]

Chaldäa, s. Babylon.

Chaldäer (כַּשְׂדִּים, Χαλδαῖοι) heißen im A. T. ursprünglich die Bewohner des eigentlichen Chaldäa, d. h. derjenigen Landschaft, welche nordwestlich vom Zusammenfluß des Euphrats und des Tigris liegt und sonst in der Schrift Sennaar heißt. Eine uralte Stadt dieses Landes führt deßwegen in der Bibel immer den Namen „Ur der Chaldäer" (Gen. 11, 28. 31; 15, 7; hebr. Neh. 9, 7). Da von hier aus Abraham nach Paläſtina zog, konnte der Ammoniter Achior auf seinem Standpunkt von den Israeliten sagen: Populus iste ex progenie Chaldaeorum est (Judith 5, 6). Eine Verwandtschaft besteht nun

allerdings zwischen Israeliten und Casdim oder Chaldäern, weil letztere, ohne deßwegen mit dem Terachiten Cased (כֶּשֶׂד) zusammenzuhangen, jedenfalls semitischen Ursprungs waren. Der Name derselben (כַּשְׂדִּי) ward von den Schriftstellern des A. T. als hebräisches Gentilicium behandelt und mit der einheimischen Pluralendung versehen (כַּשְׂדִּים, Ez. 23, 14. 2 Chron. 16, 37 auch כַּשְׂדִּיִּים); allein er ist anderen Ursprunges und zeigt diejenige Form, welche er in der akkadischen Sprache der ältesten Bewohner Babyloniens trug (Cas-dî). Das Bewußtsein von diesem fremdsprachigen Charakter zeigt sich noch spät beim Gebrauche des Namens, insofern er auch als Bezeichnung des Landes in der Form כַּשְׂדִּימָה (Ez. 11, 24; 23, 16) und in den Verbindungen בַּת כַּשְׂדִּים (Is. 47, 1), וְהָיְתָה כַשְׂדִּים (Jer. 50, 10), יֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים (Jer. 51, 24. 35) vorkommt. Auf den assyrischen Inschriften erscheint derselbe Name nach leicht erklärlichem Lautwechsel in der Form Caldi, Caldu, Plur. Caldiai (Χαλδαῖοι); unter dieser Benennung ward das Volk, der geschichtlichen Entwicklung zufolge, im Abendlande bekannt. Die Träger dieses Namens nun zeichneten sich durch zweierlei Eigenthümlichkeiten aus. Einerseits waren die Chaldäer thatkräftig, wild und zu weit aussehenden Unternehmungen geneigt; andererseits verlegten sie sich auf die Pflege der Wissenschaften, namentlich der Sternkunde und Sterndeutung. Diese merkwürdige Verbindung von ganz verschiedenen Eigenschaften ist vermuthlich so zu erklären, daß die Chaldäer als Ankömmlinge dem Einfluß einer vorgefundenen Cultur unterlagen, ohne ihren nationalen Charakter zu opfern. Nach den beiden angegebenen Richtungen lassen sich die Chaldäer in der heiligen Schrift verfolgen. Zuerst tritt schon Gen. 14, 1 ein „König von Sennaar" als Verbündeter bei einem Kriegszug auf, der weithin nach Westen bis an die Küstenländer des Mittelmeeres verfolgt wurde. In die nämliche Zeit verlegt der Verfasser des Buches Job (1, 17) einen räuberischen Einfall der Chaldäer, welcher in dem näher gelegenen Uz ausgeführt wurde. Solchen Thaten entspricht die Schilderung, welche Habacuc 1, 6 ff. von den Chaldäern macht: sie sind eine gens amara et velox, . . . horribilis et terribilis . . . omnes ad praedam venient. Diese Thatkraft errang ihnen in dem von verschiedenen Volksstämmen bewohnten Babylonien allmälig das Uebergewicht, so daß in einer assyrischen Inschrift des Königs Assurnasirbal vom J. 879 (Ménant, Annales des rois d'Assyrie 84) schon das babylonische Land unter dem Namen mat Caldu = Chaldäa erscheint, und daß seitdem dieser Name bei den Assyriern bleibend wird. In der heiligen Schrift adoptirt schon Isaias diesen Namen, so oft er prophetisch die letzte Zeit des babylonischen Reiches in's Auge faßt (Is. 13, 19; 23, 13; 43, 14; 47, 1 ff.; 48, 14). Als nämlich beim Tode Assurbanipals 626 v. Chr. für Babylonien die Möglichkeit eintrat, sich zu neuer Selbständigkeit zu erheben, bestieg mit Nabopolassar eine chaldäische Dynastie den Thron, und seitdem wird in der heiligen Schrift der Name Chaldäer statt des Namens Babylonien für die letzte Periode des assyrisch-babylonischen Weltreiches allein üblich. Den Uebergang bildet Baruch (6, 1), bei dem Nabuchodonosor noch „König der Babylonier" heißt; bei Jeremias, Ezechiel, Daniel gibt es zwar noch „Könige von Babylon", aber nur mehr „Chaldäer" als Angehörige seines Reiches (Jer. 21, 4 u. ö. Ez. 1, 3 u. ö. Dan. 3, 8. 48; 5, 30; 9, 1); „Babylonier" sind seitdem die Bewohner der Stadt Babel (Dan. 14, 2. 22. 27). Bei den classischen Schriftstellern ist dieser Wechsel nicht beachtet, weil bei Griechen und Römern der Name Chaldäer diejenige Bedeutung angenommen hatte, welche sich aus der oben als zweite Eigenthümlichkeit bezeichneten Geistesrichtung des Volkes ergibt. Die Chaldäer waren in dem von verschiedenen Stämmen bewohnten Babylonien die eigentlichen Träger und Pfleger derjenigen Cultur, welche oben I, 1808 als Hauptruhm dieses Landes dargestellt, und welche Dan. 1, 4 als literae et lingua Chaldaeorum bezeichnet ist. Der Name „Chaldäer" ward daher später κατ' ἐξοχήν für den priesterlichen Stand gebräuchlich, welcher sich der im Gefolge des Götterdienstes stehenden Astrologie widmete. Demgemäß erscheinen neben anderen Klassen von Zeichendeutern Dan. 2, 4 auch die „Chaldäer" unter den Weisen, welchen Nabuchodonosor seinen Traum auszulegen befiehlt, während sie ihrem priesterlichen Vorgange gemäß für Alle das Wort führen (2, 4. 10). Bei dem Sturze Babyloniens ward die eigenthümliche Kunst der Chaldäer auch den fremden Völkern bekannt, so daß diese unter dem Namen lediglich Kenner geheimer Wissenschaft, Sterndeuter und Zauberer verstanden. Herodot spricht 1, 181 von οἱ Χαλδαῖοι ἐόντες ἱρέες τούτου τοῦ θεοῦ (Διὸς Βήλου), und Diodor (2, 24) macht Erwähnung τῶν ἱερέων . . . οὓς Βαβυλώνιοι καλοῦσι Χαλδαίους. Der Werth, welchen das Heidenthum allen geheimen Kenntnissen beilegte, ward Ursache, daß babylonische Weise sich seit Alexanders Eroberung von Babel zur Ausübung ihrer Kunst auch durch's Abendland zerstreuten und begierig aufgenommen wurden, bis eine verständige Reaction an vielen Orten gegen den abergläubischen Unfug einschritt. Schon im J. 139 v. Chr. erließ der Prätor Cn. Cornelius Hispallus zu Rom den Befehl, Chaldaeos intra decimum diem abire ex Urbe atque Italia, levibus et ineptis ingeniis fallaci siderum interpretatione quaestuosam mendaciis suis caliginem injicientes. Eine Unklarheit bezüglich des Wesens und der Herkunft der Chaldäer ist lange dadurch bestehen geblieben, daß bei den griechischen Classikern Χαλδαῖοι als ein armenisches Bergvolk genannt werden (Xen. Anab. 4, 3, 4; Cyrop. 3, 1, 34. 2, 7; Strabo 12, 548). Unter diesen wären nothwendig die sonst sogenannten Karduchen, die Väter der heutigen Kurden, zu verstehen gewesen, und es hätte

demnach sicher indogermanische oder persische Chaldäer neben den babylonischen gegeben. Allein hier liegt nur eine Verwechslung vor, über welche Strabo (12, 549) Licht verbreitet, wenn er sagt: οἱ δὲ νῦν Χαλδαῖοι Χάλυβες τὸ παλαιὸν ὠνομάζοντο. Die armenischen Chalyber sind mit dem bekannteren Namen Chaldäer bezeichnet worden; die einzige Stelle bei Xenophon, an welcher Chalyber von Chaldäern unterschieden werden (Anab. 5, 5, 25), ist unächt. (Vgl. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer &c., Zeitschrift der d. morgenl. Ges. XXVII, 397 bis 401; Ders., Die Keilinschr. und das A. T. 129 ff.) [Kaulen.]

Chaldäische Christen, d. i. mit der römischen Kirche unirte Nestorianer. Die Anhänger des Nestorianismus nannten sich schon Chaldäer oder chaldäische Christen, als sie, um die Mitte des fünften Jahrhunderts aus dem römischen Reiche vertrieben, in den damals unter persischem Scepter stehenden Landschaften Mesopotamien, Chaldäa (Assyrien) und Kurdistan festen Fuß faßten (s. d. Artt. Edessa und Ibas). Da diese chaldäischen Christen der Einwirkung der abendländischen Kirche, besonders auch seit dem Ausbruche des griechischen Schisma, ferne gerückt waren, verblieben sie in der Häresie und bildeten sich ein eigenes kirchliches System unter einem Patriarchen, der zuerst in Seleucia-Ktesiphon und seit 762 in Bagdad seinen Sitz hatte (s. d. Art. Nestorianer). Erst in Folge der Kreuzzüge kam das Abendland wieder in Berührung mit dieser christlichen Secte, und von da an datiren sich die partiellen Wiedervereinigungen der Nestorianer mit der allgemeinen Kirche. Es wird zwar, nach J. Guriel, berichtet, daß schon der Patriarch Sahaduna (Joseph I.), als er 628 an den byzantinischen Hof geschickt worden war, dort katholisch geworden sei; ebenso daß Patriarch Marimme (758—762) in Folge einer Unterredung mit Orthodoxen den Nestorianismus abgeschworen habe; allein sicher ist nur, daß Papst Gregor IX. im J. 1233 und Innocenz IV. im J. 1247 den Patriarchen Jaballaha oder Iballa II. (in der Series Ep. des P. Gams heißt er Sebarjesus, ord. 26. April 1225, gest. 20. Mai 1255) als den Ersten beglückwünschten, der den katholischen Glauben angenommen (Raynald ad ann. 1247, n. 43; Wadding, Annal. III, 181). Hätten es die fanatischen Bischöfe nicht vereitelt, so wären damals sämmtliche Nestorianer dem Beispiele ihres Patriarchen gefolgt. Dem Papste leisteten auch Obedienz Machicha oder Makika II. (gest. 1266), und zwar durch den Dominicaner P. Andreas von Lonjumeau, dann Jaballaha III. (gest. 1317) durch P. Jacobus (Raynald ad ann. 1289, n. 59, und 1304, n. 23—26), während die nächstfolgenden Patriarchen sich durch die Erklärungen dieser ihrer Vorgänger nicht für gebunden erachteten und im Irrthume verharrten. Beim Unions-Concil zu Florenz, wozu auch die Nestorianer geladen waren, erschien kein Vertreter derselben; dagegen gelang es dem Erzbischof Andreas von Rhodus (Colossae) als päpstlichem Legaten, auf der Insel Cypern den nestorianischen Metropoliten Timotheus von Tarsus für die Union zu gewinnen. Timotheus versprach in der zweiten Sitzung des Lateranconcils zu Rom, in welchem das Florentinum fortgesetzt wurde (7. August 1445), die Obedienz. Der Papst verkündete dieß in einem eigenen Decrete und verbot, die Chaldäer ferner Häretiker zu nennen (Raynald. ad ann. 1445, n. 20—22). Von da an erlosch das Verlangen der Nestorianer nach einer dauernden Union mit Rom nie mehr ganz, was sich namentlich bei der Wahl eines neuen Patriarchen im J. 1551 zeigte. Damals hatte die nestorianische Kirche im ehemaligen Perserreiche nur noch einen Metropoliten, mit dessen Hilfe der Neffe des eben verstorbenen Patriarchen Simeon VII., Simeon Bar Mama, das Patriarchat, das seit 1450 in seiner Familie erblich geworden, sich angeeignet hatte. Er war aber nur denen genehm, welche am Nestorianismus zähe festhielten, und nur mit ihrer Hilfe konnte er den Patriarchenstuhl in Mosul, wohin derselbe von Bagdad verlegt worden war, besteigen. Die Bischöfe dagegen, die sämmtlich zur Union hinneigten, wählten auf einer Synode zu Mosul den Mönch Johannes Sulaka oder Siud, schickten ihn nach Rom und ließen ihn vom Papste zum Patriarchen ordiniren (9. April 1553). Zurückgekehrt nahm er seinen Sitz in Diarbekr und weihte zwei Bischöfe: Abdjesu, der sein Nachfolger im Patriarchat wurde, für Gezira, und Hormisdas oder Hermetes (Elias) für Amida. Bald darauf wurde er in den Kerker geworfen und dort auf Anstiften der unter Bar Mama stehenden Nestorianer ermordet (1555). Der Nachfolger des Patriarchen Simeon Bar Mama in Mosul, Elias V. (gest. 1602), schickte 1586 eine Gesandtschaft an Papst Sixtus V. mit einem Glaubensbekenntniß; dasselbe ward aber wegen seiner nestorianischen Fassung nicht angenommen. Die Nachfolger dieses Patriarchen in Mosul trugen alle den Namen Elias und huldigten der Irrlehre. Der Nachfolger Sulaka's (Simeon VIII.) zu Diarbekr, Abdjesu oder Ebedjesu IV., erwählt 1555, begab sich gleichfalls nach Rom, erhielt dort das Pallium (7. März 1562) und bekannte seinen Glauben durch Annahme des Trienter Concils, dessen letzter Sitzung (4. December 1563) er anwohnte. Sein Nachfolger Ahatalla (gest. 1580) unterließ es, die päpstliche Bestätigung einzuholen. In Diarbekr scheint Jaballaha V. (gest. 1606) der letzte katholische Patriarch gewesen zu sein; dafür unirte sich das neue, durch ein Schisma entstandene Patriarchat Urmia mit Rom. Erzbischof Simeon von Jelu, Seert und Salmas trennte sich nämlich 1575 vom Patriarchen Elias V. von Mosul und ließ sich zum Patriarchen von Kurdistan wählen mit dem Sitze in Urmia. Dieser Simeon IX. (al. VII.) vereinigte sich 1582 mit der römischen Kirche und erhielt mit der päpstlichen Bestätigung auch das Pallium. Er starb auf der Rückreise von Rom

zu Tripoli in Syrien 1582. Seine Nachfolger, die alle den Namen Simeon annahmen, denen aber nur der kleinste Theil der Nestorianer anhing, verlegten später ihren Sitz von Urmia nach Kochânes (Kodschanes), wo sie, von allem Verkehr mit Rom abgeschnitten, größtentheils wieder der Häresie verfielen. Katholisch blieben nur Simeon X. (VIII.), seit 1600, der am 28. Juli 1619 zu Rom Obedienz leistete; Simeon XI. (IX.), der 29. Juni 1653 an Papst Innocenz X. schrieb, daß 40 000 Familien der Chaldäer den Primat des Papstes anerkennen (Assemani, De Catholicis s. Patriarch. Chald., Rom. 1775, 229 sq. und Bibl. orient. III, 1, 622); Simeon XII. (X.), der 1658 sein Glaubensbekenntniß an die Propaganda sandte, und Simeon XIII. (XI.), der dieß um 1670 that. Von den Patriarchen der Nestorianer in den Ebenen Mosuls wurde auch der eine und andere katholisch; so Elias VI. (II.), erwählt 1591, der mit Papst Paul V. durch Briefe und Gesandte in Verbindung trat (1607 und 1610) und auf einer Synode zu Diarbekr (1.—26. März 1616) mit seinen Bischöfen den katholischen Glauben annahm. Das Verdienst dieser Wiedervereinigung gebührt dem Minoriten Fr. Thomas Obicini aus Navarra (P. Strozza, Synodalia Chald., Romae 1617, sowie dessen De Chald. dogmat. disputatio, Colon. 1617, 16 sqq.). Elias VI. starb nach 26jähriger Regierung am 26. Januar 1617 (al. erst 1628). Elias VII. oder Simeon verwarf anfangs die römische Lehre, schickte aber doch 1657 sein Glaubensbekenntniß an die Propaganda und bat um eine Kirche des chaldäischen Ritus in Rom. Sein Vicar in Mosul hatte schon 1636 das katholische Glaubensbekenntniß abgelegt (Assem. III, 1, 623). Er starb 18. Juni 1660, und sein Nachfolger Elias VIII. blieb noch in der Union mit Rom; dagegen huldigten die folgenden Patriarchen von Mosul bis 1722 wieder der Häresie. Da nunmehr beide Patriarchen wieder häretisch waren, aber durch die Thätigkeit der römischen Missionare und der katholischen Bischöfe, namentlich in der Provinz Amida, viele Nestorianer zur katholischen Kirche zurückgekehrt waren, gründete Papst Innocenz XI. am 20. Mai 1681 zu Diarbekr ein neues chaldäisches Patriarchat, dessen Oberhirten den Namen Joseph führten, und das dann mit der Unterwerfung des zu Mosul residirenden Patriarchen Elias XI. unter Rom im J. 1780 ein Ende nahm. Joseph I. (in der ganzen Reihe der II.), am 23. Juni 1681 bestätigt, resignirte 1695 und starb zu Rom 1705. Joseph II., bestätigt 18. Juni 1696, starb 1713 zu Diarbekr. Joseph III., bestätigt 26. Februar 1714, starb 1759. Joseph IV., bestätigt 24. März 1760, ließ 1767 in der Propaganda zu Rom das chaldäische Missale drucken. Um diese Zeit (1770) unterwarf sich der Patriarch Simeon von Kurdistan (Kochânes) mit seinen sechs Bischöfen und 10 000 Familien. Diese Union hatte jedoch keinen Bestand, und heute noch verharren die Nestorianer in Kurdistan und an den Ufern des Sees Urmia bei ihrem Irrthum. Durch protestantische Sendlinge, denen es nach eigenem Geständnisse nicht gelungen ist, die Nestorianer zu protestantisiren (vgl. besonders Marshall, Die christl. Missionen, Mainz 1863, II, 611 ff.), werden sie von der Union mit Rom ferngehalten. Auch die Patriarchen von Mosul traten wieder in Union mit Rom. Schon Elias Denha, erwählt 25. December 1722, schrieb 1751—1770 wiederholt an den Papst, um in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden, ebenso Elias, der letzte dieses Namens, der 29. April 1778 zu Alkosch starb. Sein Neffe Mar Hanna, geboren 1760 und von seinem Onkel 1776 zum Metropoliten von Mosul ordinirt, unterwarf sich 30. April 1778 der römischen Kirche, um sicher zum Patriarchat zu gelangen, auf das auch ein Neffe des vorigen Patriarchen, Jeshuayau (Isai), der schon früher sich Rom unterworfen, Anspruch machte. Letzterer wurde als Patriarch anerkannt; er war aber kaum von Rom aus bestätigt, so fiel er ab (Mai 1779). An seine Stelle trat nun Mar Hanna (Hormuzd oder d'Hormez), dem die meisten Orte in den Ebenen des Tigris anhingen. Da übrigens der chaldäische Patriarch Joseph IV. (Timotheus) in Diarbekr noch lebte (gest. 1828), so wurde Mar Hanna von der Propaganda nur als Administrator des Patriarchats anerkannt und erst 5. Juli 1830 als wirklicher Patriarch bestätigt. Er führte den Namen Mar Elias oder Johannes VIII., wird aber gewöhnlich Mutran oder Mar Hanna genannt. Das Pallium erhielt er erst ein Jahr vor seinem Tode, der ihn im J. 1841 zu Bagdad, in welche Stadt 1830 der Sitz des Patriarchen verlegt worden war, ereilte. Zwischen ihm und seinen Bischöfen brachen mehrfache Streitigkeiten aus, weßhalb Papst Gregor XVI. im J. 1835 und 1839 dem apostolischen Vicar von Aleppo die Visitation des chaldäischen Patriarchates übertrug (Bull. Propag. V, 127 et 174). Auch sein Nachfolger, Nicolaus Isaia de Jacobis (Mutran Zeyya), als Erzbischof von Chosrova bereits Patriarchal-Coadjutor, der im April 1840 das Pallium als Patriarch erhielt, hatte verschiedene Kämpfe zu bestehen und resignirte deßhalb schon 1847. An seine Stelle setzte der heilige Stuhl den Bischof Mar Jusef von Amadia, präconisirt 11. September 1848, der als Joseph V. Audu (Aubo) heute noch den Patriarchatus Babylonensis Chaldaeorum leitet. Ueber seinen Conflict mit dem heiligen Stuhle, der ihn sogar zum zeitweiligen Häretiker und Schismatiker machte (1870—1877), vgl. Hergenröther, K.-G. II, 1000, 2. Aufl., und besonders die Denkschrift des Dominicaners P. Duval über die chaldäischen Wirren vom 15. Mai 1876 in der Zeitschrift: Die kath. Missionen, Freiburg 1876, 209 ff. u. 221 ff. Der Patriarch steht theils unter der Propaganda, theils unter dem apostolischen Delegaten von Persien, welch letzterer namentlich das Recht hat, die Provinzen des Patriarchats zu visitiren. Seine Wahl, Leistung des Obedienzeides,

Bitte um Confirmation und Pallium, sowie um Translation, endlich die Form der Bestätigung sind ganz wie bei den anderen orientalischen Patriarchen (vgl. Allocution Pius' IX. vom 11. September 1848 in Acta Pii IX., I, 156—158). Er ernennt und consecrirt die Bischöfe. Von diesen führen vier den Titel Erzbischof, nämlich die von Amadia, Kerkuk, Sehanan und Seert; die weiteren sieben sind die von Akra, Diarbekr, Gesira, Mardin, Mosul, Salmas und Zaku. Der nicht zahlreiche und gleich den Bischöfen höchst arme Clerus (101 Personen) erhält seine Vorbildung bei einem Priester oder auch im Kloster Rabban Hormuzd (30 Meilen von Mosul) und darf vor den höheren Weihen sich giltig verheiraten. Ein zweites Kloster, St. Georg (Mar Jurgis), liegt zwei Meilen oberhalb Mosul. Die etwa 40 Mönche befolgen die Regel des hl. Antonius (Silbernagl, Kirchen des Orients 306 f.). Die Chaldäer haben die meisten Gebräuche, soweit sie nicht speciell untersagt wurden (z. B. in Beziehung auf den Taufritus, vgl. Hergenröther in Vering's Archiv für K.-R. 1862, VIII, 162 ff.), mit den nicht bekehrten Nestorianern gemein, so das gesäuerte Brod bei der Messe u. s. w. (vgl. Assem. III, 358; Mai, Nov. Coll. X, 2, 359). Die Zahl der Chaldäer, im J. 1826 noch auf 120 000 angegeben (Ubicini, Lettres sur la Turquie, Paris 1854, II, 393), ist in Folge von Krieg, Gewaltthaten der Kurden, Cholera und Hungersnoth bis 1853 auf 30 000 herabgesunken (Ami de la religion, 10. Mars 1853) und wird sich seither kaum erhöht haben, trotzdem daß manche Nestorianer-Gemeinden in die allgemeine Kirche zurückgekehrt sind. (Vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch Moroni, Dizion. IV, 5 sq. und VI, 240 sq.; Badger, Nestorians and their rituals, Lond. 1852; Ad. d'Avril, La Chaldée chrétienne in Bulletin de l'oeuvre des pélerinages en terre sainte, Paris 1862, III et IV; J. Guriel, Elementa linguae chald., quibus accedit Series Patriarcharum Chald., Romae 1860.) [Neher.]

Chaldäische Sprache und Literatur, Ausdruck des aramäischen Geisteslebens, soweit dasselbe durch Juden gepflegt worden ist (s. d. Art. Aramäisch). Die fragliche Sprache führt im Alten Testamente den allgemeinen Namen אֲרָמִית; dieser steht als Ueberschrift Dan. 2, 4; Ezra 4, 7, um anzudeuten, daß der hebräische Text von einem chaldäischen Schriftstück unterbrochen wird, und ist nur irrthümlich von den Uebersetzern (ausgenommen 1 Esdr. 4, 7 LXX) in den Text hineinconstruirt worden. Bei Dan. 2, 4 lag hierbei die Meinung zu Grunde, daß die ebendaselbst beginnende Sprache die der Chaldäer sei, deren Worte im eigenen Idiom angeführt würden. In diesem Sinne sagt der hl. Hieronymus (Praef. in Dan.) von der in Rede stehenden Sprache: Sermo chaldaicus est. Jedenfalls nach seinem Vorgang ist diese Benennung allgemein geworden. Wenn nun auch hierfür der angegebene Grund nicht zutrifft, insofern Dan. 2, 12 auch nach der Unterredung mit den Chaldäern die aramäische Sprache beibehalten wird, so ist mit dem Namen doch das Richtige getroffen. Die erste Anwendung desselben findet sich nämlich in der Septuaginta (Dan. 2, 26): ὁ βασιλεὺς εἶπε τῷ Δανιὴλ, ἐπικαλουμένῳ δὲ χαλδαϊστὶ Βαλτάσαρ. Hiermit ist nach der Etymologie wie nach dem Zusammenhang die nämliche Sprache gemeint, welche seit dem hl. Hieronymus chaldäisch heißt. Der alexandrinische Uebersetzer aber konnte zu seiner Zeit noch aus eigener Erfahrung wissen, daß diese Sprache das angestammte Idiom der Chaldäer war. Dasselbe hatte im assyrisch-babylonischen Reich erst neben dem Akkadischen, dann neben der assyrischen Schriftsprache als Umgangssprache die weiteste Anwendung. Schon Gen. 31, 47 erscheint das Chaldäische als Muttersprache Labans, der in Mesopotamien wohnte, und dessen Familie aus Chaldäa stammte. Bei der 4 Kön. 18, 26; Js. 36, 11 erzählten Begebenheit wird vorausgesetzt, daß אֲרָמִית die gewöhnliche Sprache der Assyrer ist. Gegenstände des gewöhnlichen Lebens, wie bürgerliche Contracte und Gewichtsteine, welche aus der nämlichen Zeit des assyrischen Alterthums erhalten sind, zeigen neben den keilschriftlichen Legenden Uebersetzungen in aramäischer Sprachform und altsemitischer Schrift (Rawlinson, Journ. of the Roy. As. Soc. I, 1865, 187; Schrader, Die assyr.-babyl. Keilinschr., Leipzig 1872, 167). In Babylonien selbst, als dem Hauptsitz der Chaldäer, war dieses Idiom besonders in Uebung und blieb es um so mehr, als eine chaldäische Dynastie den Thron bestieg, während das Assyrische nur als Schriftsprache beibehalten wurde. So erklärt sich, daß die Juden in der Gefangenschaft nicht das dem Hebräischen viel näher stehende Assyrische, sondern das Chaldäische als Umgangssprache annahmen. Schon Daniel gebraucht zu Babylon in einer Schrift das Chaldäische unvermittelt neben dem Hebräischen, und auch im Buche Ezra ist 4, 8 ein chaldäischer Bericht mit einem hebräischen ohne Weiteres verbunden. Diese geistige Abhängigkeit der Juden von Babylon ward nicht mit der äußeren aufgehoben; denn wenn die nachexilischen Juden auch das Hebräische noch sprachen und schrieben, so war dieß doch schon mannigfach vom Chaldäischen beeinflußt und gefärbt, und schließlich vertauschten sie ihre Muttersprache ganz mit dem Chaldäischen (s. d. Artt. Aramäisch und Samaritanische Sprache und Literatur). Zur Zeit Jesu wurde, wie die Sprachreste aus dieser Zeit im Neuen Testamente und bei Josephus zeigen, auf dem Boden von Palästina nur das Chaldäische gesprochen, obwohl man ihm für diese Periode durch ein sonderbares Mißverständniß den Namen „syrochaldäisch“ gegeben hat (Pfannkuche in Eichhorns Bibl. VIII, 365 ff.). Diese Sprachwandlung war eine Folge des Einflusses, den Babylon als Mittelpunkt des Weltverkehrs auch noch unter persischer Herrschaft ausübte. Babylonische Handelsartikel wie babylonische Weisheit wurden allent-

halben eifrig begehrt, und so blieb die Sprache Babylons das Mittel eines allgemeinern Verkehrs. Nach Ezra 4, 8; 7, 12 bedienten die persischen Könige sich ihren semitischen Unterthanen gegenüber des Chaldäischen als Kanzleisprache. Auch sonst ward im persischen Reich das Uebergewicht der chaldäischen Weltsprache so mächtig, daß schon aus der Zeit der Verbindung Babyloniens mit Persien der Ursprung des räthselhaften Idioms hergeleitet werden muß, welches unter dem Namen Huzvaresch, Pehlewi oder Chaldäopersisch als Sprache des Sassanidenreiches bekannt geworden ist (Haug, Essay on Pahlavi 128, in An old Pahlavi-Pazand Glossary, Bombay 1870). Die Seleuciden konnten wohl die Bedeutung Babylons als einer Weltstadt brechen, aber nicht die Sprache Babylons in ihrer weiten Verbreitung ausrotten. Vom persischen Meerbusen bis zum mittelländischen Meere hin behauptete das Chaldäische sich als Sprache des lebendigen Verkehrs, trotz aller Bemühungen, das Griechische an seine Stelle zu setzen. Ja seine Lebenskraft war so groß, daß auf dem Ruinenfeld von Babylon eine chaldäische Literatur erst aufblühte. Als die Juden in Palästina ihre Heimat verloren hatten, ließen sie sich immer zahlreicher in Babylon nieder, wohin die Gleichheit der Sprache und viele seit dem Exil zurückgebliebenen Stammesverwandten sie einluden. Hier suchten sie durch geistige Thätigkeit ihrer Nation eine ideale Selbständigkeit zu sichern, nachdem sie auf die äußere hatten verzichten müssen, und so entstand eine Reihe von Schriften, welche der Pflege des jüdischen Glaubens, der jüdischen Tradition und der jüdischen Weisheit dienten. Zwar versuchten die Gelehrten hierbei, die ausgestorbene hebräische Sprache wieder zu beleben; allein der Einfluß des Chaldäischen war so groß, daß auf diese Weise nur ein neues, künstliches Idiom entstand (s. d. Art. Hebräische Sprache und Literatur), und die für größere Kreise bestimmten Schriftwerke mußten immerhin chaldäisch abgefaßt werden. Es ist eine ganz einzig dastehende Thatsache, daß die chaldäische Sprache ihre Literaturperiode erst dann erlebte, als die chaldäische Nation zu leben aufhörte; freilich trägt auch diese ganze Literatur den Charakter des Absterbens oder des Erstorbenen aufgeprägt (vgl. d. Art. Babylon).

Nach allem diesem ist es natürlich, daß das Chaldäische, soweit es aus Schrifttexten bekannt ist, in sprachgeschichtlicher Hinsicht zu den am weitesten fortgeschrittenen Sprachen des semitischen Stammes gehört; es steht bereits in den ältesten erhaltenen Denkmalen auf der Neige seiner Entwickelung. In dieser Gestalt theilt das Chaldäische zunächst die Eigenthümlichkeiten aller aramäischen Sprachen. Es hat eine harte und platte Aussprache, wegen welcher bei Vergleichung mit den verwandten Sprachen oft ד statt ז, ת statt ש, ט statt ש, ע statt צ, fast immer א statt ה erscheint; die Wortformen sind arm an Vocalen; der Artikel ist durch den status emphaticus, d. h. die Endung ָא ersetzt; der Genitiv wird durch das relative דְ, der Accusativ durch לְ umschrieben; die Pluralendung ist ִין; die 3. Plur. Perf. unterscheidet in der Form beide Geschlechter; die Conjugationen bilden Passiva oder Reflexiva durch Vorsetzung von אִתְ; die Passiva haben eine Imperativform; durch Zusammensetzung des Particips mit dem Suffixum werden neue Tempusformen, durch Verbindung des Relativs דִי und der Präposition לְ mit dem Suffixum Possessiva gebildet. Sehr gering sind die Unterschiede des Chaldäischen von den übrigen aramäischen Dialecten, namentlich von dem Syrischen (vgl. Aurivillius, De lingua aramaea, Dissertt. ed. Michaelis, Goetting. 1790, 104). Schon die Septuaginta und die Vulgata übersetzen daher das biblische אֲרָמִית mit Συριστί, Syriace; der hl. Hieronymus sagt von den betreffenden Stücken in Daniel, sie seien lingua Chaldaica, quam vocant Syriacam, geschrieben (Comm. in Dan. 2, 4), und im Talmud steht ebenfalls סורסי mitunter für „chaldäisch". In neuerer Zeit hat man den beiden Idiomen jeden andern Unterschied, als die Religionsverschiedenheit der betreffenden Schriftsteller, abgesprochen. (So Fürst, Formenl. der chald. Gramm. 5 ff.) Indessen lassen sich doch als unterscheidende Merkmale des Chaldäischen bezeichnen: der fast durchgängige Gebrauch des a für syrisches o, wie elahâ für älohô, oder die Pluralendungen an und ath für on und oth; der Mangel der Diphthonge; regelmäßige Betonung der letzten Silbe, während das Syrische den Accent auf die vorletzte Silbe legt; die Bildung der Infinitive in den meisten Conjugationen durch eine Endung statt durch vorgesetztes מְ; endlich in dem 3. Sing. Imperf. das Präfixum י statt נ (vgl. Dietrich, De sermonis chaldaici proprietate, Lipsiae 1839). Freilich sind aus den späteren Perioden der chaldäischen Literatur einige Schriftstücke vorhanden, in denen mundartlich, wie es scheint, auch die dem Syrischen zugesprochenen Formen vorkommen, und hier reducirt sich die ganze Eigenthümlichkeit des Chaldäischen auf die Aussprache und auf den Gebrauch der Quadratschrift.

Das Chaldäische ist, wie alle semitischen Sprachen, zuerst mit den altsemitischen oder sogen. phönicischen Buchstaben geschrieben worden. In diesen Schriftzügen sind nur die bereits genannten kurzen Legenden auf assyrischen Gegenständen erhalten. Mit dem hebräischen Theil der Bibel wurden auch die chaldäischen Stücke des Alten Testamentes in die Quadratschrift umgeschrieben, und da alle sonstigen chaldäischen Texte von Juden herrühren, bei denen die Quadratschrift ausschließlich in Gebrauch war, so ist diese für das Chaldäische immer beibehalten worden und kann daher als besonders unterscheidendes Merkmal desselben gelten. Die Masorethen dehnten die Punctation des Bibeltextes auch über die chaldäischen Stücke aus, und nach diesem Vorgange wurde ein Theil der übrigen chaldäischen Schriften ebenfalls vocalisirt; indeß geschah dieß nur nachträglich, als die dafür

aufgestellten Grundsätze nicht mehr in ihrer ganzen Ausdehnung bekannt waren, zum Theil erst in den Druckausgaben, und die Vocalisation der chaldäischen Texte ist daher sehr unregelmäßig und schwankend.

Das erste Denkmal chaldäischer Sprache ist das einzige Wort Gen. 31, 47, womit Laban das hebräische Gilead übersetzt. Der Zeit nach würden als die frühesten chaldäischen Schriftwerke die Bücher Judith und Tobias zu nennen sein, von welchen der hl. Hieronymus aus eigener Anschauung bezeugt, daß sie chaldaeo sermone conscripti waren (Praeff. in Tob. et in librum Judith). Von beiden sind die Originalien längst verloren; ganz unerwartet aber ist in neuester Zeit der Urtext des Buches Tobias abgekürzt in einem Codex der Bodlejaner Bibliothek aufgetaucht und veröffentlicht worden (Neubauer, The Book of Tobit, a Chaldee text etc., Oxford 1878; Bickell, Zeitschr. für kath. Theol. II, Innsbruck 1878, 216 f.). In der Reihe der chaldäischen Texte folgt dann der Vers Jer. 10, 11, den der Prophet den Juden in den Mund legt, wenn sie den Chaldäern gegenüberständen. Weiter sind die Stücke Esra 4, 8 bis 6, 18; 7, 12—26 und Daniel 2, 4 bis 7, 28 in chaldäischer Sprache verfaßt; dieselben zeigen unter allen größeren Texten die relativ älteste Gestaltung der Sprache, haben sich aber vom Einfluß des Hebräischen naturgemäß weniger rein bewahrt als die späteren Literaturwerke (vgl. Hirt, De Chaldaismo biblico, Jenae 1751). Hiernach sind sieben Zaubersprüche oder Exorcismen zu nennen, welche von Layard auf dem Boden des alten Babylon, im Tell Amran, gefunden worden sind und nach eingestreuten hebräischen Wörtern, wie Sela, Hallelujah, Amen, von Juden herrühren. Sie sind in eigenthümlichen Schriftzügen, welche aus der altsemitischen in die Quadratschrift übergehen, im Innern von halbflachen Thongefäßen angebracht und zeigen, wie sich chaldäischer Aberglaube mit jüdischen Lehren amalgamirt hat (abgebildet und übersetzt bei Layard, Discoveries, London 1853, 509; vgl. Levy, Zeitschrift der D. M. G. IX, 465). Eine eigentliche chaldäische Literatur beginnt mit dem Aufhören der jüdischen Selbständigkeit einerseits in den für Ungebildete bestimmten paraphrasirenden Bibelübersetzungen, den sog. Targumin (s. d. Art.), andererseits in den Arbeiten der jüdischen Gelehrten zur Commentirung der traditionellen Gesetzesüberlieferung, welche in der Mischna (s. d. Art.) vorlag. Beiden Richtungen gemeinsam ist die immer wachsende Aufnahme von Fremdwörtern, welche mit der Zerstreuung der Juden in alle Länder gleichen Schritt hält. Dagegen ist in den Targumin der grammatische Charakter der Sprache viel reiner bewahrt als im Talmud. Erstere sind trotz aller morgen- und abendländischen Lehnwörter, welche darin Platz gefunden haben, durchaus chaldäische Schriftwerke; die Bestandtheile des Talmud aber sind von dem Bestreben, das Hebräische nicht aussterben zu lassen, so sehr beeinflußt, daß in demselben vielfach eine förmliche Mischsprache, welche weder chaldäisch noch hebräisch ist, vorliegt. Die Denkmäler der chaldäischen Literatur zerfallen demnach in zwei Klassen. Zur ersten Klasse gehören das Targum von Onkelos zum Pentateuch und das von Jonathan ben Uziel zu den Propheten, die Targumin zu den Hagiographen und das Targum des Pseudojonathan nebst dem von Jerusalem zum Pentateuch, der chaldäische Text der deuterocanonischen Stücke in Esther, endlich die Reste einer chaldäischen Uebersetzung und Erweiterung des Buches Sirach (nachgewiesen bei Delitzsch, Zur Gesch. d. jüd. Poesie, Leipz. 1836, 20, abgedr. bei Fürst, Perlenschnüre [s. u.] 23); hierzu kommt eine ausnahmsweise mit syrischen Buchstaben geschriebene, aus dem achten Jahrhundert stammende christliche Bibelübersetzung, von welcher die Evangelien und die Psalmen bekannt geworden sind (s. Kaulen, Einl. 107). Zur zweiten Klasse gehört die auf dem Boden von Babylonien entstandene Gemara (s. d. Art. Talmud) fast vollständig, die Gemara von Jerusalem aber nur zum Theil. Auch die unter dem Namen Midraschim oder Rabboth (s. d. Art. Midrasch) bekannten Commentare zur heiligen Schrift, deren Abfassung in der talmudischen Periode beginnt, sind theilweise chaldäisch geschrieben oder enthalten chaldäische Abschnitte. Der schon angeführte merkwürdige Text des Buches Tobias ist als Episode in einem alten Midrasch zum Pentateuch eingeschoben; auch aus späterer Zeit gibt es selbständige chaldäische Darstellungen der Geschichte von Tobias, Judith und Daniel. Außerdem sind in den liturgischen Büchern der späteren Juden eine Anzahl von chaldäisch geschriebenen Gebeten, Sprüchen und Gedichten erhalten, welche theils noch in alter Zeit von chaldäisch redenden Juden, theils später mit Nachbildung der alten Sprachform verfaßt sind. (Nachweise über die gesammte Literatur dieser zweiten Klasse siehe bei Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, Leipzig 1832, 35 ff.; Delitzsch a. a. O. 35, 136, XXII, und nebst einer Sammlung von Texten bei Fürst, Perlenschnüre aramäischer Gnomen und Lieder, Leipzig 1836.) An die künstlichen Nachbildungen der alten Dichtung schließt sich ein kabbalistisches Buch in chaldäischer Sprache, der Sohar (s. d. Art.), dessen Ursprung im Dunkel liegt, bei dem aber jedenfalls die chaldäische Sprache als todtes Idiom künstlich verwendet worden ist.

Die grammatische Bearbeitung des Chaldäischen begann im Abendlande schon bald, nachdem die ersten Texte in dieser Sprache veröffentlicht waren. Die erste Ausgabe des Targum von Onkelos erschien 1482 zu Bologna; ihr folgte 1527 zu Basel: Grammatica et Lexicon chaldaicum von Seb. Münster; 1571 die Instit. linguarum hebr. et chald. ed. Mart. Martinez, Salmant.; 1597 Petri Martinii Gramm. Chaldaea, quatenus ab Hebraeo differt, Rupellae. Aus dem 17. Jahrhundert ist besonders hervor-

zuheben: Jo. Buxtorfi (fil.) Lexicon Chaldaicum et Syriacum, Basileae 1622; Ej. Gramm. Chald. et Syr., Basil. (1615) 1650; Ej. Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum, Basil. 1639, neuerdings herausgegeben von Fischer und Gelbe, Leipzig 1866—1874; J. Plantavitii Thesaurus Synonymicus Hebraeus, Chaldaicus, Rabbinicus, Lodovae 1644; Chr. Cellarii Chaldaismus s. Grammatica nova linguae Chaldaicae, Cizae 1685; H. Opitii Chaldaismus targum., talm., rabb. Ed. III, Kilonii 1696; Car. Schaaf, Opus aramaeum, compl. Gramm. chald., syr. etc., Lugd. Bat. 1686; aus dem 18. Jahrhundert: J. Dav. Michaëlis Grammat. chald., Goett. 1771; aus der letzten Zeit: Jul. Fürst, Lehrgebäude der aramäischen Idiome, 1. Theil, Formenlehre der chald. Gramm., Leipzig 1835; Winer, Gramm. des bibl. und targum. Chaldaismus, 2. Aufl., Leipzig 1842, die eigentlich classische Grammatik der Sprache, welche in der dritten, von B. Fischer, Leipzig 1882, besorgten Ausgabe keine Verbesserung erfahren hat; Petermann, Brevis Ling. Chald. Gramm. etc., Carolsruhae 1872; Luzzatto, Gramm. der bibl.-chald. Sprache und des Idioms des Talmud, herausgeg. von Krüger, Breslau 1873 (nach einem ital. Original, auch engl. von Goldammer, New-York 1877); Levy, Chald. Wörterb. über die Targumim und einen großen Theil des rabbin. Schriftthums, 2 Bde., Leipzig 1866—1868; Ders., Neuhebr. und chald. Wörterb. über die Talmudim und Midraschim, Leipzig 1877 ff.; Turpie, A Manual of the Chaldee language, London 1879; David, Grammaire de la langue araméenne selon les deux dialectes syr. et chald., Paris 1881; Merx, Bemerkungen über die Vocalisation der Targumin, Abhandl. des Berl. intern. Orient. Congresses, Berlin 1882. Chrestomathien, fast sämmtlich mit Glossarien versehen, gibt es von H. v. d. Hardt, Helmst. 1714; G. L. Bauer, Nürnb. und Altdorf 1792; Jahn, Wien 1800; Grimm, Lemgo 1801; Winer, Leipzig 1825, 2. Aufl. von Fürst, ebend. 1864; Kärle, Wien 1857; classisch ist: Beelen, Chrestom. rabbin. et chald., 3 voll., Lovanii 1841. Weitere Nachweise s. bei Winer 11, Petermann 80. (Vgl. Nagel, De lingua Aramaea, Altdorf. 1739; Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache und Schrift, Leipzig 1815; Hirzel, De Chaldaismi biblici origine et auctoritate critica, Lips. 1830; Renan, Hist. des langues Sémitiques, Paris 1855 [u. ö.] 2, 1, 5; 3, 1, 1—3.)

Der Ausdruck „chaldäisch" wurde früher auch wohl im Abendlande für „syrisch" gebraucht und wird so noch mitunter in Italien angewendet. So gab Mercier 1560 zu Paris Tabulae in grammaticam linguae chaldaeae, quae et syriaca dicitur, heraus, und hiernach erschien von Drusius 1602 zu Franeker eine syrische Sprachlehre unter dem Titel: Grammatica chaldaica; 1634 ein Alphabetum chaldaicum antiquum Estranghelo dictum zu Rom in der Propaganda. Derselbe Gebrauch zeigt sich bei Guriel, Elementa linguae Chaldaicae, quibus accedit series patriarcharum Chaldaeorum, Roma 1860.

Auch das Aethiopische oder Geez wurde von Potken (s. d. Art.) unter dem Namen Lingua Chaldaea in Europa eingeführt und behielt diesen Namen während des ganzen 16. Jahrhunderts. Das erste Buch war Psalterium Chaldaeum ed. Potken, nebst Syllabarium liter. Chaldaearum und Cant. cantic. chald., Rom. 1513. [Kaulen.]

Chale (כֶּלַח, Χαλάχ), im A. T. eine der vier Städte, welche später zu der Großstadt Nineveh zusammenflossen (Gen. 10, 11. 12). Dieselbe ward nach assyrischen Berichten von Salmanassar (I.) zur Residenz erhoben und ausgebaut. Später verfiel sie, wahrscheinlich bei den Ueberfällen der Babylonier; neues Ansehen erhielt sie erst unter Assurnasirhabal, der sie im neunten Jahrhundert zum zweiten Mal als Residenz wählte. Nach Layards Untersuchungen war Chale das heutige Nimrud, die Südstadt von Nineveh. Die Ruinen von Assurnasirhabals Wohnstätte sind unter dem Namen Nordwestpalast bekannt; auf der nämlichen Terrasse mit diesem bauten spätere Könige weitere Paläste, und auch der biblische Tiglat-Pilesar residirte hier in dem sogen. Centralpalast. (Vgl. Schrader, Die Keilinschr. und das A. T. 96 ff.) [Kaulen.]

Challoner, Richard, apostolischer Vicar von Südengland, bedeutender Controversist, wurde am 29. September 1691 zu Lewes in Sussex von protestantischen Eltern geboren. Jung verlor er seinen Vater; die unbemittelte Mutter brachte ihn unter das Obdach einer adeligen Familie in Warkworth. Hier bemerkte der berühmte katholische Apologet John Gother (gest. 1704) die Talente des Knaben und bewirkte dessen Aufnahme im englischen College zu Douay. Richard machte glänzende Studien, namentlich in der griechischen Literatur, die er sein Leben lang mit Vorliebe pflegte. Zugleich aber wirkte der religiöse Unterricht und das fromme Beispiel der Umgebung, daß er als zwanzigjähriger Jüngling das katholische Glaubensbekenntniß ablegte. Er empfing nach Vollendung der Studien die Priesterweihe und übernahm eine Professur der Philosophie, später der Theologie am College, bis er 1730 in die englische Mission berufen wurde. In London erlangte er bald den Ruf eines gelehrten, demüthigen und heiligmäßigen Priesters. Sein Bischof, Benjamin Petre, wählte ihn zum Coadjutor und weihte ihn 1741 zum Titularbischofe von Debra. Diese Würde vermehrte seinen Seeleneifer, und specielle, schmerzlich empfundene Bedürfnisse spornten ihn zu einer umfassenden literarischen Thätigkeit, die wiederholt seine Freiheit und sein Leben bedrohte. Noch bestanden die berüchtigten Pönalgesetze, und Challoner, der inzwischen (1758) apostolischer Vicar im Londoner Bezirk geworden war, mußte sich längere Zeit verborgen halten, als in Folge einer Denunciation die ka-

tholischen Kapellen geschlossen und der Gottesdienst verboten wurde. Auf's Neue gerieth er in Lebensgefahr, als der verhetzte Pöbel im Mai 1780 die katholischen Häuser mit Mord, Brand und Plünderung heimsuchte (No Popery). Muth und Gottvertrauen verließ ihn auch in den schlimmen Tagen nicht, aber die Sorge um seine Heerde beschleunigte sein Ende. Er starb am 12. Januar 1781. — Challoner hinterließ über 40 Druckschriften religiösen Inhaltes. Die wichtigsten sind: Britannia sancta, 2 vols., 1745, Legenden der Heiligen aus der altbritischen Kirche; Memoirs of Missionary Priest and other Catholics, 2 vols., 1741, 2. ed. Manchester 1803, deutsch 2 Bde., Paderborn 1852, eine Geschichte der Opfer, welche während der englischen Katholikenverfolgung von 1577—1688 fielen. Von den ascetischen Werken sind am weitesten bekannt geworden: Considerations upon Christian Truths and Christ. Duties, digested into Meditations for every day in the year, 2 vols., Derby 1843, unter dem Titel „Betrachtungen" öfter in's Deutsche übersetzt: Berlin 1848, Münster 6. Aufl. 1873, Regensburg, Manz, 3. Aufl. 1875, Regensburg, Pustet, 1879; Garden of the Soul, deutsch Aachen 1851; The City of God, 1760. Auch besorgte er 1749—1750 eine sehr gerühmte sprachliche Verbesserung der Bibelübersetzung, welche für die englischen Katholiken zu Douay erschienen war. Das Hauptgebiet Challoner's war aber die Polemik: Grounds of the old Religion; Unerring Authority of the Catholic Church; Spirit of dissenting teachers; A Caveat against Methodism, etc. Gegen Conyers Middleton in Cambridge, der in einem Briefe aus Rom die katholische Religion als Erneuerung des alten Heidenthums dargestellt hatte, erschien: The Catholic Christian instructed in the Sacraments, Sacrifices and Ceremonies of the Church. (Vgl. J. Barnard, Life of R. Challoner, Lond. 1784; Räß, Convertiten IX, 171 ff.) [Wandinger.]

Chalmers, Thomas, berühmter presbyterianischer Prediger in Schottland, wurde am 17. März 1780 in East-Anstruther geboren und studirte auf der Universität in St. Andrews neben der Theologie mit Vorliebe Mathematik und Naturwissenschaften. Als Prediger huldigte er bis zum J. 1810 dem vulgären Rationalismus, wandte sich aber von da in Folge einer längeren Krankheit und eingehenderer Studien über das Christenthum einer positiv gläubigen Richtung zu. Im J. 1815 wurde er Prediger in Glasgow, 1823 Professor der Moralphilosophie in St. Andrews und 1828 Professor der Theologie in Edinburg. Großen Beifall fanden sieben Predigten, die er im J. 1817 über das Verhältniß der Bibel zur modernen Astronomie hielt. In der Kaufmannswelt von Glasgow suchte er durch eine Reihe von Predigten: „über die Anwendung des Christenthums auf die commerciellen und gewöhnlichen Geschäfte des Lebens" christlichen Sinn zu wecken und zu beleben. Sein ganz besonderes Augenmerk aber richtete er auf die massenhafte, arme Fabrikbevölkerung in Glasgow, und vertrat hier den herrschenden Ansichten gegenüber die richtige Anschauung, daß mit der staatlichen und bürgerlichen Armensteuer und Armenpflege sehr wenig gethan sei, daß vielmehr nur durch eine wohlorganisirte kirchliche Armenpflege, durch das freie Walten der christlichen Liebe und Wohlthätigkeit, durch persönliche Einwirkung der besser situirten auf die ärmeren Klassen, durch gute christliche Schulen, durch Förderung des Kirchenbesuches und Hebung des religiösen und sittlichen Lebens der armen Fabrikbevölkerung den materiellen und sittlichen Uebelständen des Pauperismus erfolgreich entgegengewirkt werden könne. In diesem Sinne veröffentlichte Chalmers sowohl als Prediger in Glasgow, wie auch später als Professor vom Jahre 1821—1841 mehrere Schriften. Eine derselben ist auch in deutscher Bearbeitung erschienen unter dem Titel: Die kirchliche Armenpflege, nach dem Englischen des Dr. Thomas Chalmers, bearbeitet von O. v. Gerlach, Berlin 1847. Gleichfalls in deutscher Bearbeitung erschien auch die Schrift, welche Chalmers für die Bridgewater-Bücher (s. d. Art. Bridgewater) verfaßte; ebenso wurde in's Deutsche übersetzt seine Schrift The evidence and authority of the Christian revelation (Edinburg 1817; deutsch von Oster, Frankfurt 1834; nach der zwölften Auflage des Originals von Reinecke, Rinteln 1841). Eine stehende Klage Dr. Chalmers' war, daß namentlich in den großen Städten Schottlands die Pfarreien zu ausgedehnt und volkreich, und daß überhaupt die Zahl der Kirchen und Pfarreien in Schottland viel zu klein sei. Seiner mächtigen Anregung gelang es, daß während der Jahre 1834—1841 306 000 Pfund Sterling durch freiwillige Sammlungen zusammengebracht und damit 205 neue Kirchen errichtet wurden. Was die Parteistellung Dr. Chalmers' innerhalb der schottischen Kirche betrifft, so war er das geistige Haupt der „evangelischen" gegenüber der „moderatistischen" Partei. Gleich den Männern der „moderatistischen" Partei war aber auch er seiner eigentlichen und ursprünglichen Anschauung nach für die Verbindung der schottischen Kirche mit dem Staate, indem er glaubte, daß eine solche Verbindung im Interesse sowohl der Kirche als des Staates liege. Von diesem Standpunkte aus stellte er auch die Forderung, daß der Staat der schottischen Kirche die noch fehlenden Mittel zur Errichtung einer ausreichenden Zahl von Kirchen und Pfarreien bewilligen solle. Diese Forderung, für welche Chalmers namentlich auch in einer Reihe von Vorträgen vom 25. April bis 12. Mai 1838 in London eintrat, stieß jedoch bei den schottischen und englischen Dissenters, sowie bei der Regierung und dem Parlamente auf lebhaften Widerspruch und hatte überhaupt die ganze auf Trennung von Kirche und Staat abzielende „voluntaryistische" Bewegung der damaligen Zeit gegen sich. Wie Dr. Chalmers

einerseits für die Verbindung der Kirche mit dem Staate war, so war er doch auch andererseits als ächter schottischer Presbyterianer sehr entschieden für die Selbständigkeit der schottischen Kirche in allen kirchlichen Dingen und gegen unberechtigte und dem kirchlichen Leben schädliche Eingriffe in dieselben. Er war deßhalb auch ein Gegner der absolutistischen Art und Weise, in welcher die reichen Grundbesitzer und die Krone bei Besetzung der Pfarreien vielfach das Patronatsrecht übten, und nahm auf der General-Assembly der schottischen Kirche im J. 1834 einen regen Antheil an der Beschlußfassung der sog. Veto-Acte, wodurch den Gemeinden wiederum im Sinne des alten schottischen Presbyterianismus ein Verwerfungsrecht der ihnen vom Patron präsentirten Geistlichen eingeräumt wurde. Die bürgerlichen Gerichtshöfe erkannten jedoch die Veto-Acte, die auf der General-Assembly im Mai 1835 zu einem ständigen Gesetze der schottischen Kirche erhoben wurde, nicht an und drängten in einer Reihe von Fällen, unter offenbaren Eingriffen in die kirchliche Jurisdiction, den Gemeinden die von denselben verworfenen Geistlichen auf. In Folge dessen entstanden sehr heftige Kämpfe zwischen der Majorität der General-Assembly und der Staatsgewalt, und ebenso auch im Schooße der schottischen Kirche selbst zwischen der „evangelischen Partei", die sich in diesem Kampfe als die Partei der „Non-intrusionisten" bezeichnete, und den „Moderates", die von vornherein gegen die Veto-Acte waren, und die sich nun auch die staatlichen Intrusionen gefallen lassen wollten. Das Ende dieser Kämpfe war, daß bei der Eröffnung der General-Assembly am 18. Mai 1843 200 „Non-intrusionisten" unter Protest die Versammlung verließen und sich unter dem Vorsitze Dr. Chalmers' als erste Assembly der „Freien Kirche von Schottland" constituirten. Die neugegründete Kirche, die in Dogma und Verfassung ganz auf dem Boden der alten schottischen Kirche stehen blieb, entfaltete eine staunenswerthe Thätigkeit und Opferwilligkeit und schuf mit Hilfe freiwilliger Beiträge rasch einen vollständigen kirchlichen Organismus mit neuen Kirchen, Schulen und Pfarreien und sonstigen kirchlichen Anstalten. Bereits im October 1843 hatten sich 479 Geistliche und ungefähr ebenso viele Gemeinden der „Freien Kirche" angeschlossen; im J. 1847 belief sich die Zahl der Kirchen, welche erbaut oder noch im Bau begriffen waren, auf 725; im J. 1860 zählte die „Freie Kirche" 805 vollständig organisirte Gemeinden und 900 Kirchen. Die freiwilligen Beiträge, welche vom J. 1843—1851 für die „Freie Kirche" geleistet wurden, belaufen sich auf nicht weniger als 2 475 616 Pfund Sterling. Gegenwärtig gehört der „Freien Kirche", wie Kurtz (Lehrbuch der Kirchengeschichte, siebente Auflage, 410) im J. 1874 schreibt, die große Masse des Volkes an, während die alte Landeskirche mehr in der wohlhabenden Mittelklasse vertreten bleibt. In demselben J. 1843, in welchem die „Disruption" der alten schottischen Nationalkirche eintrat und Dr. Chalmers sich an die Spitze der neuen „Freien Kirche" stellte, ging auch von ihm die Anregung zur Gründung der Evangelical Alliance aus (s. d. Art. Allianz, evangelische). Während der letzten Jahre seines Lebens stand Chalmers, der im J. 1843 seine Professur an der Universität Edinburg niedergelegt hatte, als Rector dem von der „Freien Kirche" gegründeten theologischen Colleg in Edinburg vor. Als solcher starb er in Morningside bei Edinburg am 31. Mai 1847. Chalmers ist weder als Theolog noch als Philosoph von Bedeutung, und eigentliche Gelehrsamkeit oder große Gedankentiefe sind bei ihm nicht zu suchen. Dagegen war er ein Mann von oft sehr richtigen praktischen Ideen, von rastloser Thätigkeit und kühnem Unternehmungsgeiste und von einer großen rednerischen und schriftstellerischen Begabung. Als Schriftsteller war er sehr fruchtbar und vielseitig. Seine Schriften sind theologischen, philosophischen, apologetischen, moralischen, homiletischen, nationalökonomischen, kirchlich-socialen und kirchenpolitischen Inhalts. Die erste Sammlung derselben erschien in den J. 1836—1840 in Glasgow in 25 Duodezbänden unter dem Titel: Thomas Chalmers's Original Works. Eine weitere Sammlung, die seine hinterlassenen Schriften umfaßt, erschien in den J. 1848—1849 in London in neun Kleinoctavbänden unter dem Titel: Thomas Chalmers's Posthumous Works. — Literatur: Sydow, Die schottische Kirchenfrage, Potsdam 1845, 390; W. Hanna, Memoirs of the Life and Writings of Thomas Chalmers, Edinburgh 1849—1852, 4 Vol.; Julius Köstlin, Die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältniß zum Staat, von der Reformation bis auf die Gegenwart, Hamburg und Gotha 1852, 338—394. [Hundhausen.]

Châlons-sur-Marne (Catalaunum), ein sehr alter Bischofssitz in der Champagne (Depart. Marne), Suffraganat von Rheims. Das Christenthum soll daselbst gegen Ende des dritten Jahrhunderts durch die Predigt des hl. Memmius Eingang gefunden haben. Der erste bekannte Bischof ist der hl. Domitianus um 344. Bischof Amandus wurde im Herbste 451 Zeuge der mörderischen Schlacht auf der catalaunischen Ebene, in welcher sich die Völker von der Wolga bis zum atlantischen Ozean gegenüberstanden. Daß die verbündeten Römer und Goten unter Aëtius und Theodorich die Schaaren Attila's zur Umkehr zwangen, war ein Ereigniß von welthistorischer Bedeutung. Chalons blieb Bisthum bis zum Jahre 1801, wo es in Folge des Concordates unter dem 93. Bischofe Anton Julius de Clermont Tonnerre unterdrückt wurde; doch lebte es 1823 als Suffraganat von Rheims wieder auf. Der jetzige Bischof ist Wilhelm Renatus Meignan, geb. 1817, präconisirt 1865. Die Diöcese zählt 234 000 Seelen, 24 Pfarreien, 313 Succursalen und 18 Vicariate. (Vgl. Gallia christ. IX, 857 ss.; E. de Barthélemy,

Diocèse ancien de Châlons sur Marne, Chaumont 1861; Perry, Hist. de Châlons, 2 vols., Châl. 1853.)

Châlons-sur-Saône (Cabillonum), Stadt in der Bourgogne (Dep. Saône-et-Loire), empfing gegen Ende des zweiten Jahrhunderts das Christenthum durch den hl. Marcellus (Fest 4. September). Der erste bekannte Bischof Paulus starb um 470. Mehrere Heilige (Sylvester, gest. 526, Agricola, gest. 580, Lupus um 600, Gratus um 648) zierten den bischöflichen Stuhl. Unter dem 86. Bischofe, Johann des Chilleau (gest. 1824), wurde 1801 das Bisthum, das fortwährend ein Suffraganat von Lyon gewesen war, aufgehoben (Gallia christ. IV, 860 sq.; Hugues du Tems IV, 571 ss.). Eine Synode daselbst (813) ist unter den vielen Synoden, welche während der glorreichen Regierung Karls des Großen in seinem ganzen Reiche so segensreich für wissenschaftliche und seelsorgerliche Thätigkeit des Clerus gewirkt haben, ausgezeichnet an Reichhaltigkeit und Zweckmäßigkeit ihrer Anordnungen. Dieselbe wurde von den Bischöfen der Provinz Lyon gehalten, erließ 66 Canones und ordnete in diesen die Disciplin des kirchlichen Regiments und Lebens von den höchsten Obliegenheiten der Bischöfe selbst herab bis zu der Pförtnerin des Klosters. Den Bischöfen wird eingeschärft: Studium der Schrift, der Canones, des Pastorale von Papst Gregor, Errichtung von Schulen, umsichtige Pfarrvisitationen, Unbescholtenheit des Wandels und Eintracht mit den Grafen als der ihnen entsprechenden weltlichen Behörde. Die Aebte und Mönche werden in allen Dingen auf die Vorschriften ihrer Ordensregel hingewiesen; es wird die alte Ordnung in Betreff der öffentlichen Buße, daß publica peccata auch publice gebüßt werden müßten, erneuert und Anweisung zur Verwaltung des Beichtgeschäftes gegeben; beschränkende Vorschriften über das Wallfahrten und endlich ausführliche Vorschriften über Clausur und Disciplin der Nonnenklöster schließen diese heilsamen Anordnungen. (Vgl. Concilia Galliae II, 306 sq.; Mansi XIV, 91 sq.) [Marx.]

Cham (חָם, d. h. Schwarzer), 1. einer der drei Söhne Noe's, durch deren Nachkommen die verödete Erde nach der Flut wieder bevölkert wurde. Da Cham immer in der Mitte zwischen Sem und Japhet genannt wird (Gen. 5, 31; 6, 10; 7, 13; 9, 18; 10, 1. 1 Par. 1, 4), so ist er wohl auch der mittlere an Alter; daß er der jüngste sei, ist nur irrig aus Gen. 9, 24 geschlossen worden, wo הַקָּטָן mit der Vulgata als „der jüngere" (minor) zu fassen ist. In den vier Söhnen Chams verzweigten sich die Chamiten in vier Linien: von Chus entsprangen die Völkerschaften Ost- und Südasiens, besonders Südarabiens, und (in Afrika) Aethiopiens; von Mesraim und Phut die im nordöstlichen Afrika; von Canaan die Stämme der Canaaniter (s. d. Artt.). Durch die Nachkommen Chams ist also hauptsächlich der Süden des biblischen Erdgürtels bevölkert worden. Auf den Chamiten lastet der Fluch der Knechtschaft. Ihr Stammvater hatte sich schwer versündigt, als Noe vom Weine, dessen Kraft er nicht gekannt, berauscht war und entblößt in seiner Hütte lag (Gen. 9, 21—22). Während seine beiden Brüder zum Lohn für die hierbei bewiesene Pietät und Züchtigkeit den Segen des Vaters empfingen, wurde über Cham der Fluch ausgesprochen (Gen. 9, 25—27). Die prophetischen Worte Noe's über die Geschicke seiner Nachkommen gingen treulich in Erfüllung. Während die Semiten Träger der Verheißungen wurden und die Japhetiten nach weiter Ausbreitung in deren Rechte eingetreten sind, schmachten Chams Nachkommen in Sklaverei, sind am tiefsten in Barbarei versunken und sind der Wahrheit des Evangeliums am schwersten zugänglich. In biblischer Zeit offenbarten sich solche Folgen besonders an den Canaaniten, deren Stammvater ganz ausdrücklich verflucht worden, weil in diesem Sohne Chams die böse Natur des Vaters sich am treuesten abspiegelte (nach alter jüdischer Sage soll Canaan sich an der Sünde des Vaters betheiligt haben). Die Canaaniten versanken bei äußerer Cultur in die Knechtschaft des greulichsten Götzendienstes, bei welchem Menschenopfer und Unzucht eine Hauptrolle spielten; zur Strafe wurden sie fast ganz ausgerottet. — 2. Dichterischer Name Aegyptens (Ps. 77, 51; 104, 23. 27; 105, 22). Bei dieser Bezeichnung dachten die alten Hebräer wohl zunächst an Cham; in Wirklichkeit lehnt sich jedoch dieser Ausdruck an den einheimischen Namen an. Die Aegypter nannten nämlich selbst ihre Heimat nach der dunklen Farbe des vom Nil abgelagerten fruchtbaren Bodens in den älteren Sprachformen Kam, in den jüngeren Keme, Kemi und Chemi = das Schwarzland. (Vgl. Plut., De Iside et Osiride 33; Herod. 2, 12; s. d. Art. Aegypten.) [Ecker.]

Chambery, Kirchenprovinz in Savoyen mit der Metropole Chambery und den Suffraganstühlen Annecy, S. Jean de Maurienne, Tarantaise. Savoyen (Sabaudia, Sapaudia) war zur Zeit der Römer der nördlichste Theil des Gebietes der Allobroger und gehörte zu Gallia Narbonensis. Später ward es ein Theil des burgundischen Reiches, seit dem elften Jahrhundert aber eine eigene Grafschaft, seit 1416 Herzogthum; 1798—1814 war es französische Provinz, ward dann zum Königreiche Sardinien geschlagen und ist seit 1860 wieder im Besitze Frankreichs mit 540 985 Seelen auf 10 076,35 Quadrat-Kilometer. Das Christenthum muß längstens im vierten Jahrhundert in diesen Gegenden Wurzel gefaßt haben, denn in Tarantasia erscheint schon 420 ein Bischof, ja in den nahen Städten Genf, Aosta und Grenoble gab es schon zu Ende des 4. Jahrhunderts Bischöfe. Der hl. Jacobus, ein Schüler des hl. Honorat, war 420—429 der erste Bischof von Tarantasia (Boll., Jan. II, 26). Sein Schüler und Nachfolger, der hl. Marcellinus, fixirte den bischöflichen Sitz in der Stadt Moutiers

(Mustierium, Monasterium), wo er die Cathedrale zu Ehren der Mutter Gottes und daneben eine andere (Tauf-) Kirche zu Ehren des hl. Johannes des Täufers erbaute. Ihm folgte der hl. Paschasius und dann Sanctus oder Sanctius, der 517 bei dem Concil zu Epaon (Epauna) war. Bald darnach treten auch Bischöfe von Mauriana auf: der hl. Felmasius seit 577 und der hl. Aeconius 581—602. Tarantasia, obgleich politische Metropole der Provinz Alpes Grajae und Penninae, war nur einfacher Suffraganstuhl von Vienne und erlangte erst im achten oder neunten Jahrhundert die Würde einer kirchlichen Metropole. Als solche wird es zum ersten Male erwähnt 811 (Labbé VII, 1203) mit den Suffraganaten von Sedunum (Sitten) und vom Kloster S. Mauricii, von welch letzterem nur der einzige Bischof Williharius 765 bekannt ist (Mansi XII, 675). Als weiterer Suffraganstuhl kam bald Aosta hinzu. Im J. 1792 wurde diese Kirchenprovinz ganz aufgehoben. Tarentaise blieb als Bischofssitz unterdrückt bis 1825, in welchem Jahre Leo XII. daselbst ein einfaches Bisthum unter der neuen Metropole Chambery resuscitirte. Diese ehemalige Hauptstadt des Herzogthums Savoyen wurde erst 1775 (1779) Bischofssitz und Suffraganstuhl von Lyon, indem Pius VI. die von Herzog Amadeus gestiftete und von Paul II. bestätigte Collegiatkirche la S. Chapelle zu dieser Würde erhob. Das Haupt dieser Kirche führte den Titel Decanus Sabaudiae, Dechant von Savoyen. Vor ihrer Erhebung zum Bischofssitze gehörte die Stadt Chambery zur Diöcese Grenoble, und der Bischof hatte seit Anfang des vorigen Jahrhunderts daselbst einen eigenen Generalvicar. Durch Bulle vom 20. Juli 1817 wurde dann Chambery zur Metropole erhoben, mit den Suffraganstühlen Aosta und Annecy, wozu 1825 noch S. Jean de Maurienne und Tarentaise kamen, nachdem diese 1801 unterdrückten Sitze wieder resuscitirt waren. Von diesen verlor die Metropole 1860 Aosta wieder, das, weil in Sardinien gelegen, der Metropole Turin unterstellt wurde.

1. Der erste Bischof der **Archid. Chamberiensis** war Michael Conseil, der 1793 im Kerker starb. Renat de Moustiers, seit 1803, resignirte schon 1805 und starb 1831. Irenäus Ivo Dessolles, seit 1805, wurde 1817 als erster Erzbischof promovirt, resignirte 1823 (gest. 1824). Franz Maria Bigex (1824—1827) war vorher Bischof von Pignerol. Auf Anton Martinet (1828—1839) folgte seit 1840 Alexius Billiet, der 1861 zur Cardinalswürde erhoben wurde und 1873 starb. Er schrieb Mémoires pour servir à l'histoire du Diocèse de Chambery, 1865. Es folgte Petrus Anastasius Pichenot, vorher Bischof von Tarbes; er starb 1883. Der Sprengel umfaßt das Arrondissement Chambery, sowie einige Pfarreien der Arrondissements Albertville und Annecy und hat 164 424 Seelen. Dem Erzbischof zur Seite stehen vier Generalvicare, ein Secretär, zwei Metropolitan- und drei Diöcesan-Officialen, sowie neun Titularcanoniker an der Metropole St. Franz von Sales. Das Diöcesanseminar wurde bisher von Jesuiten geleitet; die drei Knabenseminarien leiten Weltgeistliche. Pfarreien sind 18, Succursalen 153, Vicariate 47. An Regularen gab es bis 1880: Jesuiten, Kapuziner, Cistercienser, Somasker, Trappisten, Brüder der christlichen Lehre (Noviziat zu Chambery, Pensionat zu Motte-Servolex), Brüder der heiligen Familie, dann Carmeliterinnen, Visitantinerinnen, Nonnen vom heiligen Herzen, vom hl. Joseph (die letzten drei je mit Pensionat zu Chambery), Barmherzige Schwestern, Augustinerinnen und Marcellinerinnen.

2. **Annecy**, früher Sitz des Bischofs von Genf (s. d. Art.), wurde 1822 Bischofssitz. Der dritte Bischof war der als Schriftsteller bekannte Ludwig Rendu (1843—1859). Der heutige Ep. Aneciensis ist Claudius Maria Magnin seit 1861. Seinen Sprengel bildet der Canton Ugine des Arrondissement Albertville, sowie das Departement Ober-Savoyen, mit Ausnahme einiger Pfarreien der Cantone Alby und Rumilly des Arrondissement Annecy, die zum Sprengel Chambery gehören. Er hat zwei Generalvicare, zwei Secretäre und vier Officialen. Das Capitel an der Cathedrale S. Petri in vinculis zählt acht Titularcanoniker. Das Priesterseminar wie die drei Knabenseminare leiten Weltpriester. Für die 267 496 Seelen bestehen 29 Pfarreien, 270 Succursalen und 189 Vicariate. An Regularen fanden sich bis 1880: Kapuziner, Ligorianer, Missionare vom hl. Franz von Sales, Brüder von der heiligen Familie, Visitantinerinnen, Schwestern vom hl. Joseph, Barmherzige Schwestern, Kreuzschwestern, Präsentationsschwestern.

3. **S. Jean de Maurienne** (Mauriana) wurde auf folgende Weise Bischofssitz. Eine fromme Frau dieser Stadt, Namens Thekla, erhielt von Mönchen, die aus dem heiligen Lande kamen, Nachricht über die Reliquien des hl. Johannes des Täufers. Sie ruhte nicht, bis sie dieselben aufgefunden und nach Maurienne gebracht hatte. Guntram, König von Burgund, ließ dann zu Ehren dieser heiligen Reliquien eine Kirche bauen, und die Stadt erhielt den Namen Fanum S. Joannis in Mauriana. Derselbe König bewirkte dann auf einer Synode zu Chalons (579), daß diese Kirche zu einer Cathedrale in der Provinz Vienne erhoben, und daß der hl. Felmasius als erster Bischof ordinirt wurde (Hefele, Conc.-Gesch. III, 35 f.). Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts besaßen die Bischöfe mehrere Lehengüter von den Herzogen von Savoyen und führten den Titel eines Grafen. Dieser Sitz wurde 1801 aufgehoben, 1825 resuscitirt. Alexius Billiet, nachmals Erzbischof von Chambery, war 1826 bis 1840 wieder der erste Bischof. Sein Nachfolger, Franz Maria Vibert, starb 1876. Der gegenwärtige Ep. Maurianensis ist Michael Rosset. Sein Sprengel umfaßt das Arrondissement S. Jean de Maurienne, sowie einige Pfar-

reien der Arrondissements Albertville und Chambery. Er hat zwei Generalvicare, einen bischöflichen Kanzler, vier Diöcesan-Officialen, acht Titularcanoniker. Das große wie das kleine Seminar leiten Weltgeistliche. Für die 69 000 Seelen bestehen 10 Pfarreien, 76 Succursalen und 29 Vicariate. Regularen: Brüder der christlichen Schule und der heiligen Familie, Schwestern vom hl. Joseph als Unterrichts- und Hospitalschwestern.

4. Tarentaise, das schon 82 Bischöfe, darunter 57 Erzbischöfe sah, hat seit 1873 Karl Franz Turinaz als Oberhirten. Die D. Tarantasiensis umfaßt das Arrondissement Moutiers, sowie mehrere Pfarreien des Arrondissement Albertville. Der Bischof, der in Moutiers residirt, hat zwei Generalvicare, einen bischöflichen Secretär und acht Titularcanoniker an der Cathedrale St. Peter. Das große und das kleine Seminar wird von Weltpriestern geleitet. Für die 68 000 Seelen gibt es 7 Pfarreien, 79 Succursalen und 25 Vicariate. Regularen: Kapuziner, Brüder der christlichen Schule, Brüder vom heiligen Kreuz, Augustiner de l'Assomption, Schwestern vom hl. Joseph mit Mutterhaus zu Moutiers, Barmherzige Schwestern mit Centralhaus zu Albertville. (Vgl. Gallia christiana 1770, XII, 611 sqq. 700 sqq. 806 sqq.; Besson, Hist. eccl. des diocèses de Genève, Tarentaise et Maurienne, Nancy 1759; P. L. Bima, Serie cronolog. dei vescovi di Sardegna, Torin. 1842, 203—228; Gams, Ser. Epp. 828—830; La France eccl. pour 1878; Moroni, Dizion. unter den betreffenden Artikeln.) [Neher.]

Chambon, Marcellina, s. Josephitinnen.

Chamier, Daniel, einer der eifrigsten und einflußreichsten Verfechter des Calvinismus in Frankreich, besaß Gelehrsamkeit und dialektische Fertigkeit, daneben aber auch eine ungemessene Bitterkeit der katholischen Kirche gegenüber. Sein Vater, ein Rechtsgelehrter, war von der Kirche abgefallen und zum Calvinismus übergetreten; er lebte als Prediger zu Montélimart (in der Dauphiné, Departement Drôme), wo der Calvinismus frühzeitig festen Fuß gefaßt hatte. Daniel wurde 1565 geboren, studirte in Genf Theologie und wurde, nach verschiedenen andern geistlichen Stellungen, Nachfolger seines Vaters in Montélimart. Er gewann alsbald ein solches Ansehen, daß er zu den wichtigsten Religionsverhandlungen herangezogen wurde und namentlich auf die Abfassung des Edicts von Nantes einen wesentlichen Einfluß übte. Letzteres überbrachte er im J. 1598 persönlich der Synode von Montpellier. Dadurch stieg sein Ansehen immer mehr. Er präsidirte verschiedenen Synoden, versuchte noch weitere Unterhandlungen mit König Heinrich IV., war besonders bemüht, die französischen Protestanten zu einer geschlossenen Vereinigung zu bringen, wurde 1612 Pfarrer zu Montauban und zugleich Professor an der dortigen Akademie. Montauban hatte sich, nachdem es 1572 die Reformation angenommen, allmälig zu einer Art von hugenotischer Republik und Festung gestaltet, so daß sich König Ludwig XIII. zu einer Belagerung desselben genöthigt sah. Bei dieser geschah es, daß Chamier, der sich muthig auf den Wällen aufhielt, von einer Kugel tödlich verwundet wurde, am 17. October 1621. Seine Schriften sind durchgehends heftig polemisch und charakterisiren sich schon durch ihre Titel: Epistolae Jesuiticae, Genev. 1599; La confusion des disputes papistes, Genève 1600; Disputatio scholastico-theologica de oecumenico pontifice, Genev. 1601; La honte de Babylone, 1612; und besonders Panstratiae catholicae, sive Controversiarum de religione adversus pontificios corpus, im Auftrage der Synode von La Rochelle verfaßt, aber erst nach seinem Tode von seinem Sohne Adrian 1626 zum Druck befördert in vier Bänden Folio. Letzteres Werk sollte seinem Titel gemäß den gesammten Katholicismus mit voller Heeresmacht niederkämpfen. Spanheim hat einen Auszug davon verfaßt: Chamierus contractus, Genev. 1643. Ein anderes Werk, das erst vom Sohne herausgegeben wurde, ist Corpus theologicum sive Loci communes theologici. Später sind Nachkommen von Chamier nach England ausgewandert, und so erschien denn auch 1852 zu London Memoir of D. Chamier, with notices on his descendants. [Bone.]

Chamos (כְּמוֹשׁ), im A. T. die moabitische Nationalgottheit (4 Kön. 23, 13. Jer. 48, 13), welche Jer. 48, 7 schlechthin als Repräsentant der Moabiter steht, und nach welcher diese selbst Num. 21, 29. Jer. 48, 46 „Volk des Chamos" genannt werden. Chamosnadab ist daher ein gewöhnlicher Name der moabitischen Könige. Der mythologischen Vorstellung nach war Chamos identisch mit dem Moloch der Ammoniter (s. d. Art.), so daß er einmal statt desselben genannt wird (Richt. 11, 24). Auch diesem Götzen errichtete Salomon ein Heiligthum bei Jerusalem (3 Kön. 11, 7), das erst von Josias zerstört wurde (4 Kön. 23, 13). Reichen Aufschluß über die Verehrung des Chamos durch die Moabiter hat die Steininschrift des Königs Mesa (s. d. Art.) geliefert. Es ist daraus zu entnehmen, daß der moabitische Götzendienst in seinen äußern Formen viele Aehnlichkeit mit dem Jehovahdienst besaß, innerlich aber dem canaanitischen Götzendienst durchaus analog war und wie dieser in Unzucht und Menschenopfer verlief; demnach wurde Chamos auch als Beelphegor (בַּעַל פְּעוֹר) verehrt (Hier. Comm. in Is. 15, 2), den der hl. Hieronymus mit Recht dem römischen Priapus gleichstellt. Der unzüchtige Cultus, der sich an diesen Namen knüpfte, übte zu den verschiedensten Zeiten seine Macht über die Israeliten aus (Num. 25, 1 ff. Deut. 4, 3. Jos. 22, 17. Ps. 105, 28. Os. 9, 10); die moabitischen Verbrechen aber, welche (4 Kön. 3, 27. Amos 2, 1) erwähnt werden, sind jedenfalls Menschenopfer für Chamos. (Vgl. Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's, Halle 1870, 25.) [Kaulen.]

Champeaux, s. Wilhelm von Champeaux.

Chanaan, Chananiter, s. Canaan, Canaaniter.

Chanaana, Chanana (כְּנַעֲנָה, Χαναvά), 1. im A. T. Vater des Pseudopropheten Sedecias am Hofe Achabs (3 Kön. 22, 11. 24. 2 Par. 18, 10. 23). — 2. Der vierte Sohn Balans, aus dem Stamme Benjamin (1 Par. 7, 10).

Chandieu, Antoine de la Roche de, einer der einflußreichsten hugenotischen Prediger und Controversisten des 16. Jahrhunderts, war 1534 auf dem Schlosse Chabot bei Macon von angesehenen katholischen Eltern geboren, machte zu Paris seine ersten Studien und faßte dort schon durch den nachtheiligen Einfluß eines Präceptors die Hinneigung zu den neuen Irrlehren, welche sich zu verbreiten anfingen. Er machte zu Toulouse seine Rechtsstudien; hier waren unter den Studenten manche Calvinisten, die ihn noch mehr für die neue Lehre gewannen, und eine Reise nach Genf vollendete seinen Abfall von der katholischen Kirche. In Genf lernte er Calvin und Beza kennen und schloß sich ihrer Secte völlig an. Nach Paris zurückgekehrt, besuchte er fleißig die Versammlungen der Calvinisten; der Genfer Prediger Colonge bewog ihn um diese Zeit, sich von der Rechtswissenschaft zur Theologie zu wenden, und kaum zwanzig Jahre alt, erhielt er an der calvinistischen Gemeinde zu Paris eine Anstellung. Er entkam glücklich, als bei einer nächtlichen Versammlung zur Feier des Abendmahls über 150 Hugenoten verhaftet wurden, und schrieb darauf eine Apologie zur Vertheidigung dieser nächtlichen Versammlungen. Kurz darauf wurde Chandieu auch gefänglich eingezogen; allein König Anton von Navarra befreite ihn auf Drängen seiner Gemahlin Johanna, einer eifrigen Calvinistin, mit gewaffneter Hand. Chandieu war dann zu Orleans und in der Umgegend von Paris als hugenotischer Prediger thätig, kam aber bald wieder nach Paris zurück und präsidirte der Synode, welche die Hugenoten im J. 1559 dort hielten. Auf derselben wurde ein Glaubensbekenntniß entworfen, zu dem Chandieu die Vorrede schrieb, und vom Admiral Coligny dem König Heinrich II. übergeben. Nach dem Tode des letzteren erhielt Chandieu vom Hofe den Auftrag, den König Anton von Navarra zur Rückkehr nach Paris zu bestimmen, und es gelang ihm, dieselbe zu bewirken. — In Folge der Wirren, welche durch die Agitation der Hugenoten herbeigeführt wurden, war sein Leben in den folgenden Jahren sehr unruhig, indem er genöthigt war, in verschiedenen Gegenden sich aufzuhalten. Er war bei mehreren Synoden der Hugenoten zugegen; im J. 1662 präsidirte er der zu Orleans gehaltenen. Einige Zeit hielt er sich, um Ruhe zu finden, in Bern und Genf auf; in letzterer Stadt erhielt er unter den ordentlichen Ministern des Evangeliums eine Stelle. Mehrere Jahre lang blieb er dann auf Einladung des Königs Heinrich von Navarra an dessen Hofe. Er begleitete ihn auf seinen Feldzügen und war bei der Schlacht von Coutras zugegen, in der Heinrich von Navarra am 20. October 1587 einen glänzenden Sieg über den Herzog von Joyeuse erkämpfte. Da Chandieu's erschütterte Gesundheit dieses unruhige Leben indeß nicht mehr ertragen konnte, so kehrte er nach Genf zurück, übernahm aber kurz darauf noch eine von Heinrich von Navarra ihm aufgetragene Sendung an die Fürsten Deutschlands. Nach deren Beendigung verlebte er die letzten Jahre seines Lebens in Genf, indem er sich den Geschäften widmete, welche seine Stellung als Prediger mit sich brachte, und starb daselbst im Februar 1591. — Chandieu war besonders als Agitator zur Verbreitung und Befestigung des Calvinismus thätig; er schrieb indeß auch eine nicht geringe Anzahl von Controversschriften, die er meistens unter den hebräischen Pseudonymen Sadeel (champ de Dieu) und Zamariel (chant de Dieu) herausgab. Sie sind nicht von Bedeutung, da Chandieu weder in der Theologie noch im christlichen Alterthum sehr bewandert war. Er verfaßte auch eine Histoire des persécutions et des martyrs de l'église de Paris depuis l'an 1557 jusqu'au règne de Charles IX., Lyon 1563. — Seine gesammten Werke wurden 1592 zu Genf in einem Foliobande herausgegeben unter dem Titel: Antonii Sadeëlis Chandaci nobilissimi viri opera theologica. Es erschienen davon in der Folge noch drei andere Ausgaben. [Jungmann.]

Channing, Wilhelm, s. Unitarier.

Chantal, Frau v., s. Johanna.

Chapeauville, Johann, ein durch seine Pastoralwirksamkeit und Schriften über Pastoral und Landesgeschichte ausgezeichneter Theologe, war geboren zu Lüttich 5. Januar 1551, ward daselbst schon im 28. Lebensjahre Synodalexaminator, dann Pfarrer von St. Michel, Domherr, Inquisitor (1582), Großpönitentiar, Generalvicar, Erzdiacon und Propst des Capitels von St. Peter. Große Thätigkeit wendete er fast 40 Jahre hindurch den Bedürfnissen der ausgedehnten Diöcese zu und starb 11. Mai 1617. Ihm verdankt Lüttich zu großem Theile die Errichtung seines bischöflichen Seminars. Als Pfarrer widmete er sich dem Dienste der Pestkranken nicht bloß in der eigenen, sondern auch in andern Pfarreien, und schrieb darnach einen ausführlichen Tractatus de necessitate et modo ministrandi sacramenta tempore pestis, Mog. 1612, der wenigstens noch dreimal gedruckt worden ist. Das Werkchen enthält auf 212 praktische Fragen Antworten, die auch heute noch mit Nutzen zu Rathe gezogen werden können, wenn auch einige strengere nicht befolgt zu werden brauchen. Er schrieb außerdem: Tractatus de casibus reservatis, Leodii 1596 und 1603; Elucidatio scholastica Catechismi Romani, daselbst 1600 und 1603; Summa Catechismi Romani, cum epistola de taedio, quod catechistis obrepere solet, ejusque remedio, daselbst 1605. Als Geschichtschreiber veröffentlichte er eine Vita

S. Perpetui, 1601, und schrieb die Gesta Pontificum Leodiensium vom J. 1505—1613 als Fortsetzung des Werkes von Suffridus Petri (Peeters), das er nebst den Schriften neun älterer Lütticher Chronisten und einer von ihm verfaßten Abhandlung De prima et vera origine festivitatis ss. Corporis et sanguinis Domini zu einem drei Quartbände umfassenden Werke unter dem Titel Historia sacra, profana necnon politica vereinigte. Das Werk wird, nach dem Zeugnisse Fellers, wegen seines reichen Inhaltes und der kritischen Anmerkungen von den Gelehrten geschätzt. (Vgl. Hurter, Nomenclator lit. II, 428 sq. [Müllendorff, S. J.]

Charakter und Quasicharakter, theologische Ausdrücke zur Bezeichnung gewisser Wirkungen einiger Sacramente. Nach katholischer Glaubenslehre prägen die Sacramente der Taufe, der Firmung und der Priesterweihe der Seele des Empfängers ein unauslöschliches Merkmal (character indelebilis) ein, in Folge dessen sie nicht wiederholt empfangen werden können. Gegenüber den Protestanten, welche zwar die Unwiderholbarkeit der Taufe festhielten, jedoch die Einprägung eines geistigen Charakters läugneten (vgl. das Genauere bei Bellarmin, Controv. de sacram. in genere 2, 18 sqq.), hat das Concil von Trient (Sess. VII, can. 9) ausdrücklich definirt: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scil., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S. Dasselbe hatte schon früher Eugen IV. in der Instructio ad Armenos ausgesprochen, und Innocenz IV. hatte in der Decretale Majores (c. 3, X de Bapt. 3, 42) die Lehre, daß in der Taufe ein unauslöschliches Zeichen aufgedrückt werde, als eine bekannte und allgemein angenommene vorausgesetzt. Unter den Scholastikern bestanden zwar verschiedene Meinungen darüber, wie diese Lehre positiv zu begründen sei, ob der Charakter dem Wesen der Seele oder irgend einer Potenz derselben anhafte u. dgl.; aber darüber waren sie einig, daß zum Mindesten die Auctorität der Kirche die Annahme eines Charakters als einer Wirkung der genannten drei Sacramente verlange. Im patristischen Zeitalter bewies Augustinus, gestützt auf die allgemeine Ueberzeugung und Uebung des katholischen Erdkreises (De bapt. 6, 1), gegen die Donatisten, welche die zu ihnen übertretenden Katholiken wieder tauften, daß in der Taufe außer dem sichtbaren Zeichen, welches im Augenblicke vorübergeht (fit et transit, Contr. Faust. 19, 16), und der heiligmachenden Gnade, welche nur die gehörig Disponirten empfangen (De bapt. 3, 21) und welche auch diese durch jede Todsünde verlieren können, noch eine weitere Wirkung des heiligen Geistes mitgetheilt werde, in Folge welcher die Taufwirkung nicht verloren werden könne (Contr. Epist. Parm. 2, 28), sondern beständig bleibe (haeret, manet, inest etc., ib. n. 29; De bapt. 6, 14), auch in denen, welche nach der Taufe vom Glauben abfallen oder von Anfang an von den Häretikern mit der Taufe auch ihre Irrlehre angenommen haben (De bapt. 6, 14, 23; Contr. Ep. Parm. l. c.; Sermo ad Caesareens. eccl. pleb. n. 4; Contr. Crescon. 1, 30 sq. 35 sq.; In Evang. Jo. tract. 6, 16). Diese von der ethischen Disposition unabhängige und unverlierbare Wirkung nennt Augustinus constant Charakter. Mit der Taufe stellt er gerade in dieser Beziehung die Firmung (Contr. litt. Petil. 2, 239: potest esse et in hominibus pessimis) und die Priesterweihe auf gleiche Linie (Contr. Ep. Parm. 2, 28; De bapt. 1, 2).

Dieselbe Lehre findet sich auch bei den übrigen Kirchenvätern. Diese führen unter den Wirkungen der Taufe nicht nur die Nachlassung der Sünden, die Heiligung u. dgl. an, sondern auch ein „heiliges, geistiges, unauslöschbares Siegel" (σφραγὶς ἀνεπιχείρητος, Basil. Serm. in s. bapt. n. 5; σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος, ἀνεξάλειπτος εἰς τοὺς αἰῶνας, Cyr. Procatech. c. 16. 17; ἡ σωτηριώδης σφραγίς; ἡ θαυμασία; σφραγὶς πνευματικὴ καὶ σωτήριος, id. Cat. 1, 3; σφραγὶς ἐπὶ ψυχῆς, id. Cat. 17, 30; vgl. Epiph. Haer. 8, 5; signaculum spirituale, Ambr. de Spir. S. 1, 6; in corde signamur, ib.). Demnach nennen sie häufig die Taufe, wie auch die Firmung, welche gewöhnlich gleich nach der Taufe gespendet wurde, metonymisch „Siegel" (vgl. bezüglich der Taufe Clem. Rom. Ad Cor. 2, 7. 8; Hermae Past. 3 sim. 9, 6. 16. 17. 31; Tert. De spectac. 4 [Signaculum nostrum], 24 [Signaculum fidei]; Const. Ap. 2, 39. 3, 16 [σφραγὶς ἄθραυστος]; Clem. Al. Quis div. salv. 42 [σφραγὶς τοῦ Κυρίου]; Jo. Damasc. Fid. orth. 4, 9; bezüglich der Firmung: Conc. Const. I, can. 7 [σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος Ἁγίου]; Clem. Al. Strom. 2, 3; Euseb. H. E. 6, 43; Ambr. De myst. c. 7, n. 42 und [Pseudo-]Ambr. De sacram. 3, 2, n. 8). Wie Augustinus, so bezeugen auch die früheren Väter die Realität dieses Merkmals an der Seele dadurch, daß sie es mit verschiedenen körperlichen Unterscheidungszeichen vergleichen, wie z. B. mit der Beschneidung der Juden (Cypr. Testim. contra Jud. 1, 8; Optat. De schism. Donat. 5, 1; Chrysost. Hom. II in Eph. n. 2; Hom. III. in 2 Corinth. n. 7; Aug. Contra Crescon. 1, 36, Contra litt. Petil. 2, 162), mit dem militärischen Kennzeichen, welches der Hand des Soldaten eingebrannt wurde (Cyr. Catech. 1, 3; Chrys. in 2 Cor. l. c.; Basil. Hom. 13 [in s. bapt.] n. 4; Aug. Contra Ep. Parm. 2, 29; Serm. ad Caesareens. n. 2. 4; Enarr. in Ps. 39 n. 1; In Ev. Jo. tr. 6 n. 16) und ihn auch dann noch kenntlich machte, wenn er seinem Range untreu geworden wäre (Aug. u. Chrys. ll. cc.), mit dem Brandmale, wodurch man die Schafe bezeichnete (Basil. l. c.; Greg. Naz. Or. 40 [in s. bapt.] n. 15; Aug. Contra Crescon. 1, 35; De bapt. 6, 1; Ad Caesareens. 4), mit dem Gepräge der Münzen (Aug. Contra Ep. Parm. 2, 29; [Pseudo-]Clem. Al. Excerpt. ex Theodot. n. 86), mit dem Abdrucke

des Siegels im Wachse (Greg. Naz. ib. n. 26), mit der Versiegelung eines Schatzes (Basil. l. c.), mit der Bezeichnung der Thürpfosten, woran der Würgengel in Aegypten die Häuser der Israeliten erkannte (Greg. Naz. l. c. n. 15. 28. Basil. l. c.). Daher komme es, folgert Augustinus, daß dieses Zeichen, wenn es außerhalb der Kirche aufgedrückt worden ist, bei der Rückkehr des irrenden Schäfleins zur Heerde Christi anerkannt und nicht durch ein neues ersetzt werde (De bapt. 6, 1; Contra Ep. Parm. 2, 29), wie auch ein Samaritan, der zu den Juden übertrat, nicht von Neuem beschnitten wurde, sondern wegen des in der früheren Secte empfangenen Kennzeichens einfach zugelassen wurde (Contra Crescon. 1, 36).

Im Lichte dieser klaren Aussprüche der Tradition gewinnen auch diejenigen Stellen der heiligen Schrift, welche von einer Besiegelung der Menschen durch die Taufe und die Firmung reden (2 Cor. 1, 21 f. Eph. 1, 13; 4, 30), an Klarheit. Die erste dieser Stellen heißt: „Der uns befestiget mit euch in Christus, und der uns gesalbt hat, ist Gott, welcher uns auch besiegelt (ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς) und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat." Hier zeigt schon der Wortlaut, daß außer der Salbung durch die Gnade und der Inwohnung des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten noch eine weitere, davon unterschiedene Wirkung der beiden genannten Sacramente als Besiegelung angenommen wird, deren Unauslöschlichkeit Eph. 4, 30 mit den Worten „auf den Tag der Erlösung", nämlich der vollendeten Erlösung nach Vollendung dieses irdischen Weltlaufes (vgl. Röm. 8, 19 ff.), ausgedrückt ist. Diese Stellen hatten die Väter im Auge, wenn sie vom Charakter, „Siegel", „Zeichen" u. s. w. redeten. Dieses erhellt aus ihrer Redeweise selbst, wird jedoch auch durch ausdrückliche Bezugnahme bestätigt (Chrysost. Hom. III in 2 Cor. n. 7; Hom. II in Eph. n. 1, 2; Hieron. in Eph. 1, 13 und 4, 30; Cyr. Catech. 17, 35; Ambr. de Spir. S. 1, 79; Theodoret. Comment. in Ep. II ad Cor. 1, 21 und in Ep. ad Eph. 1, 13).

Aus dem Namen „Siegel" leiteten im Anschlusse an die kirchliche Tradition die Väter und die Scholastiker noch weitere Bestimmungen über die Natur und den Zweck dieses Zeichens ab. Sie lehrten 1. daß uns dadurch das Bild Gottes aufgeprägt werde. Der so Bezeichnete empfängt nach dem Ausdrucke des hl. Hieronymus (In Eph. 1, 13) figuram conditoris, und nach Ambrosius (De Spir. S. 1, 6) splendorem et imaginem ejus (Spir. Sancti) . . . imaginis coelestis effigiem. Nach Pseudo-Clemens Alex. (Excerpta ex Theodoto n. 86) hat ein Christ den Namen Gottes als Ueberschrift und den heiligen Geist als Bild an sich, er trägt die Male (στίγματα) Christi an sich. Demgemäß nennen die Scholastiker den Charakter ein Signum configurativum, so z. B. Thom. Sum. theol. 3, q. 63. a. 3. ad 2; a. 5. in corp. art.; id. in Sent. 4, q. 1. a. 2. sol. 1. 2. An diesem Zeichen, sagen die Väter und Scholastiker weiter, werden wir von Christo als zu seiner Familie Gehörige anerkannt (Cyr. Catech. 1, 2 εὔγνωστοι τῷ δεσπότῃ); dadurch beweisen wir unsere Zugehörigkeit (οἰκειότητα, Basil. In s. bapt. n. 4) zu ihm; wer so bezeichnet ist, den schützen die Engel ὡς οἰκεῖον (Cyr. Catech. 1, 3), während die Dämonen vor ihm fliehen (Basil. l. c.; Cyr. ib. 1, 3. 17, 36). 3. Wir werden dadurch Gott in besonderer Weise geweiht (consecramur). Augustin lehrt dieses von der Taufe (Epist. 98, al. 23. n. 5), von der Taufe und der Priesterweihe zugleich (Contra Ep. Parm. 2, 28); ebenso der hl. Thomas, welcher hieraus die Unauslöschlichkeit des Charakters ableitet. Wie nämlich Christus, welchem wir dadurch „configurirt" werden, ein ewiges Priesterthum besitzt, so ist auch jede Einweihung, welche vermöge dieses seines Amtes zu Stande kommt, bleibend, so lange die geweihte Sache bleibt, was die Kirche selbst bezüglich lebloser Dinge, wie es Kirchengebäude, Kelche u. dergl. sind, festhält (Sum. 3, q. 63, a. 5). 4. Diese Weihe verleiht uns eine hohe Würde. Nach Chrysostomus (Hom. 3 in 2 ep. ad Cor. n. 5. 7) werden wir dadurch Propheten, Priester und Könige, und Gregor von Nazianz sagt, die Taufe werde ein Siegel genannt als Bewahrung und Zeichen der Herrschaft (Orat. 40, 4). 5. Insbesondere erlangen wir nach dem hl. Thomas durch diese drei Sacramente Antheil am hohenpriesterlichen Amte Christi, nämlich gewisse Vollmachten in Bezug auf den göttlichen Cult nach dem Ritus der christlichen Religion. Diese Vollmachten sind theils passive, wie z. B. durch die Taufe das Recht zum Empfange der übrigen Sacramente ertheilt wird, theils active, indem die Firmung zum Bekenntnisse und zur Vertheidigung des Glaubens, die Priesterweihe zur Ausspendung der Sacramente befähigt. Darum begründet der sacramentale Charakter als ein signum distinctivum nicht nur den Unterschied der Christen von den Nichtchristen, sondern auch die Unterscheidung der drei Hauptstände in der Kirche: des Standes der einfachen Gläubigen, der Streiter für den Glauben und der Priester als der Verkünder des Glaubens und Ausspender der Sacramente (S. Thom. Summa 3, q. 63; in IV Sent. d. 4, q. 1, a. 4; Bonav. Brevil. p. 6, c. 6; in IV Sent. d. 6, p. 1, a. 1, q. 4; Scotus in IV Sent. d. 6, q. 10, n. 12).

Der sacramentale Charakter soll die damit Bezeichneten zunächst zur gültigen Ausübung gewisser gottesdienstlicher Rechte befähigen und kann daher auch ohne die heiligmachende Gnade bestehen, wie dieses schon Eph. 4, 30 angedeutet ist und vom hl. Augustinus gegen die Donatisten öfter mit Berufung auf den Glauben der ganzen Kirche nachgewiesen wird (vgl. die oben cit. Stellen). Doch steht er in einer innigen Beziehung zur Gnade. Wenn eines dieser drei Sacramente ohne die erforderliche Disposition em-

pfangen worden ist, so vermittelt nach Entfernung des Hindernisses der Charakter die Verleihung, resp. das Wiederaufleben der Gnade. Gott will, so viel an ihm ist, daß der Charakter und die daran geknüpften geistlichen Rechte stets mit der Gnade verbunden seien. Der Charakter soll die Gnade in uns erhalten und sie uns für die Ewigkeit sichern. Schon der Context in 2 Cor. 1, 22 und Ephes. 1, 13, wonach mit der Besiegelung zugleich auch der heilige Geist als Pfand unserer himmlischen Erbschaft mitgetheilt wird, spricht dieses aus, und die Väter setzen die Verbindung des Charakters mit der Gnade als das normale Verhältniß voraus, wenn sie sagen, daß wir wegen des Charakters von den Engeln beschützt und von den Dämonen gemieden werden, daß der Charakter den Glanz des göttlichen Ebenbildes in uns bewahre, daß durch ihn das Licht des göttlichen Antlitzes über uns gezeichnet sei (Basil. l. c.; Theod. in Eph. 1, 13; Pseudo-Dionys. Eccles. hier. c. 2, p. 3, § 4 und im Anschluß an diese Stelle viele Scholastiker), daß dieses Siegel „heilbringend" für die Seele und ein Schutz sei (Cyr. Catech. 1, 2; Cat. myst. 3, 7; Greg. Naz. Or. 40, 4; vgl. Ambr. De Spir. S. 1, 6: Spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem ejus et gratiam tenere possimus), daß Christus am Gerichtstage die dadurch Bezeichneten als seine Schäflein anerkennen werde (Macarius Aeg. Homil. 5, 12). Auch die Scholastiker lehren einmüthig diese innige Beziehung des Charakters zur Gnade und nennen darum den Charakter ein Signum dispositivum (Thom. in IV Sent. d. 4, q. 1, a. 1, ad 5; Bonav. in IV. Sent. l. c. q. 1; Scot. l. c. q. 9, n. 15 sq.).

Genauere Bestimmungen über die eigentliche Natur des sacramentalen Charakters gibt das kirchliche Lehramt nicht; darum konnten die theologischen Schulen hierüber vielfach von einander abweichende Meinungen vertreten. Die Meinung des Durandus, der Charakter sei nur eine logische Beziehung (relatio rationis), eine bloße Bevollmächtigung zum Empfange oder zum Vollzuge bestimmter heiliger Handlungen (non est nisi deputatio ad sacras actiones active vel passive, in IV dist. 4, q. 1, n. 11—13), widerspricht nicht nur dem Wortlaute des Tridentiner Concils, sondern auch schon den Worten Innocenz' IV. in der citirten Decretale: Characterem sacramentalis imprimit operatio. Eine solche Beziehung wurde auch schon durch die Weihe der jüdischen Priester, ja sie wird durch die Consecration eines Kelches, einer Kirche bewirkt, und die Reformatoren hätten den Charakter in diesem Sinne nicht geläugnet. Duns Scotus meint, daß man der kirchlichen Lehre genüge, wenn man den Charakter als eine reale äußerliche Beziehung auffasse (respectus realis extrinsecus adveniens ipsi animae, causatus a Deo immediate in susceptione sacramenti initerabilis, l. c. q. 10, n. 9—13). Doch könne die gewöhnliche Ansicht, daß der Charakter ein reales, absolutes Accidens (forma realis absoluta) sei, nicht evident widerlegt werden (ib. n. 13). Für die Zulässigkeit der ersteren Annahme berufen sich seine Vertheidiger auf den kirchlich sanctionirten Ausdruck signum (Conc. Flor. et Trid. l. c.). Sie lehren ferner, Scotus meine nebst der Beziehung auch ihr Fundament, ja er gebe der gewöhnlicheren Meinung sogar den Vorzug, wie aus den Werken seiner nächsten Schüler zu ersehen sei (vgl. Scholion vor n. 13 l. c. in Opp. ed. Lugd. 1639, VIII, 360). Doch muß bemerkt werden, daß Scotus alle Gründe des hl. Thomas für die gewöhnliche Ansicht zu widerlegen sucht und unter Anderem auch sagt, man solle eine Ursache nicht als vollkommener erschließen wollen, als es die Wirkungen nothwendig verlangen; diese seien aber durch die Annahme einer relatio realis extrinseca hinlänglich erklärbar (ib. n. 3). Weitaus die meisten Theologen sind jedoch darüber einig, daß der Charakter eine übernatürliche Qualität der Seele sei. Wie aber diese Qualität zu bestimmen sei, ob als Potenz (Thomas) oder als Habitus (Bonaventura, Suarez und viele Andere) u. s. w., und ob sie dem Wesen der Seele (Suarez, Vasq., Bellarmin, de Lugo und Andere) oder zunächst einem Seelenvermögen, und zwar, ob sie dem Intellecte (Thomas) oder dem Willen (Scotus unter Voraussetzung der gewöhnlicheren Ansicht über die Natur des Charakters) anhafte: darüber herrscht eine große Verschiedenheit der Ansichten.

Da auch das Sacrament der letzten Oelung in einer und derselben Todesgefahr und die Ehe bei Lebzeiten der beiden Ehegatten nicht wiederholt empfangen werden darf, und da doch nach allgemeiner Lehre der Theologen Gott auch unwürdigen Empfängern dieser beiden Sacramente nach Beseitigung der ethischen Indisposition die entsprechenden sacramentalen Gnaden nachträglich verleiht, so haben Schwetz (Theol. dogm. spec. III, § 39) und Oswald (Sacramentenlehre I, § 7) auch bei diesen beiden Sacramenten einen „Quasi-Charakter" angenommen, d. h. eine dem Charakter analoge Wirkung, an welche das Aufleben der Gnade geknüpft sei. Allein wie die Unauflösbarkeit des Ehebandes vom Taufcharakter der Contrahenten abhängt, so knüpft auch die der Ehe und analog die der letzten Oelung eigenthümliche Gnade an den Taufcharakter an; die der letzten Oelung, welche zum letzten entscheidenden Kampfe ausrüstet, wohl auch an den Firmungscharakter. Aeltere Theologen bezogen sich mitunter gerade auf die Lehre von diesen beiden Sacramenten, um zu zeigen, daß die absolute Unwiederholbarkeit der drei charakterisirenden Sacramente nicht auf einer bloß äußerlichen Bevollmächtigung, sondern auf einer besonderen, der Seele aufgeprägten Qualität beruhe. So sagt z. B. Suarez (In 3, q. 63, disp. 11, sect. 1, n. 5): was Augustinus von der Firmung sage, daß sie auch in den Schlimmsten verbleibe, müsse von einer besonderen Wirkung verstanden werden, sonst müßte es ja auch von der letzten Oelung gelten; und de Lugo (De sacram. in gen. disp.

6, sect. 1, n. 11 sqq.) hält dafür, daß, wenn die Ehe einen Charakter einprägen würde, dann auch eine nicht consummirte Ehe in keinem Falle gelöst werden könnte, ja selbst nach dem Tode des einen Gatten, der andere keine zweite Ehe eingehen dürfte. (Vgl. außer der bereits citirten Literatur noch Franzelin, De sacram. in gen., thes. 12 et 13; Scheeben, Mysterien des Christenthums § 83 f.; Alan. Pfeiffer, Character sacram. Christi et satanicus Anti-Christi, Salisburg. 1713.) [Stanonik.]

Charan, im A. T.: 1. (כְּרָן) ein edomitischer Fürst (Gen. 36, 26. 1 Par. 1, 41). — 2. s. v. a. Haran (s. d. Art.; Jud. 5, 9. Apg. 7, 2. 4). — 3. Schreibfehler der Vulgata (Tob. 11, 1) für chald.-hebr. אקריס, Cod. א Κασερεῖν, ital. all. Καισαρεία, It. Charam, Caracha; syr. בסרי, vielleicht Χαλάχ (Reusch, Lib. Tobit e Sin. cod. ed. et rec. Bonnae 1878, 18). [Kaulen.]

Charcamis (כַּרְכְּמִישׁ, LXX bloß Jer. 26, 2, Χαρμείς), im A. T. uralte Stadt am Euphrat, im Lande des von den Aegyptern Cheta, von den Assyriern Chatti genannten Volksstammes (s. d. Art. Hethiter). Dieselbe beherrschte die Stelle des gewöhnlichen Euphratüberganges und war deßwegen im Kriege wie beim Handel von großer Bedeutung. Sie wird auf ägyptischen Inschriften schon um 1800 v. Chr. genannt und war der Zielpunkt der Eroberungszüge, welche die ägyptischen Könige der 18. und 19. Dynastie gegen Syrien unternahmen. Im zwölften Jahrhundert ward Charcamis von den Assyriern erobert, und damit begann eine Zeit langen Ringens um dasselbe mit den Chatti, die vergebens immer wieder in den Besitz desselben zu gelangen suchten. Daher ist die schließliche Eroberung desselben (Js. 10, 9) ebenso, wie die von Calano, Arphad und Emath, ein Gegenstand stolzer Ueberhebung für Sargon, der 717 das Chattiland seinem Reiche einverleibte. Seitdem residirte ein assyrischer, später ein babylonischer Statthalter daselbst. Im J. 608 zog der Pharao Nechao gegen den alternden Nabopolassar von Babylonien und eroberte auf seinem Zuge auch Charcamis, ward aber drei Jahre später von Nabuchodonosor im Angesichte dieser Stadt vollständig geschlagen und zurückgeworfen (2 Par. 35, 20. Jer. 46, 2. Jos. Antt. 10, 7, 3). Der schwachen Lautähnlichkeit wegen ward Charcamis früher mit Circesium identificirt. Rawlinson und Maspéro glaubten es in dem alten Hierapolis, dem jetzigen Mabug, westlich vom Euphrat, wiederzufinden; Nöldeke sucht seine Stelle bei dem auf dem rechten Euphratufer liegenden Chalat Nadschm. Vermuthlich sind die Trümmer von Charcamis in dem weiter nördlich am Euphrat gelegenen Dscherabis, dem alten Europos, zu suchen, wo zahlreiche Baureste mit hethitischen Inschriften bloßgelegt sind. (Vgl. Maspéro, De Carchemis oppidi situ et historia antiquissima, Paris. 1872; Nöldeke in den Nachr. der Gött. Ges. der Wissensch. 1876, 13 ff.; Sayce in The Academy 1876, 291. 455; Maspéro, Gesch. der morgenl. Völker von Pietschmann 125; Schrader, Keilinschr. und Geschichtsforsch. 221 ff.; Ders., Keilinschr. und A. T. 384.) [Kaulen.]

Chardon, Matthias, oder mit seinem Ordensnamen Charles, ein französischer Benedictiner, der Congregation von St. Vannes (S. Vitonius) angehörig, ist als einer der bedeutenderen Appellanten und theologischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts zu erwähnen. Er wurde zu Ivoi-Cavignan in Lothringen am 22. September 1695 geboren, trat frühzeitig in den Benedictinerorden und legte am 3. Juli 1712 in der Benedictinerabtei St. Vannes zu Verdun seine Ordensgelübde ab. Er besaß eine große Kenntniß der griechischen, hebräischen und syrischen Sprache und galt auch als wohl bewandert in der Kirchengeschichte. Im Kloster zu Noviles-Moines bei Rethel bekleidete er einige Jahre die Professur der Rhetorik, Philosophie und Theologie, und er hatte auch eine Zeitlang die Leitung des Noviziats. Indeß durch das Generalcapitel der Benedictiner zu Toul, im J. 1730, wurde er wegen seiner Opposition gegen die Bulle Unigenitus als Appellant seiner Stelle enthoben. Er starb in der Abtei St. Arnold zu Metz am 20. October 1771. — Chardon ist der Verfasser einer Histoire des sacrements, ou de la manière qu'ils ont été administrés dans l'Église, et de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent, Par. 1745, 6 vols. Es ist ein schätzbares Werk, in welchem sich manche interessanten Untersuchungen finden, und wurde auch in's Italienische übersetzt (Brescia, 3 vols.). Als Manuscript hinterließ Chardon ein Werk Contre les incrédules modernes, und eine Histoire des variations dans la discipline de l'Église. (Vgl. Dom. Calmet, Bibl. lorraine; Feller, Dictionn.) [Jungmann.]

Charenton, Flecken am Zusammenflusse der Seine und Marne, vier Kilometer östlich von Paris, wurde 1606 den Pariser Reformirten zur freien Religionsübung eingeräumt. Sie erbauten hier 1625 durch den Architekten De Brosse eine sehr große Kirche, die aber 1685 nach Widerruf des Edictes von Nantes zerstört wurde. Zahlreiche „Nationalsynoden" der französischen Reformirten fanden seit 1623 in Charenton statt. Unter ihnen nimmt die Synode des Jahres 1631 in der Geschichte als ein merkwürdiger Unionsversuch zwischen Lutheranern und Reformirten eine nicht unbedeutende Stelle ein. Ein lutherischer Kaufmann zu Lyon wünschte die Tochter eines Reformirten zu heiraten und erklärte zu diesem Zwecke, daß er zum Anschlusse an die reformirte Kirche und zum Empfange des Abendmahls in derselben bereit sei, wenn man ihn nur nicht nöthige, seinen lutherischen Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl aufzugeben. Es war gerade in der Zeit des dreißigjährigen Krieges, während der Siege Gustav Adolfs, und die Protestanten glaubten schon an den nahe bevorstehenden Untergang der katholischen Kirche. Diese Hoffnung erweckte bei ihnen

zugleich auch große Sehnsucht nach Einigung untereinander selber, und um den großen Schwedenkönig für sich zu gewinnen, glaubten die Reformirten in Frankreich den Lutheranern eine Freundlichkeit bezeugen zu müssen, welche zu ihrer bisherigen Intoleranz im schneidendsten Widerspruche stand. Von dieser Zeitrichtung getragen, faßten die reformirten Prediger, nachdem der Nationalsynode das Anerbieten des Kaufmanns zur Entscheidung vorgelegt worden war, den Beschluß: „Da die Gemeinden der Augsburgischen Confession mit den übrigen Reformirten in allen Grundsätzen und Hauptartikeln der wahren Religion übereinkommen und einen von Abgötterei und Aberglauben nicht befleckten Gottesdienst halten, so soll es den Mitgliedern dieses Bekenntnisses, wenn sie mit dem Geiste der Liebe und Milde die heiligen Versammlungen unserer Gemeinden besuchen und nach unserer Kirchengemeinschaft trachten, ohne alle vorgängige Abschwörung erlaubt sein, mit uns zu dem heiligen Tische Christi zu treten, mit Personen unseres Bekenntnisses Heiraten zu schließen, Kinder auf die gewöhnliche Art zur Taufe darzustellen und als Pathen aufzutreten, wofern sie nur in diesem letzteren Falle unseren Gemeinden heilig versprechen, daß sie die Kinder, deren Taufpathen sie geworden sind, niemals weder unmittelbar noch mittelbar gegen die Lehre unserer Gemeinde einnehmen, sondern sie nur in solchen Glaubensartikeln unterrichten wollten, über welche wir mit ihrer Kirche übereinkommen." — Es war natürlich, daß ein so auffallender Beschluß vielerlei Kritik erfuhr. Vor Allen suchten die katholischen Missionare das Geschehene für ihre Zwecke zu verwenden, indem sie den Reformirten vorstellten: „Die Lutheraner glauben wie die Katholiken an die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl; wenn nun ihr Reformirte dessenungeachtet mit den Lutheranern euch uniren könnet, so könnt ihr es auch mit den Katholiken. Ist euch die lutherische Abendmahlslehre kein Greuel mehr, so kann auch die katholische von euch nicht mehr verworfen werden." Andere Katholiken wiesen darauf hin, in dem Beschlusse der Synode liege das Geständniß, daß die reformirten Prediger bisher böslich die katholische Abendmahlslehre geschmäht hätten. „Jetzt sagen sie selbst, eigentlich mit dürren Worten, die Lehre von der realen Gegenwart Christi im Abendmahl sei der Gottseligkeit nicht zuwider, und doch haben sie bisher gerade dieselbe Lehre der Katholiken als Gift, als fleischlich, viehisch und erzbarbarisch verschrieen." Diesen Standpunkt auffassend, verklagte der französische Episcopat die Synode von Charenton bei König Ludwig XIII. im J. 1635. Dalläus vertheidigte sie in seiner Apologia pro Ecclesiis reformatis, Genevae 1677, 171 sq. Eine scharfsinnige Kritik des Charentoner Beschlusses gab Bossuet in seiner Histoire des variations etc. II, l. 14, n. 95 ss. Aber auch Protestanten waren mit dieser Synode nicht zufrieden, und viele deutsche lutherische Gelehrte stellten dagegen den Satz auf, ein Lutheraner könne nicht mit gutem Gewissen mit den Reformirten in Kirchengemeinschaft treten, namentlich nicht wegen ihrer Abendmahlslehre. So Thomas Ittig in seiner Dissert. de Synodi Carentonensis indulgentia erga Lutheranos, Lipsiae 1705. (Vgl. Aymon, Tous les Synodes nationaux des Églises Réformées de France II, à la Haye 1710, 500 ss.; Benoît, Hist. de l'Édit de Nantes, Delft 1693, II, 524; Schröckh, Neuere Kirchengeschichte V, 194 ff.) [v. Hefele.]

Charfreitag, der Freitag der Charwoche, an welchem die Kirche die jährliche Gedächtnißfeier des Erlösungstodes Christi begeht. I. Verschiedene Benennungen. 1. Parasceve oder Feria sexta in Parasceve ist die in den liturgischen Büchern der römischen Kirche gebrauchte Bezeichnung des Charfreitages. Die Realerklärung von Parasceve ist nach Marc. 15, 42: Vorsabbat, d. i. Tag vor dem Sabbat oder Freitag; die Wortbedeutung ist: Zurüstung, Zubereitung auf den folgenden Tag, dann metonymisch der Tag selbst, an welchem die Zubereitung vorgenommen wurde. Um nämlich die vorgeschriebene strenge Sabbatruhe nicht zu verletzen, trafen die Juden bereits am Freitage die nothwendigen Vorbereitungen für die Sabbatfeier. Wegen dieser am Freitag stattfindenden Zurüstung auf den kommenden Sabbat nannten die griechisch redenden Juden den sechsten Wochentag schlechtweg παρασκευή. Dieses Wort, dessen sich in gleicher Weise die Evangelien bedienten, ging auch in den christlichen Sprachgebrauch über. Während in frühchristlicher Zeit selbst manche lateinische Kirchenschriftsteller auch noch jeden gewöhnlichen Freitag Parasceve nannten, diente später im Abendlande dieses Wort nur mehr zur ausschließlichen Bezeichnung des Charfreitages. In der griechischen Kirche heißt noch heute jeder gewöhnliche Freitag παρασκευή, der Charfreitag aber ἡ ἁγία καὶ μεγάλη παρασκευή (Schegg, Evang. Marc. II, 315; Probst, Kirchl. Discipl. 255; Nilles, Kalend. II, 239. 253). 2. Coena pura war nach dem Zeugnisse des hl. Augustin (Tract. 120 in Joan. Evang. 19, 41) die bei den lateinisch redenden Juden gewöhnliche Bezeichnung des sechsten Wochentages. Die alten Computisten aber bezeichneten mit diesem Worte vorzugsweise den Charfreitag, wie Krusch (Studien zur christl.-mittelalterl. Chronologie, Leipzig 1880, 48) an mehreren Beispielen zeigt. Ueber Sinn und Bedeutung dieses etwas dunklen Ausdruckes vgl. Baronius ad ann. 34, n. 154, 156; Du Cange, Gloss. lat.; Nilles II, 254. 3. Sehr alt ist der Name Pascha. Schon Tertullian nennt (De orat. 18) den Todestag Christi Dies Paschae. An einer andern Stelle (Adv. Jud. 10) ist ihm Pascha Domini gleichbedeutend mit Passio Christi. Derselben Auffassung begegnen wir bei Irenäus (Adv. haer. 4, 10). Anfänglich scheint man unter Pascha vorzugsweise die Feier des Versöhnungstodes Christi verstanden zu haben, etwas später aber bezeichnete man mit diesem

Worte zugleich die Auferstehungsfeier und nannte nun den Charfreitag Πάσχα σταυρώσιμον und den Ostersonntag Πάσχα ἀναστάσιμον (Hefele, Conc.-Gesch. II, 97 ff.). Gegenwärtig dient Pascha ausschließlich zur Bezeichnung des Ostertages. 4. Charfreitag (eigentlich Karfreitag), ein der deutschen Sprache allein eigenthümlicher Ausdruck, heißt so viel als „Klagefreitag" (vgl. d. Art. Charwoche). Die romanischen Sprachen haben dafür die Bezeichnung „der heilige Freitag": italienisch Venerdì santo, spanisch Viérnes santo, französisch Vendredi saint. Benennungen anderer Sprachen: englisch the Good Friday, holländisch Goed Vrijdag, „der gute Freitag", dänisch und schwedisch langfredag, „der lange Freitag", polnisch und russisch „der große Freitag", böhmisch und litauisch „der stille Freitag" u. s. w.

II. Das älteste christliche Jahresfest sowohl der Zeit als auch dem Range nach ist das Paschafest, und zwar in seiner doppelten Beziehung als Πάσχα σταυρώσιμον und Πάσχα ἀναστάσιμον. Schon Polycarp berief sich für die Zeit, in welcher er Ostern hielt, auf den Apostel Johannes (Euseb. H. E. 5, 24). Das strenge Fasten, welches man am Charfreitage beobachtete, wurde gleichfalls auf apostolische Anordnung zurückgeführt (Tert. De jejun. c. 2; Euseb. H. E. 2, 17). Weil aber die Gläubigen den jährlichen Gedächtnißtag des Erlösungstodes Christi in ganz besonderer Weise heilig hielten, wurde er mitunter geradezu als Festtag (ἡ τοῦ σωτηρίου πάθους ἑορτή) bezeichnet (Euseb. H. E. 2, 17; 8, 2). Jedoch war dieses ein Fest ganz eigener Art, da es mit Fasten und Bußübungen gefeiert wurde und den Ausdruck der Freude nicht gestattete. Zum Zeichen der Trauer unterblieb an diesem Tage bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Friedenskuß (Tertull. De orat. 18) und in Folge dessen nach Probst (a. a. O. 281) auch die eucharistische Opferfeier. Im Oriente aber war nach Chrysostomus (De coemet. et cruce, Opp. II, 397 sq.) die Communion der Gläubigen an diesem Tage nicht ausgeschlossen. Hier und da, besonders in Spanien, glaubte man dem Ernste dieses Tages sogar dadurch Ausdruck geben zu sollen, daß man alle gottesdienstlichen Verrichtungen einstellte. Dieses untersagte jedoch der can. 7 der vierten Synode von Toledo (633) und verordnete dagegen, daß am Charfreitage das Geheimniß des Kreuzes gepredigt werden und alles Volk mit lauter Stimme um Verzeihung der Sünden flehen solle.

Gegenwärtig besteht die kirchliche Feier des Charfreitages in dem Chordienste (Officium Tenebrarum sammt den übrigen canonischen Tagzeiten) und in dem Altardienste (Officium divinum). Wie ein Blick in die alten Sacramentarien und Antiphonarien, sowie in die römischen Ordines lehrt, stimmt die heutige Feier des Charfreitages mit der früheren in allen wesentlichen Punkten überein (Muratori, Lit. Rom. vet., Venet. 1748; Migne, PP. lat. LXXVIII; Mabillon, Mus. Ital. II; Martène, De antiqua Eccles. disciplina, Antw. 1737, 354—405). Die Vigilien (Officium nocturnum oder Matutinum Tenebrarum), der Form nach gleich denen des Gründonnerstages (s. d. Art.), begannen in der römischen Kirche um Mitternacht, in der gallicanischen aber um die dritte Stunde der Nacht; seit ungefähr 400 Jahren werden sie am Vorabende anticipirt. Die Persolvirung des Tagesofficiums erfolgt ohne Gesang und Lichter. Die Horae diurnae wurden früher an manchen Orten privatim, außerhalb des Chores, oder an vier verschiedenen Stellen des Chorraumes zugleich gebetet. Dadurch sollte angedeutet werden, wie die Juden Rath hielten gegen Jesus (Martène l. c. 355). Außer dem Charfreitags-Officium wurde ehedem häufig noch das ganze Psalterium gebetet oder gesungen. Dieß geschah entweder im Chore, oder processionsweise innerhalb der Kirche oder auf dem Wege von der einen Kirche in die andere. Letztere Sitte bestand auch zu Rom. Hier begab sich der Papst mit seiner Umgebung (omnes discalceati) vom Lateran oder von einer andern Kirche aus unter Abbetung der Psalmen in Procession zur Stationskirche ad sanctam Crucem, quae est in Jerusalem, um daselbst die Charfreitagsliturgie zu feiern. (So der aus dem 11. Jahrhundert stammende Ordo Rom. X, n. 13.) Von den an vielen Orten üblich gewesenen oder noch üblichen verschiedenartigen Charfreitagsprocessionen sei hier nur diejenige erwähnt, welche in der Nacht vor dem Charsamstag bei den Griechen abgehalten zu werden pflegt. Bei Kerzenschimmer und unter Absingung des 118. Psalmes wird nämlich auf einer Tragbahre ein Bild des vom Kreuze abgenommenen Heilandes (weßhalb diese Cerimonie Ἀποκαθήλωσις heißt) öffentlich herumgetragen und den Gläubigen zur Verehrung dargeboten (Nilles II, 241). Am Charfreitage feierliche Processionen mit dem Allerheiligsten zu veranstalten, ist von der S. Congr. Rit. wiederholt verboten worden (A. W. Maier, Lit. Behandl. d. Allerh. 86 u. 122).

Die Charfreitagsliturgie, bei welcher schwarze Paramente gebraucht werden, besteht nach dem Missale Romanum aus folgenden einzelnen Cerimonien: a. Prostratio cum II lectionibus. Fast mit den gleichen Worten wie das heutige Missale Romanum beschreibt bereits Ord. Rom. X. n. 13 den Beginn: Sine luminaribus et incenso, cum silentio ordinate ad altare procedant; et tunc omnes prostrati diutius orent. Nach der Prostratio steigt der Officiator die Stufen des Altares hinauf, küßt den Altar und liest auf der Epistelseite zwei Lectionen. Die eine ist genommen aus Oseas 6, 1—6 und kündigt das Leiden Christi und seine Auferstehung an, die andere aus Exodus 12, 1—11 und beschreibt die Bereitung des Osterlammes als des Vorbildes Christi. Das älteste Zeugniß für die Verwendung dieser Lectionen, sowie des Tractus Domine audivi und der Oration Deus a quo et

Judas findet sich wohl im Missale Gallican. vetus (Muratori II, 724). — b. Es folgt dann die Leidensgeschichte unseres Herrn und zwar nach dem Evangelium des hl. Johannes. In frühester Zeit wurde die Passion bloß am Charfreitage gelesen. Entweder wurde aus allen vier Evangelien eine einzige Leidensgeschichte gebildet, oder es wurde die Passion nach Matthäus genommen. Letzteres war zur Zeit des hl. Augustinus in der afrikanischen Kirche der Fall (Martène l. c. 207). Doch enthält schon der Ordo Rom. I, welcher aus dem Ende des achten und dem Anfange des neunten Jahrhunderts stammt, die gegenwärtige Ordnung. Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts wurde die Passion nur vom Diaconus missae vorgetragen (vgl. Ordo Rom. XV, c. 75). Ungefähr seit Beginn des 14. Jahrhunderts fing man an, beim päpstlichen Gottesdienste nach jenem Theile der Passion, welcher in tono evangelii gesungen wird, eine Predigt zu halten (Ordo Rom. XIV. c. 93). Damit ist jedoch nicht gesagt, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten am Charfreitag nicht gepredigt worden sei; das Gegentheil erhellt schon aus den XIX Sermones de Passione Domini, welche in den Werken Leo's des Großen sich finden. — c. Monitiones et orationes. Da Christus an diesem Tage für Alle gestorben ist, so sollen wir nach Aufforderung der Kirche auch für Alle beten. Es folgen daher Gebete für die ganze Kirche, den Papst, die Bischöfe, die Cleriker aller Grade, für das christliche Volk und die Regenten, für die Katechumenen, Kranken und Bedrängten, für die Häretiker und Schismatiker, für Juden und Heiden. Zu den einzelnen Fürbitten fordert der Officiator auf mit Oremus, dann folgt der Ruf des Diacons Flectamus genua (Lasset uns die Kniee beugen), und endlich der des Subdiacons Levate (Erhebet euch). Nur beim Gebete für die Juden unterbleibt der Ruf Flectamus genua, weil die Juden durch Kniebeugung den Heiland verspottet haben. Im Wesentlichen sind diese Gebete sehr alt. Papst Cölestin I. (gest. 432) bezeichnet sie als auf apostolischer Ueberlieferung beruhend und als eine in der ganzen Kirche gleichförmig gebrauchte Gebetsweise (Ad episcopos Gall. c. 11). Solche Gebete kamen früher bei jeder Meßfeier vor; später ward dieß mit Rücksicht auf die Erweiterung des Festkreises anders, indem sich die Liturgie den Tagesfesten accommodirte. Aber am Charfreitage blieb dieses ehrwürdige Denkmal stehen, da ihm der Charakter dieses Tages sehr günstig war (Probst, Liturgie 341). Nach Ordo Rom. I. n. 28 und XII. n. 21 wurden die in Rede stehenden Gebete (orationes sollemnes) außer am Charfreitage auch noch am Mittwoch in der Charwoche verrichtet. Bezüglich derselben bestimmte eine Salzburger Verordnung (799): „Wenn ihr dem römischen Gebrauche folgen wollet, so müssen auch am Mittwoch vor Coena Domini die für den Charfreitag vorgeschriebenen Orationen gebetet werden“ (Hefele, Conc.-Gesch. III, 732). — d. Denudatio et adoratio Crucis. Das verhüllte Crucifix wird vom Altare genommen und vom Officiator allmälig entblößt, zuerst am Haupte, dann am rechten und endlich am linken Arme, worauf das Velum gänzlich entfernt wird. Bei dieser Enthüllung wird dreimal mit stets erhöhter Stimme gesungen Ecce lignum Crucis, und während der Chor Venite adoremus respondirt, fallen Alle, mit Ausnahme des Officiators, auf die Kniee. Das enthüllte Crucifix legt nun der Celebrant auf ein in der Nähe des Altares bereit liegendes violettes Kissen; hierauf zieht er die Schuhe aus und adorirt, indem er sich unter dreimaliger Kniebeugung zum Crucifix begibt und schließlich die Wundmale desselben küßt. Dasselbe thun auch, und zwar paarweise, die Altardiener, der anwesende Clerus und endlich die Laien. Während der Adoratio crucis werden die sogen. Improperien gesungen, die schließlich in den Triumphgesang des Kreuzes, Pange lingua gloriosi, übergehen. Die Improperien sind Klagen des Heilandes über das jüdische Volk, welches ihm die größten Wohlthaten mit Undank und dem schmählichsten Tode vergolten hat. Am Schlusse eines jeden der drei ersten Improperien wird das Trishagion (d. i. das erweiterte biblische dreimal Heilig) in griechischer und lateinischer Sprache gesungen. Die der Adoratio crucis vorausgehende Enthüllung des Kreuzes erwähnt von den römischen Ordines zuerst der dem 14. Jahrhundert angehörige und vom Cardinal Jacobus Cajetanus veröffentlichte Ordo Rom. XIV. c. 93, während die genannte Cerimonie bereits in mehreren aus der karolingischen Zeit stammenden liturgischen Documenten der fränkischen Kirche enthalten ist (Martène l. c. 362 und 375; vgl. bezüglich der Verhüllung der Crucifixe und Bilder l. c. 187). Der Ausdruck Adoratio (προσκύνησις) hat hier einen allgemeineren Sinn und darf nicht verwechselt werden mit der Gott allein gebührenden höchsten Verehrung und Anbetung (λατρεία). Die Bedeutung der Kreuzesverehrung erklärt Pseudo-Alcuin mit folgenden Worten: Prosternimur corpore ante crucem, mente ante Dominum. Veneramur crucem, per quam redemti sumus, et illum deprecamur, qui redemit (Martène l. c. 364). Die höchste respective Verehrung gebührt aber dem wahren Kreuze Christi als dem Zeichen des Menschensohnes und dem Instrumente unserer Erlösung. Eine der Adoratio crucis der Occidentalen am Charfreitage ähnliche Cerimonie wird in der griechischen Kirche am dritten Fastensonntage vorgenommen, weßhalb er κυριακὴ τῆς σταυροπροσκυνήσεως heißt (Nilles II, 126). Die Adoratio crucis in der Charfreitagsliturgie ist uralt. Sie geschieht in Nachahmung der Kirche von Jerusalem, welche seit Auffindung des wahren Kreuzes Christi dasselbe alljährlich am Charfreitage zur öffentlichen Verehrung ausstellte (Paulin. Epist. 31, n. 6 bei Migne, PP. lat. LXI, 329; Baron. ad ann. 397, n. 11). Dasselbe thaten auch jene Kirchen,

welche Partikeln vom heiligen Kreuze hatten; die übrigen aber, welche nicht im Besitze solch kostbarer Reliquien waren, erwiesen einem Abbilde des wahren Kreuzes die gebührende Verehrung (Gretser, De sancta Cruce 1, 73. 2, 66). Denen, welche statt eines bloßen Abbildes das wirkliche Kreuz Christi zu verehren wünschten, entgegnete Amalarius (Div. off. 1, 14) mit den Worten: Quamvis omnis ecclesia eam non possit habere, tamen non deest eis virtus sanctae crucis in eis crucibus, quae ad similitudinem sanctae crucis factae sunt. Die Thatsache der Kreuzesverehrung am Charfreitage erwähnt bereits das von Thomasius edirte und in seiner jetzigen Form aus dem Beginne des achten Jahrhunderts stammende gelasianische Sacramentar (Muratori I, 562). Eine nähere Beschreibung dieser Cerimonie findet sich erst in Ordo Rom. I. n. 35: Post orationes praeparatur crux ante altare, interposito spatio inter ipsam et altare, sustentata hinc inde a duobus acolythis, posito ante eam oratorio. Venit Pontifex, et adoratam deosculatur crucem: deinde presbyteri, diaconi, subdiaconi, et ceteri per ordinem, deinde populus. Pontifex vero sedet in sede, usque dum omnes salutent. . . . Salutante Pontifice vel populo crucem canitur semper antiphona: Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit, venite adoremus. Dicitur Ps. 118. Nach diesem Ordo Rom. wurden also bei der Adoratio crucis weder die Improperien noch das Trishagion gesungen; beide finden sich erst in dem aus dem 14. Jahrhundert stammenden Ordo Rom. XIV. c. 93. Dagegen ist das mit den Improperien wechselnde Trishagion bereits in mehreren dem neunten Jahrhundert angehörigen liturgischen Documenten des Frankenlandes enthalten (Martène 362. 374—376). Auch nach der Concordia Dunstani (Migne, PP. lat. CXXXVII, 492) werden vor der Enthüllung und Verehrung des Kreuzes drei Improperien abwechslungsweise mit dem Trishagion gesungen. Was das Trishagion betrifft, so wurden gelegentlich eines furchtbaren Erdbebens zu Constantinopel im J. 446 zum biblischen dreimal „Heilig" einige Zusätze gemacht; das so erweiterte Trishagion wurde dann unter dem Patriarchen Proklus (434—447) in die Liturgie aufgenommen (Nilles I, 284—285). Der Umstand aber, daß das Trishagion in der Charfreitagsliturgie in griechischer und lateinischer Sprache gesungen wird, mag ein Beweis dafür sein, daß dasselbe schon frühzeitig, wenigstens vor der Trennung beider Kirchen unter Photius, stellenweise auch im Abendlande Eingang gefunden hatte (Wiseman, Vorträge über die Liturgie der stillen Woche. Aus dem Englischen von Axinger, Augsburg 1840, 93 ff. 100 f.). — e. Processio et missa Praesanctificatorum. Nach Beendigung der Adoratio crucis wird das Crucifix wieder an seinen Platz auf den Altar gestellt, wo unterdeß die Kerzen angezündet worden sind. Der Celebrant begibt sich hierauf an den Ort, wo die am Gründonnerstage mit der Hostia Missae consecrirte große Hostie in einem verhüllten Meßkelche beigesetzt worden ist. Die Hostia praeconsecrata wird in Procession und unter Absingung des Hymnus Vexilla regis prodeunt zum Hochaltare getragen, wo nun die sog. Missa Praesanctificatorum beginnt. Diese ist ein abgekürzter Meßritus, der hauptsächlich darin besteht, daß die Hostia praeconsecrata incensirt, nach dem Pater noster und Embolismus dem Volke zur Anbetung gezeigt, dann gebrochen und wie gewöhnlich sumirt wird. Es unterbleibt alles, was auf die Consecration der Elemente von Brod und Wein Bezug hat. Im Kelche befindet sich bloßer Wein, in welchen aber nach Brechung der Hostie eine consecrirte Partikel versenkt wird. Ein eigentliches Meßopfer wird also heute nicht dargebracht. Denn es scheint der Kirche unpassend zu sein, an diesem Tage der Trauer, an welchem das jährliche Gedächtniß des blutigen Opfers auf Golgatha begangen wird, dessen unblutige Erneuerung in der heiligen Messe zu vollziehen. Da das römische Missale die Cerimonie der Grablegung nicht kennt, so werden nach römischem Ritus die Cerimonien des Charfreitages mit der nun folgenden Vesper abgeschlossen. Was die Missa Praesanctificatorum betrifft, so kennt die abendländische Kirche dieselbe nur in der Charfreitagsliturgie. In der griechischen Kirche dagegen wird nach Vorschrift des can. 52 der trullanischen Synode (692) an allen Tagen der Quadragesimalfasten, mit Ausnahme des Samstags, des Sonntags und des Festes Mariä Verkündigung, die Liturgie der vorher geweihten Gaben gefeiert. Schon in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bestimmte can. 49 der Synode von Laodicea, „daß man in der vierzigtägigen Fasten nicht opfern soll außer am Samstag und am Sonntag", ohne jedoch bei dieser Gelegenheit die Liturgie der vorher geweihten Gaben ausdrücklich zu erwähnen. Wann aber die Missa Praesanctificatorum in der römischen Kirche eingeführt worden sei, läßt sich nicht genau bestimmen. Ursprünglich scheint sie zu Rom nicht gebräuchlich gewesen zu sein. Dieß geht hervor aus einem Briefe des Papstes Innocenz I. (Ad Decentium episc. Eugubin. c. 4): Ut traditio Ecclesiae habet, isto biduo (i. e. ante resurrectionem Domini) sacramenta penitus non celebrari. Die Präsanctificatenmesse, sowie die mit ihr verbundene allgemeine Communion findet sich im Abendlande zuerst in der Charfreitagsliturgie des gelasianischen Sacramentars (Muratori l. c. I, 562), während das von Muratori veröffentlichte gregorianische Sacramentar (l. c. II, 57) davon nichts enthält. Der von Thomasius 1680 edirte Codex des Gelasianums wurde aber in Gallien geschrieben und gebraucht und stammt in seiner gegenwärtigen Form aus dem Beginne des achten Jahrhunderts. Derselbe soll nach neueren Forschungen, gleich den zwei ersten aus dem Ende des achten oder aus dem Anfange

des neunten Jahrhunderts stammenden römischen Ordines Mabillons gallicanische, in Rom früher nicht gebräuchliche Riten enthalten. Zu letzteren gehöre insbesondere die Missa Praesanctificatorum am Charfreitage. In Gallien war sie wahrscheinlich, wie die gallicanische Liturgie selbst, griechischen Ursprungs und ist wohl von dort, wie so manches Andere, z. B. die Rogationstage, in die römische Liturgie aufgenommen worden (Tüb. Quartalschr., 1862, 59. 64. 68; J. Mayer, Gesch. d. Katechumenats, Kempten 1868, 112 ff.). Die am Charfreitage bei der Präsanctificatenmesse üblich gewesene allgemeine Communion war vorwiegend gallische Sitte; in Rom, wenn sie hier überhaupt Eingang gefunden hatte, bestand sie bereits im 9., jedenfalls aber im 11. Jahrhundert nicht mehr (Ordo Rom. X, n. 15; Martène, De antiqu. eccles. disc. 367; Mabillon, Mus. Ital. II, Comment. praev. 72). Nach der heutigen Praxis dürfen am Charfreitage außer dem Officiator nur noch die Schwerkranken communiciren. [Punkes.]

Charismen sind die außerordentlichen Gnadengaben des heiligen Geistes, welche einzelnen Gliedern der Kirche zur Förderung des kirchlichen Gesammtwohles verliehen werden. Insbesondere versteht man darunter die Geistesgaben, von welchen das Neue Testament an verschiedenen Stellen redet. Der Heiland hat sie (nach Marc. 16, 17, entsprechend der alttestamentlichen Ankündigung bei Joel 2, 28) den Seinigen verheißen, und bald nach seiner Himmelfahrt traten sie in Erscheinung, zuerst bei der Ausgießung des heiligen Geistes in Jerusalem (Apg. 2, 4), dann in Samaria (8, 18), in Cäsarea (10, 46), in Ephesus (19, 6), in Rom (Röm. 12, 6), in Galatien (Gal. 3, 5) und namentlich in Corinth (1 Cor. 12—14). Sicher waren sie in letzterer Gemeinde auch nicht häufiger und auffallender als an andern Orten; daß aber von den corinthischen Charismen so ausführlich geredet wird, beruht nur auf den Mißständen und Irrthümern, welche sich in Corinth mehr als irgendwo an diese Gaben anschlossen. Die Instructionen, welche Paulus darum ertheilt, sind von höchstem Werthe, weil sie fast die einzige Leuchte auf diesem dunklen Gebiete bilden, trotz der Schwierigkeiten, die sich der Erklärung der betreffenden Stellen entgegensetzen.

Das Wort χάρισμα bezeichnet im Allgemeinen die Geschenke Gottes überhaupt (Röm. 1, 11; 5, 15. 16; 6, 23; 11, 29 u. s. w.), dann specielle Gaben und Talente eines jeden Christen zur Vollbringung seiner Aufgabe in der Kirche (1 Cor. 1, 7; 7, 7 u. s. f.), endlich die einzelnen Christen zum Wohle Anderer verliehenen außerordentlichen Gaben (1 Cor. 12, 4. 9. 28. 30. 31) — Charismen im engeren Sinne, von welchen hier die Rede ist. Χάρις und χάρισμα verhalten sich zu einander wie die Gesinnung und ihre Bethätigung. Χάρις ist das Wohlwollen Gottes, χάρισμα die der göttlichen Liebe entströmende Gabe an den Menschen. Doch werden auch beide Ausdrücke für einander gebraucht (Gal. 2, 9. Eph. 4, 7 u. s. f.). Die Charismen entspringen, wie alle Gnaden, aus der göttlichen Urquelle, dem die Kirche als den Leib Christi erfüllenden und belebenden heiligen Geiste (1 Cor. 12, 4 bis 11). Darum werden sie auch (1 Cor. 12, 1; 14, 1) πνευματικά, ja (1 Cor. 14, 12. 32) sogar πνεύματα genannt. Von anderen Gaben des heiligen Geistes unterscheiden sie sich, und zwar a. von den natürlichen dadurch, daß sie nicht dem Gebiete der Schöpfung angehören, wie die gewöhnlichen Gaben der menschlichen Seele, z. B. das Gedächtniß, sondern dem der Erlösung, indem sie sich auf das Verdienst des Heilandes gründen und, wie die sonstigen Erlösungsgnaden, übernatürlich sind; b. von den anderweitigen übernatürlichen Gnaden dadurch, daß sie außerordentlich und wunderbar (σημεῖα, Marc. 16, 17) sind und nicht allen Christen zu Theil werden, ferner dadurch, daß sie nicht zunächst zum Wohl des einzelnen Empfängers, sondern zum Nutzen Anderer und der Kirche überhaupt verliehen werden. Das Charisma ist nach der Bezeichnung der Schule nicht gratia gratum faciens, sondern gratia gratis data (1 Cor. 12, 7). Somit gehören die sogenannten sieben Gaben des heiligen Geistes (Js. 11, 2. 3) nicht zu den Charismen im engern Sinne, da sie die Förderung des eigenen Wohles des Empfängers zum Hauptzwecke haben.

Die Zahl der Charismen im strengen Sinne läßt sich kaum auf die neun von Paulus 1 Cor. 12, 8—10 aufgeführten Arten beschränken (S. Thom. Summa th. 2, 1, q. 111, a. 4), denn in der spätern Aufzählung (V. 28—30) werden neue Arten hinzugefügt. Der Apostel will keine erschöpfende Aufzählung geben, sondern er redet nur von den Charismen überhaupt und hebt dabei die wichtigsten und häufigsten Arten hervor. Ebenso gibt er auch keine Eintheilung derselben. Es haben nun die Exegeten nach verschiedenen Gesichtspunkten eine Eintheilung versucht; aber keiner dieser Versuche hat völlig zu befriedigen vermocht. Am meisten entspricht wohl die Eintheilung von Englmann (Die Charismen, Regensburg 1848), welcher Charismen für das innere Wachsthum der Kirche und Charismen für ihre Entfaltung nach Außen unterscheidet; zu den erstern rechnet er die Charismen, die zu kirchlichen Aemtern befähigen, zu den letztern die Wundercharismen. Eine solche Unterscheidung scheint 1 Petr. 4, 11 angedeutet. Von den von Paulus aufgezählten Gaben können als Aemtercharismen bezeichnet werden 1. das Apostolat (1 Cor. 12, 28. 29), dann als Abzweigungen davon 2. das Prophetenamt (V. 28. 29), 3. die Unterscheidung der Geister (V. 10), 4. das Lehramt (V. 28. 29), 5. die Weisheits- und Erkenntnißrede (8), 6. die Hilfeleistung, ἀντιλήψεις (28), 7. die Verwaltungsgabe, κυβερνήσεις (28); als Wundercharismen gelten 8. der gesteigerte Glaube, πίστις (9), 9. die Wunderkraft (10), wozu noch speciell gehören 10. die Gabe, Kranke zu heilen (9), 11. die

Sprachengabe (10. 28. 30) und 12. die Auslegung der Sprachen (10. 30).

An der Spitze der Charismen steht 1. das **Apostolat**, welches alle Charismen in sich begreift, also das höchste und größte Charisma bildet. Wie Christus alle Gaben des heiligen Geistes in höchster Fülle und Vollendung besaß, so hat er sie durch den von ihm gesandten Geist über seine Kirche, speciell über die Apostel ausgegossen und letztere so zu ihrem Amte ausgerüstet. Vom Apostolat abwärts strömte nun die in ihm vereinigte Fülle der Charismen in einzelne Aemter hinab nach den Bedürfnissen der sich erweiternden Kirche. So erscheint 2. die **Prophetie**, d. h. die Gabe, Dinge zu erkennen und Andern mitzutheilen, die der natürlichen Kenntniß des Menschen verschlossen sind. Als Propheten werden in der Apostelgeschichte (13, 1) erwähnt: Barnabas, Simon Niger, Lucius von Cyrene, Manahen, ferner Agabus (11, 28; 21, 10) und selbst einige Frauen (21, 9). Ihre Mittheilungen betrafen nicht bloß die Zukunft (Apg. 11, 28; 13, 2; 21, 11), sondern auch das Innere des Menschen (1 Cor. 14, 25) und Aufschlüsse über den Glaubensinhalt (1 Cor. 14, 31). Nach 1 Cor. 14, 30 erhielten die Propheten die Erleuchtung nicht als stets bleibende Gabe, sondern durch momentane Einstrahlung. Als Zweck erscheint die Belehrung, Erbauung, Aufmunterung und Tröstung der Gläubigen (1 Cor. 14, 3. 31). Paulus erklärt diese Gabe als die wichtigste und wünschenswertheste und zieht sie der Sprachengabe weit vor (1 Cor. 14, 1. 5). Sie muß auch in den ersten Zeiten der Kirche häufig gewesen sein (1 Cor. 14, 29), so daß sie als ein eigenes, aber außerordentliches kirchliches Amt erklärt werden darf (Apg. 13, 1. 1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11), während sie später seltener wurde, ohne jedoch irgendwann völlig zu verschwinden. 3. Die **Unterscheidung der Geister**, nicht zu verwechseln mit der angeborenen oder durch Studium erworbenen Klugheit und Urtheilskraft, ist die Gabe, über auffallende und zweifelhafte Erscheinungen zu urtheilen und anzugeben, ob sie vom heiligen Geiste oder von einem Dämon herrühren oder nur natürlichen Ursachen entspringen. Dieses Charisma scheint nach 1 Cor. 14, 29 in der Apostelzeit mit der Prophetengabe gewöhnlich verbunden gewesen zu sein. So war es nothwendig, wenn die Prophetie nicht mißbraucht werden sollte; denn Ehr- und Gewinnsucht, Geistesirrthum und dämonische Tücke konnte dabei thätig werden, wenn nicht ein Mittel zur Controle vorhanden war. Als Männer, welche später mit diesem Charisma begnadigt waren, nennt Benedict XIV. (De serv. D. beatif. et canoniz. 3, 48) besonders die hll. Petrus von Alcantara und Philipp Neri. 4. Das **Lehramt**, d. i. die Aufgabe, ständig in einer Gemeinde die Lehre Christi zu verkünden und zu erhalten oder durch Katechisation thätig zu sein. Es konnten nämlich weder die Apostel, noch auch die Eph. 4, 11 neben den Lehrern und Hirten erwähnten Evangelisten, d. h. Männer, welche von Ort zu Ort reisend die Erlösungskunde gaben und die Bildung von Gemeinden veranlaßten (wie z. B. der Diacon Philippus, Apg. 8, 40), sich lange irgendwo aufhalten. Darum waren eigene Lehrer, an Ort und Stelle gebunden, nothwendig, die zu ihrem Amte charismatisch ausgestattet wurden (2 Tim. 2, 2). 5. Die **Weisheits- und Erkenntnißrede**, λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως. Unter σοφία versteht Paulus (nach 1 Cor. 2, 6. Eph. 1, 17) die Kenntniß der tieferen Geheimnisse im Christenthum, unter γνῶσις (nach 1 Cor. 1, 5) eine gründliche Kenntniß des Christenthums überhaupt und (1 Cor. 8, 1. 7) insbesondere die Kenntniß der Nichtigkeit anderer Culte. So ungefähr faßt beide Ausdrücke auch Benedict XIV. (l. c. 3, 43, nach Thom. Aq., Salmeron, Suarez u. A.), indem er unter λόγος σοφίας die Gabe versteht, ohne besonderes Studium von göttlichen Dingen so zu reden, daß die Hörer den übernatürlichen Einfluß gewahr werden; als λόγος γνώσεως betrachtet er die Fähigkeit, ohne Mühe über das sittliche Verhalten mit Bezug auf das ewige Heil schriftlich oder mündlich so eindringlich und menschlich anschaulich sich auszusprechen, daß man den höheren Beistand erkennt. So hat Petrus (Apg. 2) ohne eigenes Bemühen am Pfingstfeste erschütternd zu den Juden geredet (vgl. Matth. 10, 19. Luc. 21, 15). 6. Die **Hilfeleistung**, ἀντιλήψεις. Damit ist die Armen- und Krankenpflege gemeint, welche in der Apostelzeit den Diaconen (Apg. 6, 1 ff.) und Diaconissen (Röm. 16, 1) oblag. Der Plural bei diesem und dem folgenden Charisma deutet auf mehrere Stufen und Abtheilungen dieser Dienste. 7. Die **Verwaltungsgabe**, κυβερνήσεις, d. i. die besondere Ausstattung zur Leitung, Verwaltung und Regierung der christlichen Gemeinden. In der Regel wird dieses Amt mit dem Lehramte verbunden gewesen sein, namentlich bei den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen. Doch muß es auch an einzelnen Orten κυβερνῆται gegeben haben, die nicht zu lehren hatten. Sie heißen sonst auch προϊστάμενοι (Röm. 12, 8), ἡγούμενοι (Hebr. 13, 7), ποιμένες (Eph. 4, 11). Ihre gewöhnliche Amtsbezeichnung aber ist ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι (Apg. 20, 17. 28 u. ö.). Die **Wundercharismen** waren nicht an ein kirchliches Amt gebunden, sondern wurden einzelnen Gläubigen ohne Unterschied der Stellung ertheilt. 8. Der **Glaube**, sicher nicht der christliche Glaube überhaupt, der ja allen Christen gemeinsam war, sondern eine durch die Gnade gewirkte besondere Glaubensfestigkeit, so daß der Christ vor keiner Drohung oder Marter erschrak und im Stande war, Wunder zu vollbringen, indem er mit der vollsten Sicherheit auf die Hilfe der göttlichen Allmacht rechnete (1 Cor. 13, 2; vgl. Matth. 17, 20. Luc. 17, 6). Uebrigens kann dieser Glaube vorhanden sein, ohne daß das Martyrium oder ein Wunder eintritt. 9. Die **Wunderkraft** (ἐνεργήματα δυνάμεων = Wirkungen

von Wundern, Wunderwerke), d. i. das von Gott verliehene Vermögen, Thaten zu vollbringen, die über die menschlichen Kräfte hinausgehen. Zu diesem Charisma gehört nicht bloß die Krankenheilung und Sprachengabe sammt Auslegung, sondern alles, was Marc. 16, 17. 18 genannt wird, insbesondere Austreibung von Dämonen (Apg. 5, 16; 8, 7), Schlangenergreifen ohne Schaden (Apg. 28, 5), Trinken von Gift ohne Folgen, ebenso Todtenerweckung (Apg. 9, 40), wunderbare Strafen (Apg. 5 u. 13) u. s. f. 10. Die Krankenheilungen (χαρίσματα ἰαμάτων = Gaben zu Heilungen) hebt Paulus aus den Wunderwerken eigens hervor, weil sie wohl die häufigsten Wunder waren. Der Plural deutet auf die verschiedenen Arten der Heilungen, indem die Kranken durch Aussprechen des Namens Jesu (Apg. 3, 6), durch Handauflegung, Salbung, Kreuzzeichen u. s. w. hergestellt wurden. 11. Das auffallendste und auch für uns befremdendste Charisma ist die Sprachengabe mit der dazu gehörigen 12. Auslegung, welche Gaben Paulus nicht bloß erwähnt, sondern im ganzen 14. Kapitel des ersten Corintherbriefes eigens erläutert. Bezüglich dieser Gaben herrscht unter den neueren Auslegern am meisten Verwirrung. Durch Bleek angeregt, erschienen 1829 bis 1831 in den „Theol. Studien und Kritiken" eine Menge von Erklärungsversuchen, welche aber meist die Sache noch mehr verwirrten. Gegenwärtig hat fast jeder protestantische Erklärer des ersten Corintherbriefes seine eigene Anschauung hierüber. Will man aus den Worten des Apostels selbst eine Vorstellung von der Erscheinung der Sprachengabe gewinnen, so muß Folgendes erwogen werden. Da Paulus sie mit λαλεῖν und ihren Gegensatz mit σιγᾶν (1 Cor. 14, 28) bezeichnet, so muß ein lautes, und da er davon den Ausdruck λόγος (14, 9) gebraucht und von einem Beten, Danken, Lobpreisen (14, 14—17) redet, ein artikulirtes Sprechen stattgefunden haben. Nach 14, 4 und 14—16 war der Gemüthszustand des Redenden hierbei tief erregt, ja ekstatisch. Der Inhalt seines Sprechens war nichts Profanes, auch nicht Verkündung etwa einer religiösen Wahrheit an die Menschen, sondern man redete zu Gott im Gebete (14, 2. 14—17). Die Wirkung dieses Charisma war zunächst nicht für die Gläubigen bestimmt, sondern es sollte ein Zeichen für die Ungläubigen zur Annahme des Glaubens sein (14, 22). Doch war es auch für die Christen selbst, wenngleich hinter der Prophetie zurückstehend (14, 5), nicht ohne Nutzen. Der Redende selbst hatte Erbauung davon (14, 4), und für die christliche Versammlung wurde es nützlich und darum zugelassen, wenn die Auslegung dazu kam (14, 13. 27. 28), die wieder ein eigenes Charisma war (1 Cor. 12, 10). Sie erfolgte theils durch den Sprechenden selbst (14, 5. 13), theils durch einen Andern. Manche hatten beide Charismen, manche nur eines (14, 27: εἷς διερμηνευέτω). Die Auslegung wurde stets mit vollem Bewußtsein, nicht wie die Rede selbst in einer Art Ekstase gegeben (14, 15. 19). Eine Auslegung war aber nöthig, weil der Vortrag selbst (14, 2. 9. 14. 16) unverständlich war. Aber warum sollte ein lautes, artikulirtes Beten nicht verstanden worden sein? Dieß ist nur zu beantworten, wenn man annimmt, daß die Glossolalie ein Reden in fremden, ausländischen Sprachen war. Daß diese Annahme die allein richtige ist, ergibt sich schon aus der Verheißung Marc. 16, 17: γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς, dann aus der Erfüllung Apg. 2, 4: ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, ib. 10, 44 f.; 19, 6; ferner aus den Stellen 1 Cor. 14, 10—12, an welchen Paulus den Sprechenden ohne Auslegung einen βάρβαρος nennt; 14, 21, wo er von fremden Sprachen und fremden Lippen (ἐν χείλεσιν ἑτέρων) redet (vgl. 13, 1. 8). Dagegen spricht nicht der hie und da gebrauchte Ausdruck γλώσσῃ λαλεῖν oder γλώσσῃ προσεύχεσθαι (1 Cor. 14, 13. 14; vgl. V. 9 διὰ τῆς γλώσσης), aus dem man, weil der Singular steht, geschlossen hat, Paulus meine ein unartikulirtes Gestöhne mit der Zunge (Bardili, Eichhorn, ähnlich H. A. W. Meyer, Neander, de Wette u. A.); der Singular ist ja durchweg da gebraucht, wo nur von einer Person die Rede ist, die nicht gleichzeitig in mehreren fremden Sprachen reden konnte. Die Väter sind einstimmig in der Erklärung, es sei ein Reden in fremden Sprachen gemeint (vgl. den Nachweis bei Englmann 294 bis 302). Nur spärlich ist neben dieser sententia communissima die Meinung vertreten, daß die Apostel am Pfingstfeste nur Eine Sprache redeten, aber von den Anwesenden so verstanden wurden, als hätten sie in eines Jeden Landessprache geredet. Diese Meinung wird zuerst erwähnt von Gregor von Nazianz; dann ist dafür Basilius von Seleucia; Beda führt beide Erklärungen an (Englmann 308). Von den vielen irrigen Ansichten über die Glossolalie seien außer der oben schon besprochenen, es sei ein Lallen mit der Zunge gemeint, nur folgende erwähnt: a. γλῶσσα sei so viel als unverständlicher ungewöhnlicher Ausdruck (Bleek). In der That bedeutet γλῶσσα außer „Zunge" und „Sprache" auch dieses. Der Redende hätte demnach zwar die Muttersprache gebraucht, aber allerlei sonderbare, veraltete Ausdrücke beigemengt, so daß man die Rede ohne Erklärung nicht verstand. Aber Solches wäre keine erstaunliche Geistesgabe, auf die man stolz sein, und um die man beneidet werden konnte (1 Cor. 12, 15. 16). Ferner spricht das Pfingstwunder entschieden dagegen (Apg. 2, 8). b. Manche Erklärer übersehen die ekstatische Stimmung der Redenden und betrachten die Sprachengabe nur als das Mittel zur Verkündung des Evangeliums, demnach als bleibende Gabe (Salmeron, Cornelius a Lapide, auch Thom. Aq.). Aber wenn sich auch die Fähigkeit mehrmals wiederholte (1 Cor. 14, 18. 19. 27. 28), so war sie doch immer nur momentan, wie der ekstatische Zustand, nie habituell. Doch darf angenommen werden, daß in der That die Sprachengabe manchmal nicht bloß zum Gebete

an Gott, sondern auch zur evangelischen Predigt an fremde Völker verliehen wurde, da wir solches auch später an Heiligen finden, die das Wort Gottes verkündeten, namentlich an dem hl. Vincenz Ferrerius und an dem hl. Franz Xaver, welchen nach vielen glaubwürdigen Berichten und den Canonisationsacten in dringenden Fällen die Sprachengabe zu Theil wurde. Auch für sie war aber das Geschenk nicht bleibend, weßhalb z. B. Franz Xaver eifrig Sprachen studirte. c. Nach Billroth (Comm. zu 1 Cor.) verstehen Sepp (Leben Jesu, 2. Aufl. VI, 593), Oswald (s. Englmann 373), Bisping (Erklärung der Apostelgeschichte 40) unter γλ. λ. ein Reden in der Universalsprache der Menschheit, die entweder mit der Ursprache identisch oder doch ihr ähnlich ist. Aber es müßte dann durchaus der Singular stehen, ferner würden die Ausdrücke καιναῖς und ἑτέραις nicht passen. d. Herder, Hase, Neander, Mack wollen nur ein Reden in natürlicher Aufregung und Begeisterung annehmen, wobei aber die Unverständlichkeit nicht zu begreifen ist, wenn man nicht etwa mit Schulz an bloße Jubelrufe (Alleluja, Hosanna, Oh, Jo, Ju, Eua, Evoe u. s. w.) denken will, denen aber doch Paulus sogleich hätte ein Ende machen müssen (vgl. Englmann 382).

Zweck aller Charismen ist der Nutzen der Kirche Christi. Paulus setzt dieß 1 Cor. 12 mit Hinweisung auf den menschlichen Leib, dem der Leib Christi, die Kirche, gleicht, auseinander (vgl. 1 Petr. 4, 10. Eph. 4, 12—16). Wie der menschliche Leib von der Function jedes einzelnen Gliedes Nutzen hat, so der mystische Leib Christi von den Charismen, welche den einzelnen Christen verliehen sind. Er bezeichnet als Zweck auch die Erbauung, ein Ausdruck, der von einem Hause hergenommen ist, unter welchem Bilde die Kirche oft geschildert wird. Die Erbauung erfolgt theils nach Innen, besonders durch die Aemtercharismen, indem die der Kirche schon Angehörigen in ihrem Tugendleben befestigt und gefördert werden, theils nach Außen, besonders durch die Wundercharismen, indem die Kirche sich stets neue Christen angliedert und so sich immer weiter ausbreitet. Durch das Gesagte wird es erklärlich, warum die Charismen hauptsächlich in der Apostelzeit hervortraten. Diese Zeit war der Frühling der Kirche. Gepflanzt durch den Sohn Gottes, belebt und befruchtet durch den in sie gegossenen heiligen Geist, begann sie ihre außerordentliche Lebensfülle sofort in den Charismen zu entfalten und dadurch die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Solche Erweise göttlicher Kraft waren aber auch der jungen Pflanzung, der kleinen Heerde (Luc. 12, 32), der armen Kirche Christi nothwendig, wenn sie das Heidenthum und Judenthum überwinden und die Anhänger der alten Culte für sich gewinnen wollte. Alle Leidenschaften der Menschen bäumten sich auf gegen die unerhörte Lehre der Apostel und ihre strengen ethischen Forderungen; wenn dennoch die Kirche Platz gewann, so geschah es, weil ihr außerordentliche Kräfte verliehen waren. Durch die Charismen wurde namentlich auch die unglaubliche Wirksamkeit der Sacramente dem Menschen sinnlich und unläugbar vor Augen gestellt (Joh. Chrysost. Hom. 29 in 1 Cor. 12, 7). Waren so diese Gaben Zeichen für die Ungläubigen (1 Cor. 14, 22), so waren sie auch für die Gläubiggewordenen wichtig als Pfänder dafür, daß sie die Wahrheit gewonnen hatten.

Empfänger der Charismen sind, wie schon angedeutet, nicht alle Christen, sondern immer nur einzelne. Auch in der apostolischen Zeit waren die Charismen nicht allgemein. Ebenso werden den Verschiedenen verschiedene, Keinem aber alle Gaben zu Theil (1 Cor. 12, 8). Nur Christus und nach ihm die Apostel besaßen die Fülle der Charismen (Joh. Chrysost. Hom. 32 in 1 Cor.; so auch andere Väter, s. Englmann 103 ff.); danach zertheilten sich dieselben, d. h. sie sind im Gesammtleibe der Kirche geblieben, aber kein Einzelner hat das Ganze. Zum Empfange ist die Mitwirkung des Menschen nicht ausgeschlossen, aber auch nicht unbedingt nothwendig; denn „der Geist weht, wo er will" (Joh. 3, 8). Es ist daher möglich, daß auch Sünder Träger von Charismen werden (Matth. 7, 22. 23). „Viele werden mir sagen an jenem Tage: Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt" u. s. w.? Die Regel wird sein, daß die Gnade an schon vorhandene Fähigkeiten der Seele anknüpft (vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche 336) und diese übernatürlich erhebt und veredelt. Bezüglich des Momentes des Empfanges könnte man zweifeln, ob die Charismen an die Taufe oder an die Firmung sich anschließen. Nach Apg. 8, 17 f.; 19, 6 ist aber anzunehmen, daß die Firmung als Veranlassung und Hauptmoment des Empfangs zu betrachten ist, da sie die Vollendung der Taufe ist, und in ihr erst die Fülle des heiligen Geistes mitgetheilt wird. — Die Fortdauer der Charismen in der Kirche wird von vielen Vätern der ersten Jahrhunderte bezeugt (Englmann 158 ff.). Aber schon im dritten und vierten Jahrhunderte wurden dieselben immer seltener, wohl deßwegen, weil die Kirche nun Platz gewonnen hatte und vom Juden- und Heidenthum nimmer verdrängt werden konnte (S. Aug. De vera relig. 25, 47: Cum ecclesia catholica per totum orbem diffusa sit, nec miracula illa in nostra tempora durare permissa sunt). Indeß haben sie zu keiner Zeit völlig aufgehört. Englmann (170 ff.) führt aus dem vierten Jahrhundert 13 Zeugnisse von Vätern für diese Fortdauer an. Aber auch aus den folgenden Jahrhunderten bis auf unsere Zeit liegen beglaubigte Zeugnisse hierfür in den Lebensbeschreibungen der Heiligen (z. B. Acta Sanctorum etc. ed. Bollandus, Antverp. 1643 bis 1794, gegenwärtig fortgesetzt) und in den Canonisationsacten vor. Viele Beispiele über diese Fortdauer der Charismen in der Kirche sind gesammelt in der christlichen Mystik von Görres II, 187—233. — Literatur: Die gründlichste und erschöpfendste Schrift über die Charismen

gab Englmann, Regensburg 1848. Außerdem S. Thom. Summa 2, 2, q. 176—178; Schram, Theol. myst. § 435; Bened. XIV: De serv. Dei beatif. et canonis. l. 3, c. 42—48; Görres, Christl. Mystik II, 187 ff.; Döllinger, Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung 332 ff.). [Seisenberger.]

Charlas, Antoine, ein französischer Priester und Theologe des 17. Jahrhunderts, der sich im Regalienstreite sowie durch verschiedene Schriften verdient gemacht hat, stammte aus Couserans, lebte als Priester in der Diöcese Pamiers, während Caulet (s. d. Art.) dort Bischof war, und erhielt von demselben die Leitung des Priesterseminars übertragen. Gelehrsamkeit, Bescheidenheit und Frömmigkeit zeichneten Charlas aus, wenngleich er wohl einigermaßen, wie sein Bischof, einem zu großen Rigorismus wird gehuldigt haben. Beim Ausbruch des Regalienstreites betheiligte er sich mit Entschiedenheit an dem Widerstande gegen die Willkür Ludwigs XIV., und schrieb Verschiedenes zur Vertheidigung der Rechte der Kirche. Seine Schriften wurden vom Parlament zu Toulouse zum Feuer verurtheilt, und Charlas selber floh nach Rom, um dem Gefängnisse zu entgehen. Er schrieb dort noch mehrere treffliche Bücher und starb in hohem Alter am 7. April 1698. — Seine hauptsächlichsten Werke sind: 1. Tractatus de libertatibus ecclesiae Gallicanae, ein Werk, in dem er Anfangs nur verschiedene Mißbräuche französischer Rechtsgelehrten anzugreifen dachte, das er indeß auf Anrathen seiner Gönner in Rom zu einer Vertheidigung der päpstlichen Vorrechte gegenüber den vier gallicanischen Artikeln vom Jahre 1682 erweiterte. Das Werk erschien zu Lüttich im J. 1684, und eine spätere vermehrte Ausgabe in drei Quartbänden zu Rom im J. 1720. 2. Causa Regaliae penitus explicata adversus Dissertationem Natalis Alexandri de Jure Regaliae, Leod. 1685. 3. Primatus jurisdictionis Romano Pontifici assertus, Colon. 1700, und im dritten Bande der römischen Ausgabe des Tractatus de libertatibus eccles. Gallicanae. Daselbst findet sich auch eine Abhandlung De Concilio oecumenico. [Jungmann.]

Charlier, Aegidius, bekannt unter dem Namen Aegidius Carlerius, war einer der Theologen, welche auf dem Concil von Basel mit den Hussiten unterhandelten. Er war zu Cambray gegen das Ende des 14. Jahrhunderts geboren, machte seine Studien zu Paris, wurde 1414 Doctor des Collegs von Navarra, hierauf Professor der Theologie und erhielt 1431 das Decanat des Capitels von Cambray. Dann wohnte er dem Concil von Basel bei, auf dem er bei den Verhandlungen mit den Böhmen eine bedeutende Rolle spielte. Die Böhmen hatten ihre Lehren und Forderungen in vier Artikeln aufgestellt: Communio sub utraque, Bestrafung aller Todsünder durch die weltliche Obrigkeit, freie Predigt und Verbot des weltlichen Besitzes der Cleriker. In dem Vertrag von Eger waren die Abgesandten des Concils mit den böhmischen Abgeordneten übereingekommen, in Betreff der vier Artikel solle das göttliche Gesetz und die Praxis Christi und der Urkirche sammt den Concilien und den auf jene (lex divina et praxis etc.) sich stützenden Doctoren als wahrhafter und unparteiischer Richter auf dem Basler Concil angewandt werden. Nachdem die Deputirten der Böhmen Anfangs October 1432 in Basel angekommen waren, wurden bald darauf vier gelehrte Synodalmitglieder zu Sprechern der Synode über die vier Artikel der Böhmen gewählt. Unter diesen war Carlerius, und es wurde ihm der Auftrag, über die Bestrafung der Todsünder zu reden. Die Böhmen hatten in der letzten Hälfte des Januar 1433 die Darlegung und Begründung ihrer vier Artikel versucht; am 21. und 22. Januar sprach der Taboritenbischof Niclas Biskupec von Pelhrimow in herausfordernden Tone und mit groben Ausfällen auf die Hierarchie über Recht und Pflicht, Todsünder auch bürgerlich zu bestrafen. In der Generalcongregation vom 13. Februar begann Aegidius Carlerius zur Widerlegung seinen Vortrag über diesen zweiten Artikel der Böhmen; er vollendete aber an diesem Tage nur den ersten Punkt seiner Position; die Fortsetzung und Erledigung des Ganzen erfolgte an den drei folgenden Tagen. Die umfangreiche Rede Charlier's findet sich in den Conciliensammlungen (Hard. VIII, 1759—1824). Die böhmischen Gesandten verließen zwar nach längeren Debatten das Concil, ohne ein Resultat erzielt zu haben, allein mit ihnen schickte die Synode Legaten nach Prag zu weiteren Unterhandlungen. Unter denselben war wiederum Carlerius; ebenso hatte er an den weiteren Verhandlungen mit den Böhmen einen regen Antheil. Er beschrieb die Erlebnisse in Prag und die spätern Verhandlungen in einer Schrift Liber de legationibus, die zum ersten Mal von Palacky und Birk im ersten Bande der Monumenta Conciliorum generalium Saeculi XV, Vindobonae 1857, im Druck veröffentlicht wurde. — Auch bei der Legation, welche im Januar 1435 in der böhmischen Angelegenheit nach Wien abging, und bei dem Congreß zu Böhmen im Juli 1435 erscheint Charlier wieder als Abgesandter; er reiste Ende August mit zwei andern Mitgliedern der Deputation nach Basel zurück, wo sie dem Concil Bericht abstatteten. An der fünften Legation an die Böhmen im November 1435 und am Congreß zu Stuhlweißenburg, wo die Einigung völlig zu Stande kam, hatte Charlier zwar keinen Antheil; indeß erstreckt sich der Liber de legationibus auch über diese Begebenheiten und schließt mit dem Berichte, den Martin Berruer, Dechant von Tours, am 25. Februar 1436 der Synode über das Resultat abstattete. — Nach seiner Rückkehr vom Basler Concil docirte Carlerius wieder zu Paris, wo er auch zeitweiliger Rector der Universität wurde. Außer dem schon genannten Liber de legatione schrieb er noch eine Nar-

ratio de morte Juliani Caesarini Cardinalis, welche bei Baluze (Miscellanea III) sich findet, sowie ein größeres Werk über theologische Fragen, welches 1478 und 1479 zu Brüssel in zwei Foliobänden herausgegeben wurde. Der erste Band führt den Titel Sporta fragmentorum; unter den Abhandlungen finden sich: De conservatione bonorum Ecclesiae; De communione sub utraque; De perpetua virginitate B. M. V.; Pro coelibatu praesertim ecclesiasticorum. Der andere Band hat den Titel Sportula fragmentorum; es finden sich in demselben ähnliche theologische Abhandlungen, z. B. De electione Judae proditoris; De hierarchia ecclesiastica; De decimis; De non esu carnium apud Benedictinos etc. — Außerdem existiren als Manuscript von Charlier noch ein Scutum fidei und ein Commentarius in IV libros sententiarum. Aeg. Carlerius starb in hohem Alter zu Paris am 23. Nov. 1473. (Vgl. Moréri; Hefele, Conc.-Gesch. VII, 494. 514 ff.) [Jungmann.]

Charlier, Johannes, s. Gerson.

Charmel steht für Carmel in appellativer Bedeutung, wie es scheint, sprichwörtlich Is. 29, 17; 32, 15. 16.

Charmes, s. Thomas von Charmes.

Charmi (כַּרְמִי, Χαρμίς), im A. T. 1. der vierte Sohn Rubens (Gen. 46, 9. Ex. 6, 14. Num. 26, 6. 1 Par. 5, 3); — 2. ein Nachkomme Juda's, Vater des Achan oder Achar, welcher bei der Eroberung von Hai einen babylonischen Teppich unterschlug (Jos. 7, 1. 18. 1 Par. 2, 7; 4, 1); — 3. eines von den israelitischen Stammeshäuptern bei der Belagerung Bethulia's, der auch Gothoniel hieß (Jud. 6, 11; 8, 9). [Kaulen.]

Charron, Pierre, der „Patriarch der starken Geister", ward als Sohn eines Buchhändlers zu Paris 1541 geboren, widmete sich zuerst der Jurisprudenz und wirkte mehrere Jahre als Advocat am Parlamente zu Paris, wurde aber später Priester und dann Hofprediger der Königin Margaretha von Navarra. Er predigte in verschiedenen Städten Frankreichs, namentlich auch zu Bordeaux; hier wurde er mit dem Skeptiker Montaigne bekannt und ward von diesem in die skeptische Richtung hineingezogen. Später lebte er zu Cahors als Domherr und Generalvicar des Bischofs, dann zu Condom als Canonicus. Während eines Aufenthaltes in Paris starb er im J. 1603 plötzlich auf der Straße. Noch kürzlich ist sein Andenken geehrt worden, indem am 2. Februar 1879 zu Paris bestimmt wurde, daß die Rue de Morny fortan Rue Pierre Charron heißen solle. — Als Schriftsteller hat Charron sich bekannt gemacht durch eine Apologie der katholischen Kirche, welche unter dem Titel Trois vérités contre tous les Athées, Idololatres, Juifs, Mahométans, Hérétiques et Schismatiques, Bordeaux 1593, Paris 1594, die drei Sätze erörtert: es gibt einen Gott und eine wahre Religion; die wahre Religion ist das Christenthum; im Besitze der wahren Religion ist nur die katholische Kirche. — Für seine Charakterisirung als „starker Geist" ist indeß sein anderes Werk wichtiger, welches 1601 zu Bordeaux erschien unter dem Titel De la vraie sagesse. Der Grundgedanke des Werkes ist schon ausgesprochen in dem an die Spitze gestellten Satze, daß die Kenntniß seiner selbst für den Menschen die Grundlage aller Weisheit sei. Demgemäß enthält der erste Theil theoretische Erörterungen über die Natur und die Kräfte des Menschen, über seine Stellung zu den andern Geschöpfen, über die sittlichen Dispositionen des Menschen, über die Verschiedenheit der Menschen unter einander nach Wohnsitz und Klima, nach ihren Anlagen, nach ihrer socialen Stellung, ihrem Berufe und ihrem Glücksstande. Bezüglich des Wesens statuirt Charron zwei Bestandtheile im Menschen, Leib und Seele, die mit einander Eine Hypostase, Ein ganzes Subject bilden. Die Seele ist die innere, immanente Ursache des Lebens, der Bewegung, der Empfindung und des Denkens. Zwischen der Seele und dem Leibe gibt es kein verbindendes Mittelglied, aber über der Seele steht als Höheres der Geist, der ein Funke, ein Bild und Ausfluß der Gottheit ist und seiner Natur nach dem Guten zustrebt, während das Fleisch, die niedere Natur des Menschen, stets nach dem Bösen strebt. Die Seele wird vom Geiste und vom Fleische sollicitirt und ist, je nachdem sie dem einen oder dem andern sich zuwendet, gut oder böse. — Obgleich Charron der Seele Freiheit zuschreibt, obgleich er sie als immanente Ursache des Denkens bezeichnet, so läugnet er dennoch die Unkörperlichkeit derselben, da diese nur Gott allein zukomme. Als geschaffenes Wesen müsse sie, wie alles Endliche, örtlich sein, und ein Oertliches, Räumliches könne nicht ohne Körperlichkeit gedacht werden. Allein die Seele sei nicht als grobsinnlicher, sondern als feiner, unsichtbarer, unverweslicher Körper zu denken (l. 1, ch. 8, 4). Nach diesen Erklärungen ist es begreiflich, daß Charron nicht geneigt ist, den Unterschied zwischen Mensch und Thier sehr hoch zu spannen, da ja auch den Thieren geistige Fähigkeiten nicht abzusprechen seien, wenn sie auch denselben in schwächerem und unvollkommenerem Maße innewohnten als den Menschen (l. 1, ch. 35, 6. 8). Der Mensch dürfe sich auf seine Vorzüge nicht viel einbilden, da sie ihm mehr Uebles als Gutes bereiteten, weil sie die Quelle aller seiner Uebel seien. In mancher Beziehung werde der Mensch sogar vom Thiere übertroffen. — Wie Charron hier an den Naturalismus streift, so erscheint er durch seine Lehre über die menschliche Erkenntniß als Skeptiker. Selbst in der natürlichen Erkenntniß können wir nach seiner Ansicht zu keiner Gewißheit gelangen. Zwar sei uns das Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit natürlich; aber die Mittel, die wir zur Gewinnung der Erkenntniß besitzen, reichten nicht hin. Vernunft und Erfahrung seien unsicher und irreführend, und darum sei der Zweifel in jeder Weise gerechtfertigt. Die Philosophie der Skeptiker sei die allein richtige;

Letztere seien die wirklich Weisen. Der Weise müsse ja sein Urtheil stets offen halten für Alles und sich bewußt sein, daß die menschliche Erkenntniß höchstens eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit beanspruchen könne. Dieses skeptische Verhalten sei auch die beste Disposition zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung und des christlichen Glaubens. Eben weil die menschliche Erkenntniß unsicher sei, müsse die Wahrheit dem Menschen geoffenbart werden. Die geoffenbarten Wahrheiten unterlägen nicht mehr der Prüfung, sondern müßten ohne Discussion auf die Auctorität hin festgehalten werden. Wenn aber mehrere Lehrsysteme sich als göttliche Offenbarungen ankündigen? Es ist wohl unmöglich, vom Standpunkte des Skepticismus diese Frage zu lösen, und thatsächlich ist auch Charron in dieser Frage äußerst verwirrt und unklar. In der ersten Auflage des Werkes sagt er, daß alle Religionen mit Unrecht ihren Ursprung von Gott ableiteten, während sie doch durch menschliche Mittel entstanden seien, und wir sie von unserem Lande bei der Geburt empfingen. In der zweiten Auflage beschränkt er dieses auf die falschen Religionen, wogegen bei den wahren die erste allgemeine Verkündigung zu unterscheiden sei von der besonderen Weise, wie sie zu dem Einzelnen gelangen. Auffallend ist jedenfalls die Rede von mehreren wahren Religionen, sowie auch der von ihm weiter betonte Unterschied einer mehr populären und einer mehr geistigen, für die Höherstehenden bestimmten Religion. Während erstere einen äußeren Cultus, Abtödtungen und Opfer kenne, betrachte letztere ein reines Herz als den wahren Cult Gottes, und wenn sie den äußeren Cult mitmache, so thue sie es mehr, um die Sitte zu befolgen. — Auch im Wollen müsse der Weise seine Freiheit bewahren, d. h. nur dem Gesetze der Natur oder der Vernunft zu seinem eigenen Besten folgen; darin bestehe die Rechtschaffenheit. — Betrachten wir den Grundgedanken des ganzen Systems, so erscheint Charron jedenfalls als eine sehr zweideutige Gestalt, wenn auch der Jesuit Garasse zu weit gegangen sein mochte, als er in seiner Somme théologique ihn „einen Christen zum Schein, einen Atheisten in Wahrheit" nannte. (Vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 375—384; Denzinger, Vier Bücher relig. Erkenntniß I, 408 bis 411.) [Dippel.]

Charsamstag, s. Ostervigilie.

Chartophylax (der Wortbedeutung nach etwa so viel als Archivar, Bibliothekar, Registrator und Kanzler) wurde in der griechischen Kirche schon frühzeitig derjenige Geistliche genannt, welchem neben anderen Geschäften ursprünglich und hauptsächlich die Aufbewahrung kirchlicher Schriften und Documente anvertraut war. Amt und Name bestehen noch heutzutage, wenigstens unter den unirten Griechen in der österreichischen Monarchie, wo der Chartophylax die Geschäfte der bischöflichen Kanzlei besorgt und Mitglied des Domcapitels ist. Der ursprüngliche Umfang, wie der Name dieses kirchlichen Amtes, entsprach allerdings demjenigen des Chartularius im Abendlande (Hard. III, 524; Baron. ad ann. 591, n. 38—40); doch unterschieden sie sich bald, weil der Wirkungskreis des Chartophylax sich erweiterte und der des Chartularius auf die Registratur beschränkt blieb (Pagi, Crit. in Baron. ad ann. 591, n. 2). Der Name Chartophylax kommt schon in den arabischen Canones des ersten nicänischen Conciliums vor (Hard. I, 504). Dort ist nämlich von dem Excommunicationsrechte des Archidiacons die Rede, welches sich über die Diaconen, Subdiaconen, Lectoren und die übrigen Diener des Altares erstreckte. Dann heißt es weiter: Pariter ecclesiae et altaris chartophylaces ei parere debent, meritum deferre honorem atque illius exequi mandata. Diese chartophylaces ecclesiae et altaris standen also ursprünglich unter oder neben den eigentlichen Altardienern, und so begründet sich auch die Ansicht, daß das Amt des Skeuophylax oder des Aufbewahrers der heiligen Gefäße, sowie das des Ecclesiarchen oder Custos Anfangs mit dem des Chartophylax verbunden gewesen sei (Bingham, Origin. eccl. II, 74). Später fielen diese drei Aemter auseinander, und seit dem sechsten Jahrhundert wird der Chartophylax als eigentlicher Verwahrer der kirchlichen Documente in den Concilienacten öfters erwähnt. So fungirt bei der Synode, welche im J. 536 zu Constantinopel gegen die Akephaler gehalten wurde, der Chartophylax Cosmas, welcher nebenbei auch „Notarius" genannt wird (Hard. II, 1315); auf der Synode, welche 649 im Lateran den Typus des Kaisers Constans verwarf, geschieht in den vorgelesenen Acten von einem Chartophylax Erwähnung, welcher zugleich Priester und Syncellus des Patriarchen Sergius von Constantinopel war (Hard. III, 797); auf der achten öcumenischen Synode (Constantinop. oec. IV.) wird der actione II. genannte Chartophylax Paulus, welcher dem actione III. bezeichneten Chartophylacium venerabilis Patriarchae vorstand, actione X. von dem Patriarchen Ignatius dem Papste dringlich zur bischöflichen Würde empfohlen (Hard. V, 782. 789. 938). Dazu macht nun Anastasius Bibliothecarius (bei Hard. V, 942) die Bemerkung, daß Paulus, von Photius zum Erzbischof ordinirt, von der Verwaltung des bischöflichen Amtes ausgeschlossen, aber von Ignatius mit Vorwissen des Papstes zum Chartophylax aufgenommen worden sei (Scripserat enim et papa Romanus, ut [Ignatius] alia illum [Paulum] excepto Sacerdotio, quantacunque vellet, dignitate ditaret). Dann bemerkt Anastasius weiter über den Chartophylax: Chartophylax interpretatur chartarum custos. Fungitur autem officio chartophylax apud ecclesiam Constantinopolitanam, quo bibliothecarius apud Romanos: indutus videlicet infulis ecclesiasticorum ministrorum et agens ecclesiastica cuncta prorsus obsequia, ex-

ceptis illis solis, quae ad sacerdotale specialiter ac proprie pertinere probantur officium. Sine illo praeterea nullus praesulum aut clericorum a foris veniens in conspectum Patriarchae intromittitur, nullus ecclesiastico conventui praesentatur, nullius epistola patriarchae missa recipitur, nisi forte a ceteris patriarchis mittatur; nullus ad praesulatum vel alterius ordinis clericatum, sive ad praeposituram monasteriorum provehitur, nisi iste hunc approbet et commendet, atque de illo ipsi Patriarchae suggerat et ipse praesentet. Diese Stelle, zusammengehalten mit der Anmerkung Balsamons zum neunten Canon des zweiten nicänischen Conciliums (bei Bingham l. c.) und mit den obigen Anführungen aus den Concilien, gibt zur Genüge zu erkennen, wie an die Stelle des Archidiacons (s. d. Art.) im Oriente allmälig der Chartophylax trat und besonders zu Constantinopel das Auge, der Mund und die Hand, gleichsam der Generalvicar des Patriarchen wurde; auch ist daselbst der Wirkungskreis des Chartophylax, wenigstens in Constantinopel, ausführlich genug bezeichnet, wenn noch aus Balsamon und Codinus (bei Baron. l. c.) hinzugefügt wird, daß er im Namen des Patriarchen in allen Criminal- und Civilsachen, namentlich in Matrimonialfällen als Richter entschied und bei Gerichtsverhandlungen über zwölf vom Patriarchen beglaubigte Notarien zu verfügen hatte. Zu den Ehrenvorzügen des Chartophylax von Constantinopel gehörte, daß er, obwohl in der Regel nur Diacon oder Archidiacon, bei öffentlichen Versammlungen, jedoch mit Ausnahme der Concilien, selbst vor den Bischöfen den Vorrang hatte, bei feierlichen Aufzügen, wie der Patriarch, auf einem mit weißer Decke belegten Maulthiere ritt und eine eigene Wache mit sich führte, stets mit einem goldenen Ringe an der Hand und mit einer golddurchwirkten Mütze auf dem Haupte erschien und in sein Amt mittelst Darreichung eines Schlüssels installirt wurde. Auch war er im eigentlichen Sinne Groß-Siegelbewahrer des Patriarchen, indem er das Siegel desselben beständig an seiner Brust trug (Baron. l. c.). Diese Bedeutung behielt das Amt des Chartophylax in Constantinopel auch noch in die späteren Zeiten herauf. So unterzeichnete der Chartophylax sanctissimae magnae Dei ecclesiae Constantinopoleos auf der Synode zu Nymphäa in Bithynien, die im April 1233 vergeblich eine Einigung der Griechen und Lateiner anstrebte, im Namen der Patriarchen von Constantinopel und Antiochien, sowie der übrigen anwesenden Bischöfe, allein die Professio fidei circa materiam, in qua conficiendum erat Sacramentum Altaris (Hard. VII, 215). Nachdem Kaiser Andronicus III. im 14. Jahrhundert zu dem Titel Chartophylax noch das Ehrenprädicat μέγας, magnus, hinzuzusetzen befohlen hatte, erscheint der Chartophylax magnus Michael Balsamon von Constantinopel auf der Synode zu Florenz (Hard. IX, 315) neben den Erzbischöfen von Nicäa und Kiew und mit dem magnus Ecclesiarcha als Abgeordneter der Griechen an den Papst; auch hat er (Hard. IX, 429) die Einigungsurkunde als Archidiaconus nach dem magnus Sacellarius und magnus Sceuophylax, aber vor dem magnus Ecclesiarcha et Dicaeophylax, welche sämmtlich Diaconen sind, unterzeichnet. [Häusle.]

Charwoche heißt die dem Ostersonntage vorausgehende und die vierzigtägige Fasten abschließende Woche. I. Ihre Bedeutung erkennt man am besten aus den verschiedenen Benennungen, welche sie im Laufe der Zeit erhalten hat. Die wichtigsten derselben sind: 1. Der deutsche Name Charwoche. Die Bezeichnung Char gehörte ursprünglich nur dem Freitage (mittelhochdeutsch karfrîtac, karvrîtac) dieser Woche an, wurde aber später auf die ganze Woche übertragen. Kar (und in alterthümlicher Schreibweise Char) ist das gothische kara = Sorge, althochdeutsch chara, kara = Klage, Leiden, mittelhochdeutsch kar = Klage, Trauer. Charfreitag (ein im Althochdeutschen noch nicht vorkommendes Wort) bedeutet Klagefreitag, und der Tag hat diesen Namen daher, weil er als Todestag Jesu in der Kirche durch einen Klagegesang (die Lamentationen und Improperien), und später in den geistlichen Schauspielen durch die Klage Maria's unter dem Kreuze ihres Sohnes gefeiert wurde (vgl. Mone's Schauspiele des Mittelalters I, 204). Die Ableitungen vom griechischen χάρις (= gratia, Huld, Gnade), vom lateinischen carena, carrina (Entbehrung, Fasten), charus (lieb, theuer), carucca (Rassel, Rasselkarren), vom deutschen gar (Rüstwoche) u. s. w., sind nicht stichhaltig (Weigand, Deutsches Wörterbuch, Gießen 1878, I, 308; Fluck, Liturgik II, 653). — 2. Hebdomada major und hebdomada sancta. Dieß sind die in den liturgischen Büchern der lateinischen Kirche üblichen Bezeichnungen der Charwoche. Die Griechen vereinigen beide Ausdrücke und nennen sie ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς. Wie die ganze Woche, so heißen bei ihnen auch die einzelnen Tage derselben „groß" und „heilig", z. B. ἡ ἁγία καὶ μεγάλη δευτέρα, τρίτη, τετάρτη κ. τ. λ. (Leo Allatius, De Dominicis et Hebdom. Graecorum, n. 21). Die Bezeichnung „große" Woche findet sich in der altchristlichen Zeit häufig, so in den apostolischen Constitutionen, z. B. Constit. (8, 33), bei Chrysostomus (Hom. 30 in Genes. Migne LIII, 273; Hom. in magn. hebd. et in ps. 145, l. c. LV, 519). „Groß" heißt die Charwoche nach Chrysostomus nicht, als ob in ihr die Tage länger wären, oder als ob sie mehr Tage hätte im Vergleich zu anderen Wochen, sondern weil in ihr der Herr großartige Dinge vollbracht hat. Der Ordo Romanus vulgatus (ed. Hittorp., Romae, 1591, 34) erklärt die Bezeichnung hebdomada major theils aus der Strenge des Fastens, theils aus der längeren Dauer des Gottesdienstes. Wenn nicht der kirchliche Sprachgebrauch die Bezeichnung „große Woche" ausdrücklich auf die

Charwoche beschränkt hätte, so könnte von hebdomas major auch noch in der Bedeutung einer Doppelwoche gesprochen werden, die wegen der engen Beziehung des Πάσχα σταυρώσιμον zum Πάσχα ἀναστάσιμον die Leidens- und Auferstehungswoche gleichsam zu einer einzigen und deßhalb großen Woche in sich vereinigt. In alter Zeit dauerte wirklich die Osterfeier vierzehn Tage; Charwoche und Osterwoche wurden als ein zusammengehöriges Ganze betrachtet und hatten gleiche Rechte und Privilegien. Constantin der Große verlieh ohne Zweifel einer bereits vorhandenen christlichen Sitte (Constit. Apost. 8, 33) gesetzliches Ansehen in seinem Reiche, indem er verordnete: Τὰς πασχαλίας δύο ἑβδομάδας ἀπράκτους τελεῖν· τήν τε πρὸ τοῦ πάσχα, καὶ τὴν μετ' αὐτό (Augusti, Denkw. II, 37; vgl. Aug. Sermo 259, n. 6, Opp. ed. Maur., V, 1064). — 3. Nach ältester und zugleich verbreitetster Benennung Ἁγία ἑβδομάς (Constit. Apost. 5, 13; Epiphan. Haeres. 70, 12), Hebdomada oder Septimana sancta. Heilig heißt die Woche theils wegen der Wirkungen der Leidensgeheimnisse, theils wegen der mit einer würdigen Feier dieser Geheimnisse verbundenen sittlichen Anforderungen. „Septimana major dicitur etiam sancta, quoniam in ea impii justificantur" (Durand. Rat. div. off. 7, 67). — 4. Leidens- oder Kreuzigungswoche, besonders bei griechischen Kirchenschriftstellern: Ἡ πάθους ἑβδομάς (Constit. Ap. 8, 33); ἡ τοῦ σωτηρίου πάθους ἑβδομάς, παθημάτων ἡμέραι, σταυρώσιμαι ἡμέραι (Leo Allatius l. c. n. 21). Im Deutschen ist dafür der Ausdruck Marterwoche gebräuchlich, während dort Kreuzwoche die Bittwoche heißt, insofern bei den Bittgängen das Bild des Gekreuzigten vorangetragen wird (Gretser, De Processionib. 1, 3). — 5. Τοῦ πάσχα ἑβδομάς oder ἡμέραι (Const. Ap. 5, 13. 18); ἓξ ἡμέραι oder einfach ἡμέραι τοῦ πάσχα, ἑβδομὰς τοῦ πάσχα (Epiphan. Expos. fid. n. 22; Haeres. 75, 3); ἑβδομάς oder ἡμέραι τῶν πάσχων (Epiphan. Haeres. 29, 5). Dadurch ist jene Woche bezeichnet, in welche der jährliche Gedächtnißtag des Erlösungstodes Christi oder das Πάσχα σταυρώσιμον fällt. Das Wort pascha wurde früher in verschiedenem Sinne gebraucht, nämlich bald zur Bezeichnung des Todestages oder der ganzen Leidenswoche, bald auch zur Bezeichnung des Auferstehungstages und der Osterwoche überhaupt. Da aber die des Hebräischen unkundigen Heidenchristen vielfach geneigt waren, den Ausdruck Πάσχα vom griechischen Zeitworte πάσχειν „leiden" abzuleiten, so mag derselbe wohl längere Zeit vorwiegend zur Bezeichnung des Todestages und der Leidenswoche gewählt worden sein. Zum Unterschiede wurde später — wann zuerst, ist ungewiß — der Todestag mit πάσχα σταυρώσιμον, der Auferstehungstag aber mit πάσχα ἀναστάσιμον bezeichnet (Hefele, Conc.-Gesch. II, 88—99). — 6. Ἑβδομὰς τῆς ξηροφαγίας (Epiphan. Haeres. 70, 12). Nach Epiphanius nämlich (Exposit. fidei c. 22) beschränkte man sich allgemein (πάντες οἱ λαοί) nur während der Charwoche auf den Genuß von bloß trockener Nahrung, Brod und Salz mit Wasser. Dagegen verordnete can. 50 des Concils von Laodicea Xerophagie für die ganze Quadragesimalzeit (vgl. Nilles, Kalendarium I, 61—62; II, 83—84). Im Abendlande fastete man bloß am Charfreitage xerophagisch (Hergenröther, K.-G. I, 412; E. Martène, De antiqua Ecclesiae disciplina in Div. celebr. off., Antw. 1737, 366). — 7. Trauerwoche, Ἡμέραι πένθους (Const. Ap. 5, 18), Hebdomas luctuosa oder lamentationum. Dieser Name bezieht sich theils auf den Schmerz über unsere Sünden, welche den Tod Jesu verursacht, theils auf die Trauergesänge (lamentationes), welche das kirchliche Officium vorschreibt. — 8. Stille Woche, Hebdomas muta, weil in den drei letzten Tagen der Charwoche der kirchliche Gebrauch der Orgeln und Glocken untersagt ist. Diese Bezeichnung entspricht auch der von Kaiser Constantin dem Großen eingeführten Benennung ἑβδομὰς ἄπρακτος = hebdomas inofficiosa, wodurch auf die Unterlassung aller öffentlichen Arbeiten, auf die Entfernung aller Hindernisse und Störungen der Andacht durch Schauspiele, lärmende Vergnügungen und dergleichen hingewiesen wird (Augusti, Denkw. II, 40). — 9. Bußwoche, Hebdomada poenalis, auch poenosa oder poenitentialis (Ducange s. v. Hebd. maj.), bezieht sich theils auf Christus, welcher für unsere Sünden die Strafe des Todes auf sich genommen, theils auf die Bußübungen, denen sich die Gläubigen in der Charwoche unterziehen sollen (Durand. l. c. 7, 67). — 10. Begnadigungswoche, Hebdomas indulgentiae. Septimana major . . . dicitur quoque indulgentiae, quia poenitentes in ea absolvuntur (Durand. 7, 67). Auch ließen ehedem die christlichen Kaiser beim Beginne der Charwoche vielfach Begnadigungen der Gefangenen eintreten (Chrysost. in Psalm. 145 l. c.). — 11. Schwarze Woche, Hebdomas nigra (im Gegensatze zur Hebdomas in Albis, der Woche nach dem Ostersonntage), weil in ihr der Heiland in die Nacht des Leidens und Todes einging (Augusti II, 39). — 12. Hebdomas authentica. Dieser sonderbare Name, welchen die Charwoche in der ambrosianischen und gallicanischen Liturgie führt, ist nach Ducange gleichbedeutend mit Hebdomas canonizata und soll von der genauen Ordnung in den kirchlichen Verrichtungen der heiligen Woche herkommen. Augusti (II, 42) dagegen ist der Ansicht, daß sich die Benennung authentica auf die Streitigkeiten über den Termin der Osterfeier beziehe und soviel heiße, als der wahre, richtig bestimmte Zeitpunkt, wann man das Osterfest feiern soll. — 13. Endlich kommt die Charwoche auch noch unter dem Namen Hebdomas ultima vor, und zwar bei Ambrosius (Ep. 20, n. 6, ed. Maur. II, 853). Er heißt sie nach Gavantus (Thes. ss. rit.), weil sie die letzte Woche in der Quadragesimalzeit

ist; oder vielleicht richtiger, weil man ursprünglich, ehe die Geburt Christi durch ein eigenes Fest gefeiert wurde, das christliche Kirchenjahr mit Ostern begann (Probst, Kirchl. Disciplin 263 ff.; Nilles II, 332).

II. Die Feier der Charwoche. Die Tage der heiligen Woche, welche in besonderer Weise dem Andenken an das Leiden und den Tod des Heilandes geweiht sind, waren in der Kirche von jeher durch ein Trauerfasten ausgezeichnet. Wie die Apostel gleich unmittelbar nach dem Tode des Herrn drei Tage im tiefsten Schmerze zubrachten und ein Trauerfasten hielten, so begingen sie auch in der folgenden Zeit das jährliche Gedächtniß seines Todes jedesmal durch ein solennes Fasten. Es fanden daher die Worte Christi Venient autem dies, cum ablatus fuerit ab illis sponsus, tunc jejunabunt in illis diebus (Luc. 5, 35), nicht bloß in jenen Tagen, da er im Tode und in der Grabesruhe von den Seinigen hinweggenommen war, ihre buchstäbliche Erfüllung, sondern dieselben wurden auch für die ganze Folgezeit als Motiv des Paschafastens angesehen. Das Paschafasten war das strengste Fasten der frühchristlichen Zeit, da es durch Xerophagie und Superpositio verschärft wurde. Die Xerophagie insbesondere war die der Charwoche eigenthümliche Form der Abstinenz. Nach den apostolischen Constitutionen (5, 18) sollte in der ganzen Woche nur Brod, Salz, Gemüse und Wasser genossen werden dürfen. Daß in der That eine so strenge Abstinenz allgemein beobachtet wurde, sagt uns Epiphanius: „Die sechs Tage des Pascha bringen alle Völker in Xerophagie zu, ich meine nämlich, sie gebrauchen dann Brod und Salz und Wasser am Abend" (Expos. fid., c. 22). Außerdem bemühte sich der Eifer Einzelner, über die Grenze der gewöhnlichen Enthaltung hinauszugehen, und nicht bloß bis Sonnenuntergang, sondern zwei oder mehrere Tage hindurch ohne Speise und Trank zu bleiben. Diese strengste Form des Fastens war die ὑπέρθεσις oder superpositio und wurde besonders in der Charwoche zur Anwendung gebracht. Nach den Aeußerungen des Dionysius von Alexandrien (Ep. ad Basil. bei Migne, PP. gr. X, 1277 sq.) galt die superpositio in den zwei letzten Tagen vor Ostern als ganz gewöhnliche, ja unbedeutende Leistung, der sich sogar jene unterzogen, welche sonst im Fasten nicht sehr eifrig waren. Auch berichtet er, daß Viele die Charwoche gänzlich oder doch zum größten Theile in dieser Weise zubrachten. Nach den apostolischen Constitutionen (5, 18) sollten alle, die es vermöchten, den ganzen Freitag und Samstag, oder doch wenigstens den Samstag bis zum Hahnenruf des Ostermorgens ohne alle Nahrung zubringen (vgl. A. Linsenmayr, Entwicklung der kirchl. Fastendisciplin bis zum Concil von Nicäa, München 1870, 20 ff. 113. 121 ff.). Mit dem Fasten verband man noch andere Bußübungen, als Beten, Nachtwachen, hartes Lager, Enthaltung vom ehelichen Umgange, Werke der Barmherzigkeit u. s. w. (Epiphan. Haeres. 75, 3; Chrysost. in Psalm. 145 l. c.). Ueberhaupt war, besonders im Oriente, die ganze Woche durch größeren Ernst, tiefere Stille und vorherrschende Trauer charakterisirt. Die Tage der heiligen Woche waren ehedem nicht bloß kirchliche Feiertage (Constit. Ap. 8, 33), sondern auch bürgerliche Ruhetage. Nach den Bestimmungen der ersten christlichen Kaiser mußten die Gerichtsverhandlungen, sowie die öffentlichen Arbeiten und Vergnügungen unterbleiben, damit sich Alle ohne Erbitterung und Zerstreuung in die Feier der heiligen Tage vertiefen könnten (Bingham, Origin. IX, 233). Vom Gründonnerstage an durften nach can. 30 der dritten Synode zu Orleans (538) die Juden nicht mehr unter den Christen erscheinen. Endlich war es auch nichts Seltenes, daß die christlichen Kaiser beim Beginne dieser Woche zu Ehren des Leidens Christi vielen Gefangenen die Freiheit schenkten (Chrysost. in Psalm. 145 l. c.). Diese Milde der Fürsten führt dann Papst Leo der Große als Beispiel an für Privatleute: „Es ziemt sich nicht, daß die Privatgesetze strenger seien, als die öffentlichen. Darum lasse man die Schuld nach, vergesse die Beleidigungen, löse die Bande, ersticke die Rache, damit die heilige Feier durch Gottes und des Menschen Gnade von Allen freudig und schuldlos begangen werde" (Fluck, a. a. O. 651). In dieser Weise feierten die Gäubigen der christlichen Vorzeit die heilige Woche. Noch in dem Festverzeichnisse, das in der Decretalen-Sammlung Gregors IX. (1234) enthalten ist, wird die ganze Charwoche zu den damals allgemein üblichen und vom Papste anerkannten Feiertagen gerechnet. Allein bereits im 15. Jahrhundert bestand nach dem Zeugnisse des hl. Antonin eine gegentheilige Gewohnheit, welche durch die Festordnung Urbans VIII. vom 13. September 1642 vollständig anerkannt wurde (Feßler, Die abgeschafften Feiertage, im Archiv für K.-R. V, 1860, 207 ff.). Wenn auch gegenwärtig die Charwoche nicht mehr in foro gefeiert wird, so bildet dieser Umstand doch für die Kirche kein Hinderniß, sich in dieser ernsten Zeit mit den Leidensgeheimnissen des Heilandes zu beschäftigen. Um dieß ausschließlich thun zu können, sind alle Tage der Charwoche privilegirt. Nach dem apostolischen Breve vom 28. Juli 1882 werden daher sämmtliche Festa duplicia minora (exceptis illis SS. Ecclesiae Doctorum) et festa semiduplicia, welche nach dem Kirchenkalender in die heilige Woche fallen, simplificirt, d. h. wie festa simplicia behandelt, die Feste höheren Ranges aber über die Osteroctav hinaus verlegt. In den drei letzten Tagen dieser Woche dürfen weder mehr die einfallenden festa per se noch auch per accidens simplicia commemorirt werden. Aus dem gleichen Grunde sind in der Charwoche die feierlichen Votivmessen zu Ehren der Heiligen untersagt. Fällt dagegen ein Fest, welches ein gebotener Feiertag ist, in die Charwoche, so bleibt die äußere Feier (in foro) für den bestimmten Tag, während das Officium

verlegt wird. Nur beim Feste Mariä Verkündigung findet eine Ausnahme statt. Wenn nämlich dasselbe auf den Charfreitag oder Charsamstag fällt, so wird es sowohl für die Feier in foro als in choro bis auf den Montag nach dem weißen Sonntag vertagt. Würde nun ein anderer gebotener Feiertag, z. B. Patrocinium, auf den Charfreitag oder Charsamstag einfallen, so bliebe zwar, wie gesagt, die äußere Feier, aber das Volk wäre nur zur Enthaltung von knechtlichen Arbeiten verpflichtet. Dagegen ist die Verpflichtung zur Anhörung der heiligen Messe an diesen Tagen suspendirt, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ihre Erfüllung am Charsamstage nicht allgemein und am Charfreitage gar nicht möglich ist. Nur wenn ein gebotener Feiertag, z. B. Mariä Verkündigung, auf den Gründonnerstag fällt, kann und soll vor der einen feierlichen Messe die nothwendige Anzahl von Privatmessen gelesen werden (Schüch, Pastoralth., 3. Aufl., 538).

Was die gegenwärtige kirchliche Feier der Charwoche betrifft, so sind nur der Palmsonntag und die drei letzten Tage derselben, nämlich Gründonnerstag, Charfreitag und Charsamstag (s. d. Artt.), durch besondere gottesdienstliche Verrichtungen ausgezeichnet. Bezüglich der drei übrigen Tage ist weiter nichts zu merken, als daß während der heiligen Messe am Dienstag die Passion nach Marcus und am Mittwoch die nach Lucas gelesen oder gesungen wird. Die Passion nach Marcus wurde früher nicht in der Messe des Dienstages, sondern als neunte Lection in der dritten Nocturn des Palmsonntages gelesen (vgl. Ordo Rom. XI. n. 38 bei Mabillon, Mus. Ital. II, 135; E. Martène l. c. 205. 225). Die Functionen der Charwoche gehören nicht zu den rein pfarrlichen Rechten (S. R. C. 10. Dec. 1703. Decr. gener.). An Kirchen, wo die gehörige Anzahl von Geistlichen nicht vorhanden ist, um die Cerimonien in feierlicher Weise nach Vorschrift des Missale zu halten, müssen dieselben nach dem von Benedict XIII. herausgegebenen Memoriale Rituum für kleinere Kirchen vorgenommen werden. Dasselbe enthält das kleinste Maß dessen, was die Kirche zu einer erlaubten Vornahme der Functionen in der Charwoche verlangt (Maier, Die liturg. Behandl. des Allerh. 76—77).

Ueber die Feier der Charwoche in der griechischen Kirche s. Nilles, Kalendarium II, 208 sq.; über die Feier in der päpstlichen Kapelle s. Wiseman, Die in der päpstl. Kapelle übliche Liturgie der stillen Woche, deutsch von Axinger, Augsb. 1840. Separatausgaben des officiellen in Brevier, Missale und Pontificale enthaltenen Textes der Liturgie sammt Gesangsweise und Cerimonien bieten unter Anderem: Vilsecker, Officium Hebdomadae sanctae, Landish. 1856; dann Officium majoris Hebdomadae, Ratisb. 1882; den Cantus Passionis nec non Lamentationum die Editionen von Paderborn 1875, Kempten 1867, Regensb. 1877. Zum Gebrauche der Laien sind bestimmt: Mazzinelli, Heilige Charwoche, 4. Aufl., Innsbruck 1852; Reischl, Passionale, 2. Aufl., Regensb. 1873; Pachtler, Das Buch der Kirche vom Palmsonntag bis zum weißen Sonntage, 4. Aufl., Regensb. 1879; Guéranger, Die Passions- und die Charwoche, deutsch, Mainz 1877; Officium Hebd. Sanctae, latein. und deutscher Text, München 1857; Officium Hebd. S. et Paschalis, lat. und deutsch, Mainz 1879. [Punkes.]

Chasidim, 1. s. v. a. Assidäer, s. d. Art. 2. Chasidim oder Beschterianer heißen die Anhänger einer jüdischen Secte, welche im achtzehnten Jahrhundert in Polen entstand und bis heute viele Bekenner, besonders in Russisch-Polen und der Türkei, auch in Ungarn und Galizien zählt. Die Chasidim führen ihren Namen, weil sie durch außerordentlichen Eifer den Drang nach wahrer Frömmigkeit (hebr. חֶסֶד) zu befriedigen suchen. Ihr Lehrsystem ist wahrscheinlich aus dem Studium der Kabbala hervorgegangen, das immer Opposition gegen den Rabbinismus erzeugt und bei vorurtheilsloser Hingabe zum Christenthum, bei einseitiger Ueberstürzung aber zu solchen Extremen führt, wie diese Secte eines bildet. Ihr Stifter ist Israel aus Podolien, genannt Baal Schem Tob (contr. בעש״ט, Bescht, daher der Name Beschterianer), d. h. der Herr oder Mann vom guten (göttlichen) Namen, der sich durch die Macht seines Wortes solchen Einfluß verschaffte, daß er die Auctorität des „höchsten Statthalters Gottes" erwarb. Seine Geburt und Jugend wurden mit wunderbaren Sagen ausgeschmückt, und er heißt schlechthin Zaddik, der Gerechte. In den Augen des Volkes besaß er nicht bloß göttliche Weisheit, so daß er unfehlbar Alles entscheiden konnte und Anspruch auf unbedingten Gehorsam hatte, sondern galt auch als sündenlos; alles, was er that, sprach und dachte, war heilig, und wenn in seinem Thun etwas von der gewöhnlichen Anschauung über Recht und Sitte abwich, so war es doch immer gut bei ihm, weil er in solchem Falle von seiner Macht, das Gesetz zu ändern, Gebrauch gemacht hatte. Die Auszeichnungen, welche Bescht genoß, gingen bei seinem Tode (1760) auf seine Nachfolger über; als solche Zaddikim fungirten zuerst drei Enkel desselben, welche in gesonderten Bezirken coordinirt den Posten des Statthalters Gottes bekleideten. Der Zaddik genießt eine abergläubische oder verbrecherische Verehrung. Ihm nahen zu dürfen, ist nach Meinung der Beschterianer die größte Gnade, welche ein Sterblicher auf Erden haben kann; ihm Geld zu geben, ist ein Pfand für Vergebung der Sünden und Sündenstrafen; von seinem Mausoleum um schweres Geld eine Reliquie zu erwerben, ist Segen des Himmels und ein Schutz gegen böse Geister; seine Beinkleider zu tragen, ist ein wirksames Mittel zur Vergebung der Blutschande; das Hemd nimmt die Verschuldung von Mord und Todtschlag weg; die Mütze schützt gegen Hochmuth. Zehn Chasidim bilden ein Klosel, eine Klause oder Gebetsstube, wo jeder auf's Gerathewohl Bibel- und Kabbalaverse recitirt, über die der Zaddik, wenn

er anwesend ist, oder der älteste Chasid am Schluß der Sitzung (die im Uebrigen mit Rauchen und Schnapstrinken hingebracht wird) einen Vortrag improvisirt. Ein Enkel des Stifters, Namens Bär, gab die Lehren seines Großvaters in dem סֵפֶר הַמִּדּוֹת heraus, ebenso das Testament und eine Biographie desselben. [Rohling.]

Chasluim (כַּסְלֻחִים, LXX Χασμωνιείμ), ein Volksstamm, welcher nach Gen. 10, 14 und 1 Par. 1, 12 von der chamitischen Linie durch Mesraim (Aegypten) ausging. Als ihr Wohnsitz ist mit großer Wahrscheinlichkeit die Gegend um den Berg Casius, Casiotis, anzusehen, welche das Mittelglied zwischen dem Nildelta und Palästina bildet. Nach dem Koptischen bedeutet der Name „Berg der Dürre“, eine Bezeichnung, welche für die ausgebrannte gebirgige Küstengegend im Gegensatz zum wasserreichen Aegypten gut paßt. Der alexandrinische Uebersetzer scheint aus der Anschauung seiner Zeit dafür Chasmonim = Salinenmänner, gesetzt zu haben, insofern zu seiner Zeit auf dem Boden der alten Chasluim der entsprechende Nahrungszweig betrieben wurde. Seit Bochart wird angenommen, daß die Chasluim mit den Kolchern identisch sind, welche nach Herodot 2, 104 aus Aegypten stammten. Ueber die Angabe, daß von der Chasluim die Philister „ausgegangen sind“, s. d. Art. Philister. (Vgl. Ebers, Aeg. und die BB. Mose's 120 ff.) [Schäfer.]

Chasphia (כָּסִפְיָא), eine Ortschaft oder Landschaft, in welcher zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft Leviten und Tempeldiener angesiedelt waren (1 Esdr. 8, 17). Nach jüdischer Tradition soll dieß die terra lata und spatiosa gewesen sein, nach welcher der Tempeloberste Sobna (Js. 22, 15—19) exilirt wurde (Wajjikrâ rabbâ 5, 5). Die Namensähnlichkeit mit Caspiana kann nicht zur Bestimmung der Oertlichkeit führen; die LXX umschreiben etymologisch (wegen כֶּסֶף) ἐν ἀργυρίῳ τοῦ τόπου. [Kaulen.]

Chateaubriand, François Auguste, Vicomte de, Dichter, Schriftsteller und legitimistischer Staatsmann, wurde am 4. September 1769 zu St. Malo in der Bretagne als das jüngste von zehn Geschwistern, von denen sechs am Leben geblieben, aus einer der ältesten und stolzesten Familien der Provinz geboren. Seine erste Bildung erhielt er in den Collegien zu Dôle und zu Rennes, wo Moreau sein Mitschüler war. Unschlüssig schwankte er lange über seine Berufswahl, den Kopf voll extravaganter Pläne, bis der Vater, ein ernster, schweigsamer Landedelmann (gest. 1786 auf seinem Schlosse Combourg), den achtzehnjährigen Träumer mit einem Lieutenantspatent zur Armee schickte und zwar zum Regiment von Navarra, das in Cambray, dann in Dieppe garnisonirte. Von dort kam er viel nach Paris, wo sein älterer Bruder eine Enkelin von Malesherbes geheiratet hatte, und wurde (1787) bei Hofe vorgestellt, aber auch mit den Frei- und Schöngeistern der Weltstadt bekannt. Er sah die Revolution und die Helden derselben, huldigte ihren Principien, war aber bei allem phantastischen Wesen zu edel und auf seinen Adel zu sehr erpicht, um sich mit der zunehmenden Anarchie und Gewaltthätigkeit vertragen zu können. „Die Indignation siegte über die Sympathie“, und im April 1791 schiffte er sich, einen Empfehlungsbrief an Washington und einen kleinen griechischen Homer in der Tasche, nach Nordamerika ein. Er wollte der Welt durch Entdeckungsreisen nützlich werden, durchstreifte die Urwälder und Prairien, in einsamen Blockhäusern und den Wigwams der Indianer ernsten Betrachtungen und der Muse sich weihend. Was er erlebt und gesehen, klingt in den schönsten Werken wieder, zunächst in dem prosaischen Gedichte Les Natchez, welches in dieser Zeit entstand, aber, mit Ausnahme des Bruchstückes Atala (Paris 1801), erst 1826 gedruckt wurde. Seine Mittel waren gänzlich erschöpft, als er durch eine englische Zeitung die Flucht und die Verhaftung Ludwigs XVI. erfuhr. Am 2. Januar 1792 war Chateaubriand wieder in Frankreich. Statt indessen an den Rhein und in die Nähe der königlichen Prinzen zu eilen, begab er sich nach Paris, heiratete, kam bald in Noth, indem er große Summen im Spiel verlor, und erst der Beginn der Schreckenszeit und das Zureden des Bruders brachte ihn (im Juli 1792) zur Reise nach Brüssel. Während sein Bruder hier als Adjutant des Generals Montboissier blieb, wanderte er zu Fuß nach Coblenz, um sich der Emigrantenarmee anzuschließen, warb als gemeiner Soldat bei der Belagerung von Thionville (Sept. 1792) verwundet und kam im Frühling 1793 im kläglichsten und hilflosesten Zustande nach dem Asyl der Bretonen, nach England. Hier mußte er sich anfänglich durch Uebersetzungen für Buchhändler fortbringen. Sein Essai sur les révolutions anciennes et modernes, mit dem er 1797 zuerst als Schriftsteller auftrat, ist reich an Beweisstellen, daß alle bisherige Noth und Erfahrungen seine Weltanschauung noch nicht zu einer christlichen erhoben hatten. Er selbst nannte später sein Erstlingswerk „ein Buch des Zweifels und des Schmerzes“. Indeß „durch die Finsternisse dieses Werkes schimmerte ein Strahl des christlichen Lichtes, das über meiner Wiege geleuchtet“. Es bedurfte keiner allzu großen Anstrengung, um von dem Scepticismus des Essai zur Gewißheit des Génie du Christianisme zu gelangen. Krankheit und Armut, der Tod des Bruders und der Schwägerin unter der Guillotine, der Hingang seiner zärtlich geliebten frommen Mutter und seiner Schwester in Folge von Kerkerleiden und Mißhandlungen, endlich der Brief, worin ihm die Beiden sterbend ihren Kummer um ihn und ihre Wünsche um seine Bekehrung hinterließen — alles dieß zerriß sein Herz. Diese beiden Stimmen aus dem Grabe, sagt er, hätten ihn in's Innerste getroffen und zum Christen gemacht. „Je suis devenu chrétien; je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles; ma conviction est sortie

du coeur; j'ai pleuré et j'ai cru!" Seine Bekehrung war eine aufrichtige, und sein ganzes Leben war fortan ein Beweis für die Standhaftigkeit seiner lebendigen, wenn gleich allmälig und unter Kämpfen sich vertiefenden Ueberzeugung. Seit Anfang 1800 lebte Chateaubriand wieder in Paris und half den von seinem Freunde Fontanes geleiteten Mercure français redigiren. Hier erschien zuerst (1801) die Episode Atala ou les amours de deux sauvages, welche seinen Ruf begründete und ihn, wie er selber sagt, in die Mode brachte; zahllose Auflagen und Uebersetzungen in alle Sprachen trugen den Namen des Auctors durch die civilisirten Länder. Nun folgte im Mai 1802 sein Hauptwerk, Le Génie du Christianisme, das in glänzender Weise und begeistertem Ton einer Zeitstimmung, dem Bedürfniß einer religiösen Wiedergeburt im Volke zum Ausdruck half. „Nie ist," wie Villemain bemerkt, „ein Buch mehr zur rechten Zeit erschienen." Daher sein zündender Erfolg. Das Werk bezeichnet den Wendepunkt in Chateaubriands äußerem wie innerem Leben. Napoleon brauchte damals (es war die Zeit der Promulgation des französischen Concordats) die Auctorität der Kirche und das Ansehen der Geistlichkeit für sich; er sandte Chateaubriand 1803 als Legationssecretär mit dem Cardinal Fesch nach Rom und dann, als diesem die vordringliche Geschäftigkeit seines Secretärs zu lästig geworden, zu Anfang 1804 als Ministerresidenten nach Wallis. Aber die Ermordung des Herzogs von Enghien (März 1804) entschied für immer den Bruch unseres Dichters mit Napoleon I.; er nahm augenblicklich seine Entlassung. Graf Carné, ein strenger Beurtheiler des Dichters, nennt diese Demission „den nobelsten Act im Leben Chateaubriands". Mit einem christlichen Epos, den „Martyrern", beschäftigt, ging Chateaubriand auf Reisen (1806 bis 1807), durchzog Italien, Griechenland, Aegypten, betete in Jerusalem, sah die Stelle, wo Carthago gestanden, und kehrte über Spanien, wo er in der Alhambra „Le dernier des Abencerrages" entwarf, heim. Seine Martyrs, ou le triomphe de la religion chrétienne (Paris 1809; deutsch von J. Fesenmaier, München 1864) offenbarten seinen Unmuth gegen die Vielen, die sich zu Knechten und Schmeichlern jeder herrschenden Macht hergeben; sein Itinéraire de Paris à Jérusalem (Paris 1811), die andere Frucht dieser Pilgerfahrt, nach Villemain das am meisten natürliche Buch des Auctors, ist in der That ein descriptives Meisterwerk und wird noch heute gern gelesen. Die Akademie öffnete ihm jetzt ihre Reihen (1811); er sollte der Nachfolger Joseph Chénier's werden. Allein die übliche Lobrede auf diesen seinen Vorgänger, den atheistischen Dichter und Conventsmann, enthielt neben einer strengen Kritik der revolutionären Leidenschaften zugleich so deutliche Anspielungen auf Napoleons Gewaltherrschaft, daß sie von der Akademie abgelehnt, er selbst aber von dem Gewaltherrscher verwarnt wurde. Er ging für einige Zeit nach Dieppe in's Exil; aber die öffentlichen Ereignisse führten ihn bald wieder zurück. Im April 1814 veröffentlichte er die Flugschrift: De Buonaparte et des Bourbons, das erste freie Wort gegen Napoleon und für die angestammte Monarchie, das nach Ludwigs XVIII. eigenem Geständnisse diesem mehr als eine Armee genutzt hat. Chateaubriand fuhr fort, für die Bourbons zu schreiben, wurde nach Napoleons Rückkehr von Elba Ludwigs XVIII. Minister in Gent, dann am 15. August 1815 Pair von Frankreich, Staatsminister, Präsident des Wahlcollegiums des Departement Loiret, durch königliche Ordonnanz vom 21. März 1816 auch Akademiker. Aber die Schrift De la monarchie selon la Charte (Paris 1816), worin er in einem Anflug von Liberalismus den freien Willen des Königs hinsichtlich der berühmten Ordonnanz vom 5. September, der Auflösung der Chambre introuvable, bezweifelte, hatte seine Entlassung als Minister zur Folge. Nun gründete er den Conservateur und zeigte sich wieder so royalistisch, daß ihm die Liberalen vorwarfen, er habe für ferneres Bleiben der Occupationstruppen in Frankreich gewirkt. Nach Decazes' Sturz wurde er 1820 Gesandter in Berlin, 1821 abermals für kurze Zeit Staatsminister, 1822 Gesandter in London und wirkte alsdann auf dem Congreß zu Verona, dessen Geschichte er später schrieb (Congrès de Vérone, Paris 1838), für Krieg gegen die spanischen Cortes, wodurch er Frankreichs Stellung als Großmacht verbessern und Kriegsruhm für die bourbonische Dynastie erreichen helfen wollte. Daß er den Glauben hegte, Ferdinand VII. werde Spanien eine Constitution geben, zeigte Chateaubriand, nachdem er unter Villèle das Ministerium des Aeußeren übernommen (Ende 1822). Die Maßregeln des Ministerpräsidenten vertrugen sich nicht lange mit seiner Ueberzeugung und seinem oft nur allzu stolzen Charakter; er ward am 6. Juli 1824 neuerdings und plötzlich entlassen. Unter Karl X. gewann er keinen Einfluß, doch kam er nach Villèle's Sturz 1828 auf kurze Zeit als Gesandter nach Rom, wo er auf eigene Faust und ohne Auctorisation der Regierung beim Conclave von 1829 dem Cardinal Albani die Exclusive gab (vgl. Gams, Gesch. der Kirche im 19. Jahrhundert II, 480), kehrte aber, da er sich mit dem Minister Portalis überworfen, schon am 16. Mai 1829 wieder nach Frankreich zurück. Als Polignac an's Ruder kam, schied er aus dem Staatsdienste für immer aus, und so hat in Rom, wo seine officielle Laufbahn 1803 begonnen, dieselbe auch thatsächlich ihr Ende gefunden. Männlich und ehrenvoll war seine Haltung zur Zeit der Julirevolution; in der Pairskammer trat er für die Rechte des Herzogs von Bordeaux mit der flammenden Kraft seiner Beredsamkeit ein, wie er auch fortan der vertriebenen Königsfamilie seine Dienste lieh. Er ließ sich eher aus der Pairskammer ausschließen, als daß er dem Hause Orleans den Eid leistete, und rechtfertigte sich hierüber in dem Schriftchen De

la Restauration et de la Monarchie élective (Paris, 24. März 1831), in welchem der eigenthümliche Satz vorkommt: „Je suis bourbonnien par honneur, royaliste par raison et conviction, républicain par goût et par caractère.“ Im J. 1833 trat er für die gefangene Herzogin von Berry als Vertheidiger auf in einer Schrift, die mit den Worten schloß: „Madame, votre fils est mon Roi!“ und ging aus dem Prozeß, der deßhalb angestrengt wurde, siegreich hervor. Von da an lebte er unangefochten, schriftstellerte, machte Reisen in die Schweiz, nach Prag zu Karl X., nach London zum Herzog von Bordeaux. Seine letzte Arbeit war: La Vie de Rancé, ein Act christlichen Gehorsams, denn er verfaßte die Schrift „pour obéir aux ordres de l'Abbé Séguin, directeur de ma vie“, wie er im Vorwort sagt. Er erlebte noch den denkwürdigen 24. Februar 1848, welcher das von ihm vorausgesagte Schicksal der Julidynastie besiegelte, und starb am 4. Juli desselben Jahres, dem zwischen Amerika und Rußland eingetheilten Europa nichts Gutes prophezeiend, aber an einer bessern Zukunft der Menschheit durch Hilfe der Kirche nimmermehr verzweifelnd. Chateaubriand hat als Staatsmann und Politiker den Beweis geliefert, daß Absolutismus und Katholicismus keineswegs identische Begriffe sind; er war ein ziemlich consequenter Anhänger des legitimen Königthums, aber fast noch mehr ein Freund bürgerlicher Freiheit, der den Gedanken, die Kirche sei ein nützliches Werkzeug der Staatsomnipotenz, und der Katechismus nicht für die Herrschenden, sondern nur für die Dienenden geschrieben, mit Abscheu zurückwies. Wenn seine Wirksamkeit als praktischer Staatsmann an Sterilität gelitten, so ist daran zum Theil nervöse Unruhe, übertriebenes Selbstbewußtsein und eine gewisse Unverträglichkeit des Charakters schuld. Am naivsten treten diese menschlichen Schwächen in den nach seinem Tode veröffentlichten Memoiren zu Tage (Mémoires d'outre-tombe, 1849—1850, deutsch von Meyer, Leipzig 1852, 4 Bde.), welche die Erwartung der Lesewelt um so weniger befriedigten, je mehr Chateaubriand und seine Freunde dazu beigetragen hatten, dieselbe zu steigern. Den ersten Band der erwähnten Ausgabe füllt ein Essai sur la vie et les ouvrages de M. de Ch. Wer Freude an den Uebertreibungen französischer Eitelkeit und Wortmacherei hat, mag ihn lesen. Von der ersten bis zur letzten Seite zieht sich der Grundgedanke: Chateaubriand sei im Reiche der Geister und der Dichtung das gewesen, was Napoleon im Gebiete des Kriegsgottes und der Staatskunst. Lassen wir das besonnenere Urtheil gelten: „Sein Ruhm als Dichter ist unbestritten, sein Stil ist glänzend und frei, seine Empfindung tief und wahr, und er hat dadurch der französischen Literatur Bahn gebrochen. Weniger befriedigt er als historisch-politischer Schriftsteller; seine derartigen Schriften sind zu sehr mit den eigenen persönlichen Rücksichten und Eindrücken gesättigt, werden vielfach schwulstig, wo man Klarheit der Beweisführung oder Entwicklung erwartet, und leiden überhaupt an einem gespreizten Wesen.“ Dieses gespreizte Wesen fehlt auch nicht in Chateaubrianda berühmtester Schrift, dem Génie du Christianisme, durch welche er im Anfang des Jahrhunderts dem arg verwilderten Frankreich und der Kirche einen unschätzbaren Dienst geleistet. So schwach übrigens die historischen und theilweise auch die philosophischen Partien des Buches sind, so ausgezeichnet schön ist die Poetik des Christenthums, die Darstellung des Zusammenhangs des Christenthums mit der Wissenschaft und den Künsten, der Verdienste der Kirche um das Leben der Menschheit. Nicht bloß in der französischen, sondern auch in der allgemeinen Weltliteratur wird Chateaubriand's Genialität immer einen hohen Rang behaupten. — Von den verschiedenen Auflagen seiner gesammelten poetischen, historischen und politischen Schriften verzeichnen wir die 1836 zu Paris bei den Brüdern Pourrat erschienene Prachtausgabe in 22 Bänden (Atala et René, Les Natchez, Mélanges littéraires, Les Voyages, Les Études, Mélanges historiques, Le Génie du Christianisme, Martyrs, Itinéraire de Paris à Jerusalem, Opinions et Discours, La Liberté de la presse, Polémique, Mélanges politiques); sodann die neueste, von Sainte-Beuve veranstaltete Gesammtausgabe in 12 Bänden, Paris 1859—1860. Eine ihrer Zeit vollständige Uebersetzung erschien zu Freiburg 1827—1832 in 52 Bändchen. Von den zahlreichen Schriften über Chateaubriand seien erwähnt: Ch. Lenormant, M. de Chateaubriand et ses Mémoires, Par. 1850; Villemain, M. de Chateaubriand, sa vie, ses écrits, son influence littéraire et politique sur son temps, Paris 1858; Sainte-Beuve, Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire, Paris 1861, 2e éd. 1873, 3 vols.); vgl. auch dessen Causeries de lundi I et II; Carné, M. de Chateaubriand et les Mémoires d'outre-tombe im Correspondant, Paris 1874, Oct.; vgl. noch Vaulabelle, Histoire des deux restaurations, 4e éd. 1857. Seine zahlreichen kleinen Schriften sind verzeichnet in der Biographie Générale, X, 101. [Binder.]

Chatel, Ferdinand François, Stifter der sogenannten französisch-katholischen Kirche, wurde 1795 zu Gannat, einer kleinen Stadt im Departement de l'Allier, geboren. Nachdem er seine theologischen Studien zu Clermont-Ferrand absolvirt hatte, ward er zuerst Vicar an der Cathedrale von Moulins, darauf Pfarrer zu Monétay sur Loire und im J. 1823 Almosenier des Grenadierregiments zu Versailles. Noch unter der Regierung Karls X. beschäftigte er sich mit antikirchlichen Reformen und wirkte in dieser Hinsicht theils auf den Kanzeln, theils vermittels der Presse. Als in Folge der Juliereignisse das Institut der Regimentsprediger aufgelöst wurde, strömten viele dieser meistens verkommenen Priester nach Paris und betheiligten sich sofort an der Herabwürdigung der Religion und ihrer Diener,

namentlich des höheren Clerus, vor dem Volke. Chatel stellte sich an die Spitze dieser Aumoniers, hielt mit ihnen in seiner Wohnung häufige Zusammenkünfte und gewann sie für seine Sache. Bald schlossen sich ihm auch Laien an, viele Damen wetteiferten, dem religiösen Julihelden ihren Beistand darzubieten, und verschmähten nicht, mit eigenen Händen Altarbedeckungen, Gewänder, Tapetenarbeiten u. s. w. zu verfertigen. Chatel selbst aber suchte eine Verbindung mit den Tempelherren. In der Hoffnung, an ihm eine bedeutende Acquisition zu machen, nahmen ihn diese mit offenen Armen auf, und der Ritter Machault weihte ihn zum Bischofe. Mit neuem Eifer setzte nun Chatel sein sectirerisches Unwesen fort; in Saint Prix und Ermont bei Montmorency, in Clichy, la Garenne bei Paris u. s. w. wurden Gemeinden gegründet, in Montrouge und Boulogne, auch in Nantes und in den Departements des Hautes Pyrénées u. s. w. Bethäuser errichtet. Wohl suchte der Erzbischof von Paris in einem Pastoralschreiben den Clerus und die gesammten Gläubigen der Kirche von Frankreich vor Chatel als einem frechen Volksverführer zu warnen, aber der Großmeister der Templer erließ im selbigen Jahre, den 29. Juli 1831, ebenfalls ein Sendschreiben, worin Chatel und seine Sache vertheidigt, der Erzbischof aber und der Cultus seiner Kirche auf eine sehr schmähliche Weise herabgewürdigt wurde. Da in Paris das bisherige Versammlungslocal für die Anhänger nicht mehr geräumig genug war, wurde in der Vorstadt St. Martin ein hölzerner Schuppen in eine Art von Kirche umgewandelt. Eine Inschrift daselbst lautete also: „Die französische Kirche wurde gegründet zu Paris den 15. Januar 1831 durch den Herrn Abbé Chatel; dieser Tempel wurde dem Einen, nicht dem Dreieinen Gott geweiht im Januar des Jahres 1832 und restaurirt im Jahre 1839." Im J. 1832 gab Chatel auch eine Glaubensformel heraus: Profession de foi de l'église catholique-française, précédée de l'esprit de l'église Romaine ou de l'éducation antinationale des séminaires. Die Quintessenz derselben ist in folgenden Sätzen ausgedrückt: für einen jeden Menschen müsse die Vernunft die Grundregel seiner Ueberzeugung sein; dieser eigenen Ueberzeugung habe man zu folgen, selbst wenn sie mit dem allgemein angenommenen Glauben in Widerspruch stehe, denn es sei wenigstens Schwachheit, sein Leben nach Ueberzeugungen einzurichten, die man als thöricht betrachte, selbst wenn sie allgemein angenommen seien. So lange Chatel das allen Ketzern gemeinsame Thema: „Rom muß fallen!" abkanzelte, gegen den Clerus überhaupt und den römischen Hof recht loszog, diesem und der alten Herrscherfamilie alles Unheil Frankreichs zur Last legend, fand er Beifall; als er sich aber mit derselben Brutalität auf das Gebiet der religiösen Ueberzeugung warf, die heiligsten Gegenstände der Religion in's Lächerliche herabzog und sie sämmtlich als Erzeugniß des scheußlichsten Fanatismus ausgab, zogen sich nach und nach die Edleren von ihm zurück, und sein Auditorium bestand bald nur mehr aus Leuten des gemeinsten Schlags, denen er communistische Tendenzen einzupflanzen suchte. Er selbst wurde auf den kleineren Volkstheatern zur Zielscheibe des Spottes gemacht, und die geistreicheren Journale der Hauptstadt, namentlich das Livre des Cent-et-un, beschleunigten in den Augen der Nation seinen moralischen Tod. Chatels Hauptverbündeter, der Abbé Auzou, gründete 1833 ein eigenes Kirchlein, bis er sechs Jahre später in einem reuevollen Briefe bei dem Bischofe von Versailles um die Wiederaufnahme in die katholische Kirche nachsuchte und sie auch erhielt. Das lächerliche Possenspiel Chatels langte bald beim letzten Acte an; von Seite der Regierung fand die neue Secte keine Unterstützung, die Ueberlassung von Cultusgebäuden an den Abbé wurde verboten, seine ketzerischen Grundsätze wurden vom apostolischen Stuhle verdammt, und der Erzbischof und der Clerus von Paris konnten mit Ruhe fortan dem schnellen Auflösungsproceß der Secte zusehen. Die Regierung schloß 1842 den Tempel in Paris. Chatel ging nach Brüssel und begann, da seine Ideen dort keinen Anklang fanden, einen Spezereihandel. Das Jahr 1848 führte ihn abermals nach Paris. Er starb in Armut und Vergessenheit 1857. Von seinen Schriften sind zu nennen: Sur le Déisme, Sur la vocation de la femme, Sur l'éducation du jour, Code de l'humanité, Catéchisme à l'usage de l'église catholique-française, Paris 1833. (Vgl. Freiburger Zeitschr. für Theol. III, 1, 57 ff.; Tüb. Quartalschr. 1832, 698 ff.; Scheeben, Period. Blätter 1874, 5 ff.) [Fritz.]

Chatel, Johann, Sohn eines Pariser Tuchhändlers, machte 1594 (27. December) auf Heinrich IV. von Frankreich, als dieser eben im Hause der Gabrielle d'Estrées weilte, einen Mordversuch, verwundete ihn aber nur an der Oberlippe. Weil Chatel bei den Jesuiten Vorlesungen gehört hatte, wurden letztere für das Attentat verantwortlich gemacht. Beim Verhöre drängte der Richter auf Namen von Anstiftern; doch der 19jährige Verbrecher blieb dabei, daß er aus eigenem Antrieb die That vollbracht. Der Polizeilieutenant Lupoli hörte, als Priester verkleidet, den Verbrecher Beicht, um eine Aussage wider die Jesuiten zu erhalten; aber dieser blieb bei seiner Aeußerung. Selbst die Folter erpreßte kein Geständniß zu Ungunsten der Jesuiten. Am 29. December 1594 ward ihm die Hand abgehauen, er selbst sodann von vier Pferden in Stücke gerissen. Nunmehr ließ das Parlament, das um jeden Preis die Gesellschaft Jesu verderben wollte, Bücher und Papiere der Jesuiten beschlagnehmen und untersuchen, um den Beweis zu erhalten, daß die Jesuiten den Tyrannenmord als erlaubt darstellten. Man fand nur bei P. Guignard, dem Rector des Clermonter Collegs, verfängliche Schriften; in seinen Papieren stand irgendwo die Bemerkung, daß man den

häretischen Béarner (Heinrich IV.) bekriegen, ja im Nothfalle tödten dürfe. Guignard räumte die Auctorschaft ein, berief sich aber zugleich darauf, daß er dieses 1589 vor des Königs Bekehrung geschrieben habe, daß mithin sein Vergehen durch die Amnestie bereits straflos geworden sei. Dennoch fällte das Parlament am 7. Januar 1595 das Todesurtheil, das noch am selben Abend auf dem Grèveplatz durch den Strang an ihm vollzogen wurde. Der Jesuit betheuerte auf dem Todesgange fort und fort seine und seiner Mitbrüder Unschuld an Chatels Verbrechen, ermahnte das Volk zur Treue gegen den König und betete laut für denselben (Mém. d'état von Hér. de Chiverny). Tags darauf mußten alle Jesuiten Paris und nach wenigen Tagen das Königreich verlassen. Die Complicität Guignards, geschweige der Gesellschaft Jesu, mit Chatel war durch nichts bewiesen. Selbst de Thou gesteht, die Verurtheilung der Gesellschaft sei erfolgt non servato juris ordine neque partibus auditis. An der Stelle von Chatels Hause ward eine mit Inschriften Scaligers versehene Schandsäule errichtet, welche mehr den Jesuiten als dem Mörder galt, und welche Heinrich IV. 1605 zerstören ließ. Eigentliche Jesuitenfeinde waren überhaupt nur die Hugenoten, das Parlament und Sully; Heinrich selbst hielt an das Parlament eine sehr ernste (von de Thou gehörte) Rede zur Vertheidigung der Jesuiten. Auch annullirte er mittels Edictes von 1603 und 1604 den ungerechten Parlamentsbeschluß auf Vertreibung der Jesuiten und erklärte 1607 dem P. Provinzial: „Ich habe euch geliebt, seit ich euch kenne" (Cäsar Cantù, Neue Zeit 1857, I, 549 f.; Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jésus, II Paris 1846, 353 ss.) [Pohle.]

Chatten (Hatten, Hassen, Hessen) und ihre Christianisirung. Die Chatten treten zu Cäsars Zeiten als ein Hauptvolk des Suevenbundes zuerst in die Geschichte. Sie hatten die bis auf unsere Tage niemals verlassenen Wohnsitze von der „Höhe" im Taunus, dem Spessart, dem Rhöngebirge und dem Thüringerwalde hinab längs dem Flußgebiete der Lahn, Wetter, Nidda, Kinzig, Fulda und Werra bis zur Vereinigung der letzteren beiden Flüsse, ferner bis zum Stromgebiete der Diemel, der Wasserscheide der Eder und den Bergen, welche noch heute das Hessenland von Westfalen trennen, inne. Die Chatten halfen anfangs in und mit dem Suevenbunde, dann allein, darauf als eines der tapfersten Völker im Frankenbunde, die römische Weltherrschaft stürzen und die fränkische Monarchie errichten; sie theilten in Glück und Unglück, in Sieg und Niederlage das gemeinsame Schicksal aller deutschen Völker zur Zeit der Völkerwanderung, jedoch nur insofern, als sie, hier zurückgedrängt, dort weiter sich verbreitend und erobernd, vielfach ihre Grenzen änderten, nie aber aus ihrem eigentlichen Stammsitze ganz verdrängt wurden. Sie verschwinden dann im fränkischen Reiche sogar bis auf ihren Namen, der früher so bekannt und gefürchtet war, und der um das Jahr 455 zuletzt genannt wird (Wenck, Hessische Landesgeschichte II, Frankf. 1789, 142). Ihr Land war als Grenzprovinz des austrasisch-fränkischen Reiches von Thüringen und Sachsen bedrängt und beengt, der stete Schauplatz der fränkischen Kriegszüge und theilweise bald mit Thüringen, bald mit Sachsen vereint. Alle diese Zeiten und Wechsel waren aber über das Land hingegangen, ohne daß dasselbe, ungeachtet seiner langen Verbindung mit dem fränkischen Reiche, mit dem Christenthume auch nur bekannt geworden, geschweige denn für dasselbe gewonnen wäre. Die Legende weiß zwar von dem hl. Lubentius zu erzählen, der unter dem Schutze des Bischofs von Trier im vierten Jahrhundert an der Lahn bei Dietkirchen das Evangelium verkündet haben soll; auch erweitert sie die Wirksamkeit des hl. Goar, der um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in seiner einsamen Klause am Rheine lebte, über Hessen, und zieht sogar den hl. Severin, den Apostel von Noricum, und die Scoten Columban und Gallus dorthin; allein die drei letzteren haben sicher niemals das Land der Hessen betreten, und was von den beiden ersteren erzählt wird, ist um nichts begründeter, als was die Sage von Dagobert I. weiß, welcher um das Jahr 622 das Dorf Dabertshausen (Dagobertshausen) in der Nähe von Marburg an der Lahn erbaut haben soll. Mögen immerhin Einzelne durch den Umgang mit Christen etwas von der neuen Lehre vernommen haben, so wurde dieß gar bald mit dem Heidenthume vermischt, und gewiß ist, daß vor der Ankunft des hl. Bonifatius (s. d. Art.) im Hessenlande von einer Christengemeinde daselbst, ja auch nur von einzelnen wirklichen Bekennern des Christenthums unter den Hessen nicht die Rede sein kann. Bonifatius war es vorbehalten, dieselben für das Reich Gottes zu gewinnen. Der Heilige kam im J. 722, nachdem er eben zu Hammelburg in Thüringen seine erste kleine Stiftung begründet hatte, zu dem Volke der Hessen, welches hier zum ersten Male mit seinem wahren Stammnamen auftritt. Das Land war wie Thüringen soeben durch Karl Martell von den Sachsen gesäubert. In der Gegend von Geismar, da wo Thor und Wodan ihre vornehmsten Cultplätze hatten, predigte Bonifatius das Evangelium, und sein Muth und Eifer wurden mit so glücklichem Erfolge gekrönt, daß schon im ersten Jahre mehrere Tausend sich taufen ließen. Am 30. November des folgenden Jahres wurde Bonifatius in Rom zum Bischofe der Deutschen geweiht, und als solcher kehrte er zunächst zu den Hessen zurück, ertheilte den bereits Getauften die heilige Firmung und gewann viele neue Bekenner des Christenthums dadurch, daß er ihnen durch einen handgreiflichen Beweis die Nichtigkeit ihres bisherigen Cultus und die Ohnmacht ihrer Götzen darthat. Er stürzte nämlich Thors altes Heiligthum, die Donnereiche bei dem Dorfe Geismar in dem Amte Gudensberg, darnieder und errichtete aus

dem Holze derselben das erste christliche Bethaus in Hessen. Nachdem Bonifatius dann längere Zeit in Thüringen und Franken thätig gewesen war und inzwischen Mitarbeiter aus England erhalten hatte, von dem Papste Gregor III. aber zum Erzbischof ernannt worden war, kehrte er im J. 732 zu den Hessen zurück und legte den Grund zu den beiden Klöstern Fritzlar und Amöneburg. Ersterem setzte er den ebenso tüchtigen als eifrigen Angelsachsen Wigbert als Abt vor, und beide Klöster waren von so entscheidendem Einflusse für die Christianisirung des Landes, daß die Zahl der Bekehrten sich bald nach Hunderttausenden zählen ließ. Bei seiner dritten Anwesenheit in Rom (739) ließ sich Bonifatius unter andern auch ein Sendschreiben an die Hessen und die einzelnen Gaubewohner des Landes, die Borthariker, Nistreser, Wedrever, Lognaer, Suduosen und Grabfelder, von dem Oberhaupte der Christenheit mitgeben, und nachdem er dann die kirchliche Organisation in Bayern zu Stande gebracht hatte, führte er das Werk der Bekehrung des alten Chattenlandes seiner Vollendung entgegen, indem er im J. 741 für dasselbe das Bisthum Büraburg (s. d. Art.) gründete und den Angelsachsen Witta zum ersten Bischofe weihte. Der Bischofssitz wurde nicht lange nachher nach Fritzlar verlegt, und als Karl d. Gr. das Bisthum Paderborn errichtete, wurde das sächsische Hessen mit diesem, das fränkische aber mit Mainz vereinigt, so daß Büraburg ganz einging. So gewann Bonifatius das Land der alten Chatten für das Christenthum. Er that aber noch mehr. Im J. 744 gründete er mit seinem treuen und tüchtigen Mitarbeiter Sturmi das berühmte Kloster Fulda und vertilgte durch dasselbe nicht nur die letzte Spur des Heidenthumes in dem Lande, sondern machte es auch zur Wiege christlicher Civilisation, Kunst und Wissenschaft für ganz Deutschland. (Vgl. die Literatur im Art. Bonifatius.) [Seiters.]

Chazaren und ihre Christianisirung. Die Chazaren, wohl zu unterscheiden von den Kabscharen, waren ein altes, wildes und mächtiges Raubvolk, dessen Gebiet bei seiner Bekehrung zum Christenthum sich von der Wolga und dem kaspischen Meere bis zum asow'schen Meere über die Kuma, die ganze Kabardei und über einen Theil der Halbinsel Krim erstreckte. Das Verdienst, unter den Chazaren den Samen des Christenthums ausgestreut zu haben, gebührt dem hl. Cyrill. Alten Nachrichten zufolge kamen zur Zeit des griechischen Kaisers Michael des Trunkenbolds Abgeordnete der Chazaren nach Constantinopel mit der Bitte um einen tüchtigen christlichen Missionar, da sie nicht alle gewillt seien, den Glauben der Juden und Saracenen, welche unter ihnen Proselyten zu machen suchten, anzunehmen. Die alte Freundschaft mit dem byzantinischen Hofe und der Umstand, daß in der Chazarennähe, im taurischen Chersonesus selbst, unter den Iberiern, Laziern und andern asiatischen Stämmen das Christenthum schon festen Fuß gefaßt hatte, sprechen ebenfalls für die Wahrheit jener alten Nachricht in Betreff des angezogenen Bittgesuchs. Um diesem Gesuche zu entsprechen, betraute der Hof von Constantinopel im Einverständnisse mit dem Patriarchen den nachher so berühmt gewordenen Slavenapostel Constantin (Cyrillus, s. d. Art.) mit dieser Mission. Dürfte man den Worten Stredowsky's (Sacra Moraviae historia, sive vita SS. Cyrilli et Methodii, Solisbaci 1710) Glauben schenken, so fiele Constantins Missionsreise in das Jahr 843, auch hätte Constantin seinen Bruder Methodius mitgenommen; allein schon der Jesuit Henschen (Comment. praev. in vitam SS. Cyrilli et Methodii) und noch mehr Joseph Simon Assemani (Calendarium ecclesiae universae) haben deutlich nachgewiesen, daß Cyrill allein und erst nach 848 seine Reise über die damals noch griechische Stadt Cherson zu den Chazaren angetreten hat. War auch Cyrills Wirksamkeit bei diesen eine sehr gesegnete, so daß er bei einem mehrjährigen Aufenthalte viele Tausende für die christliche Religion gewann, so gab es doch im zehnten Jahrhundert, wie der Mohammedaner Achmed Ibn Foßlan (Frähn, Mémoires de l'Acad. de St-Pétersb., 1822, VIII, 590), der als Gesandter des Kalifen im J. 921 ihr Land durchreiste, erzählt, noch viele, die theils dem altväterlichen Götzendienste anhingen, theils dem Islam und Judenthum zugethan waren. Im J. 862 kehrte Cyrill, begleitet von vielen Griechen, die ihm ihre Befreiung aus chazarischer Gefangenschaft zu verdanken hatten, wieder nach Constantinopel zurück, um im Bunde mit seinem Bruder Methodius an der Christianisirung anderer an das griechische Reich grenzenden Völkerschaften zu arbeiten. Die Aufsicht über die Christen unter den Chazaren behielt der Erzbischof von Cherson. Im Jahre 1016 wurde das Reich von den Russen zerstört. (Vgl. Schröckh, Kirchen-Geschichte XXI, 400 f.; Gfrörer, Allgemeine Kirchen-Geschichte III, 1, 347 ff.) [Fritz.]

Chellus, Χελλούς, ist ein Ortsname, der nur Judith 1, 9, und zwar bloß im griechischen (nicht im lateinischen) Texte vorkommt. Es wird in die Gegend westlich vom Jordan verlegt und wird aufgezählt nach Jerusalem und Betane, vor Cades und „dem Bache Aegyptens". Da die Aufzählung von Norden nach Süden erfolgt, so muß Chellus südlich von Betane, nördlich von Cades gesucht werden; Betane aber ist höchst wahrscheinlich zu identificiren mit dem alten Bethanoth im Gebirge Juda. Reland (Palästina 717) findet Chellus in dem nördlich von Cades und südlich von Bersabee gelegenen edomitischen Elusa, dem heutigen El-Chalaça (Robinson, Palästina I, 333 ff.; Socin-Bädeker 310, Karte). Hieronymus nennt diesen Ort, der im griechischen Texte des Eusebius Ἀλλοὺς heißt, Allus, welches bezeichnet wird als Regio Idumaeorum, quae nunc Gebalene dicitur, vicina Petrae civitati. [Ecker.]

Chelmad (כִּלְמַד, LXX Χαρμάν), im A. T. eine Ortschaft oder Gegend, mit welcher Tyrus Handel trieb, neben Assyrien erwähnt bei Ez. 27, 23, vielleicht Kalwadha bei Bagdad. (Vgl. Transactt. of the Soc. of Bibl. Arch. I, 1872, 61.) [Ecker.]

Chemnitz, Martin, einer der bedeutendsten unter den lutherischen Theologen, wurde am 9. November 1522 zu Treuenbrietzen in der Mark als Sohn eines Tuchmachers geboren. In den Jahren 1539—1546 verlegte er sich zu Magdeburg, Frankfurt a. O. und Wittenberg vornehmlich auf alte Sprachen, Mathematik und Astrologie, wobei er sich zeitweilig dem Schuldienste widmete, um die Mittel zum Studium zu gewinnen. Der schmalkaldische Krieg vertrieb ihn 1547 von Wittenberg nach Königsberg, wo sein Vetter Georg Sabinus, Melanchthons Schwiegersohn, der neuerrichteten Universität als Rector vorstand. Hier gab Chemnitz seine Praedictiones astrologicae heraus und erwarb sich dadurch die Gunst des Herzogs Albrecht von Preußen, der ihn auf seine Kosten zum Magister promoviren ließ. Die Leitung polnischer Edelleute in ihren Studien und später eine Lehrstelle an einer dortigen Schule sicherte sein Auskommen. Im J. 1549 begleitete er Georg Sabinus nach Wittenberg, wo er sich von Melanchthon, dem er schon früher bekannt geworden war, in einer gut griechischen Epistel eine richtige Anweisung zum Studium der Theologie erbat. Die mittlerweile zu Königsberg ausgebrochene Pest bewog ihn, seinen Schuldienst daselbst aufzugeben, aber der Herzog, dem Chemnitzens Kalender für 1549 und 1550 besonders gefielen, machte ihn im letztern Jahre zum Bibliothekar an seiner neuerrichteten Bibliothek. Die neue amtliche Stellung gewährte ihm die gewünschte und sehr fleißig benützte Gelegenheit zu patristischen und dogmatischen Studien, und nach drei Jahren erscheint er bereits unter den Gegnern Osianders (s. d. Art.). Als die Partei des Letztern eine Zeitlang die Oberhand erhielt, nahm Chemnitz im April 1553 seine Entlassung, wurde aber dennoch von dem ihm fortwährend günstigen Herzoge mit einer Pension bedacht. Er wandte sich neuerdings nach Wittenberg und trat in nähere Beziehungen zu Melanchthon, den er auch 1554 zum Convente in Naumburg begleitete. Er hatte bereits über die Loci communes theologicarum rerum seines Gönners, von diesem dazu aufgefordert, in Wittenberg zu lesen begonnen, als er zu einer Coadjutorie in Braunschweig berufen wurde. Von hier aus, wo er allmälig zum Pastorate und zur Superintendentur vorrückte, entwickelte er vornehmlich seine theologisch-literarische und neukirchliche Thätigkeit. Es erschienen zuerst seine Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumtione corporis et sanguinis Domini in coena, Lips. 1561, für den Abendmahlsbegriff Luthers gegen die Reformirten. Im J. 1560 hatten die Jesuiten zu Köln gegen den Katechismus, welchen Johann Monheim zu Düsseldorf unter dem Titel Doctrina coelestis herausgegeben, eine Censura de praecipuis doctrinae coelestis capitibus gerichtet. Davon nahm Chemnitz Veranlassung, die Theologie der Jesuiten einer scharfen Kritik zu unterwerfen in dem Buche Theologiae Jesuitarum praecipua capita ex quadam ipsorum censura, quae Coloniae anno 60 edita est, adnotata, Lips. 1562, oder wie dessen späterer Titel (1623) lautete: Theologiae Jesuitarum brevis ac nervosa descriptio ex praecipuis capitibus censurae ipsorum, quae anno 1560 Coloniae edita est, adnotata, in qua origo et arcana Jesuitarum aperiuntur (deutsch 1719). Diesem Buche setzte zuerst Johann Alber eine deutsche Erwiederung entgegen, und bald darauf schrieb der portugiesische Theologe Andrada (s. d. Art.) Explicationum orthodoxarum de controversis religionis capitibus LL. X, Col. 1564, worin er die Jesuiten in Schutz nahm und die Lehre von der heiligen Schrift, von der Sünde, von der Freiheit des menschlichen Willens u. s. w. im Sinne des Concils von Trient erläuterte. Chemnitz antwortete mit seinem Examen Concilii Tridentini quadripartitum, Francof. 1565—1573 (deutsch ebendas. 1576 von Georg Nigrinus, Pastor zu Gießen; vollständigste Ausgabe, Frankf. 1707, durch Georg Christian Johannes). Diese polemische Schrift, welche Chemnitz unter die ersten protestantischen Theologen des 16. Jahrhunderts stellt, sucht alle einzelnen Decrete des Concils mit vielem exegetischen, historischen und dogmatischen Aufwande zu widerlegen. Die Katholiken blieben ihre Antwort nicht schuldig. Andrada hatte eine Gegenschrift bereit, als ihn 1577 der Tod überraschte; sie erschien aber doch unter dem Titel Defensio Tridentinae fidei catholicae, V libris comprehensa, adversus calumnias haereticorum et praesertim Martini Chemnitii, Ulissipone 1578, Colon. 1580. Schon ein Jahr früher hatte Josef Ravenstein, der Theologie Professor zu Löwen, sein Propugnaculum concilii Tridentini, Lovanii 1577, geschrieben; später nahmen Gregor von Valentia (De rebus fidei hoc tempore controversis, Lugduni 1591) und Bellarmin (Controv. fidei christ.) darauf Rücksicht; auch des unglückseligen Jul. Cäs. Vanini Apologia Concilii Tridentini contra Chemnitium, die er zu Paris geschrieben haben will (Amphitheatr. J. C. Vanini Exercit. 8 circa finem), und welche in 18 Bücher zerfallen soll (Schramm, De vita et scriptis J. C. Vanini, Custrini 1709, c. 3, § 3), und Martin Gärtners Chemnitius reformatus circa Eucharistiam, s. l. 1666, kommen hier in Betracht. Diese und andere Schriften, z. B. De duabus naturis Christi, Jenae 1570 (2. Aufl. 1578), brachten Chemnitz allmälig in großes Ansehen bei lutherischen Fürsten, wie Friedrich II. von Dänemark, Ludwig von der Pfalz, August von Sachsen, Julius von Braunschweig. Dieses Ansehen gewährte ihm bald einen großen Einfluß auf die Gestaltung und Festhaltung des neuen

Lehrbegriffs und auf die Einrichtung der neuen Kirche. So erscheint er 1567 zu Königsberg an dem Corpus doctrinae Prutenicum (s. d. Art. Corpus doctrinae) mit seinem Amtsgenossen Joachim Mörlin betheiligt; im nämlichen Jahre dann zum Superintendenten von Braunschweig ernannt, leitete er die kirchlichen Angelegenheiten nicht nur der Stadt und des Landes Braunschweig, sondern aller niedersächsischen Lande. Es erschien von seiner Redaction die Kirchenordnung für Braunschweig (1569), die (1571) auf dem Convente zu Wolfenbüttel angenommen wurde, und auf welche sich das Corpus doctrinae Julium gründet. Auch die zur Kirchenordnung gehörigen „Fürnehmste Lehrstücke der christlichen Lehre, wie darinnen die Pastores examinirt und unterwiesen werden", Wolfenbüttel 1569, sind von ihm verfaßt. Als Superintendent von Braunschweig weihte er das Pädagogium von Gandersheim (1570) ein, und vier Jahre später hielt er die Inaugurationspredigt der neuerrichteten Universität zu Helmstädt, für welche er gemeinschaftlich mit David Chyträus (s. d. Art.) die Statuten entworfen hatte. Göttingen, Halle und Lübeck erbaten sich seinen Rath in kirchlichen Angelegenheiten; in den majoristischen Streitigkeiten (s. d. Art.) schrieb er ein Bedenken, und fast an allen Religionsgesprächen und Versammlungen, welche in die Zeit seiner Amtsthätigkeit zu Braunschweig fallen, hatte er Theil genommen. Den vorzüglichsten Antheil aber hatte er an der Vorbereitung, Abfassung und Einführung der Concordienformel zugleich mit Jacob Andreä (s. d. Art.). Daß er deßhalb von den Calvinisten mannigfach getadelt wurde, ist erklärlich. Er hielt fest an dem Lutherthum und war gegen alle Neuerungen, welche darüber hinausgehen wollten; obwohl Freund und Schüler Melanchthons, stand er doch gegen die kryptocalvinistische Richtung und gegen das Corpus doctrinae Philippicum. Eigenthümlich war seine Ansicht von der Multivolipraesentia Christi, inwiefern er der Ubiquitätslehre (s. d. Art.) gegenüber eine relative Allgegenwart der verklärten Natur Christi, von dem freiesten Willen des Gottmenschen abhängig, behauptete. Die Universität zu Rostock hatte ihn bereits im J. 1568 zum Doctor der Theologie ernannt. Zwei Jahre vor seinem Tode (8. April 1586) legte Chemnitz sein Amt nieder. Noch 1584 hatte er für den Landgrafen von Hessen-Cassel ein Gutachten über den Gregorianischen Kalender geschrieben und so seine literarische Laufbahn beschlossen, wie er sie begonnen hatte. Erst nach seinem Tode erschienen seine noch jetzt geschätzten Loci theologici, in quibus Philippi Melanchthonis loci communes rerum theologicarum perspicue explicantur, et quasi integrum doctrinae christianae corpus ecclesiae Dei sincere proponitur, Francof. 1591. Es ist in denselben viele Rücksicht auf die Dogmengeschichte genommen, sie sind aber nicht vollendet und müssen, nach Chemnitz' eigener Angabe, aus seinem Examen Conc. Tridentini Pars III et IV ergänzt werden. Bei der Ausgabe von 1623 findet sich auch Chemnitz' Oratio de lectione Patrum seu doctorum Ecclesiae mit andern schon oben genannten Schriften desselben. Ein ebenfalls erst nach seinem Tode erschienenes gelehrtes Werk ist die Harmonia quatuor Evangelistarum; dieß wurde jedoch von Chemnitz nur angefangen und bis Kapitel 51 fortgeführt, von Polycarp Lyser fortgesetzt und erst von Johann Gerhard vollendet. Noch mehrere andere Werke und gesammelte Briefe erschienen gleichfalls erst nach seinem Tode. Gelehrsamkeit und eine für die damalige Zeit beachtenswerthe Mäßigung kann Chemnitz nicht abgesprochen werden. Jene fand auch katholischerseits Anerkennung; man wollte in ihm eine der Hauptstützen des Lutherthums bezeichnen, wenn man ihn katholischerseits „alter Martinus" (Lutherus) nannte. Arnold (Kirchen- und Ketzerhistorie II, Buch 16, K. 14, n. 16) macht ihm seine hinterlassenen Reichthümer zum Vorwurfe. Unter seinen Blutsverwandten sind zu einigem Namen gelangt seine beiden Söhne Martin Chemnitz, Jurist, geb. 1561, gest. 1627, und Paulus Chemnitz, Domherr zu Braunschweig, geb. 1568, gest. 1614; ferner seine Enkel von Martin 1. Bogislaus Philipp Chemnitz, Edler von Hallerstadt, geb. 1605, gest. 1678, schwedischer Historiograph; 2. Johann Friedrich Chemnitz, geb. 1611, gest. 1687, um die mecklenburgische Geschichte verdient; endlich sein Großneffe: Christian Chemnitz, geb. 1615, gest. 1666 als Professor der Theologie in Jena. — Gleichzeitig mit Martin Chemnitz lebte als Generalsuperintendent in der alten Mark Brandenburg Sabellus Chemnitz, früher Rector in Stendal, gest. 1611. Auch hatte er einen Vetter, Ambros Chemnitz, und einen Enkel, Johann Chemnitz, Med. Dr. (Vgl. Rehtmeyer, Braunschweig. Kirchenhistorie III, Braunschweig 1710, 273—536 u. Beilagen 118—464; neueste Biographien von Pressel, in Leben und Schriften der Väter der lutherischen Kirche VIII, Elberfeld 1862; Lenz, Gotha 1866; Hachfeld, Leipzig 1867.) [Häusle.]

Cherbury, Edward Herbert, Lord, englischer Deist, wurde 1581 in Wales geboren, empfing seine Bildung in Oxford und vollendete dieselbe auf Reisen. Heimgekehrt erhielt er unter Jacob I. mehrere Aemter und wurde 1616 dessen Gesandter in Frankreich. Acht Jahre später veröffentlichte er zuerst in Paris eine Schrift De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, die bis 1645 in vier Auflagen erschien, bei der vierten vermehrt durch zwei Abhandlungen De causis errorum und De religione laici. Im nämlichen Jahre 1645 kam auch sein Buch De religione gentilium theilweise heraus; vollständig wurde dasselbe erst 1663 und 1700 in Amsterdam gedruckt. In diesen Schriften entwickelte ihr Verfasser, der inzwischen durch Karl I. vom bloßen Edelmann zum Lord erhoben worden war, seine

Gedanken in Bezug auf die Religion. Angesichts einer kläglichen Entartung des Christenthums, wie sie sich zu seiner Zeit in dem abgefallenen England darstellte, hatte derselbe den Glauben an die geoffenbarte Religion verloren. Den rechten Ersatz dafür meinte er in der von ihm ausgedachten „natürlichen" Religion gefunden zu haben. Diese stützte er auf fünf „Grundpfeiler": 1. die Existenz Gottes, 2. die Pflicht, ihm zu dienen, 3. Erfüllung dieser Pflicht durch Frömmigkeit und Tugend, 4. Nothwendigkeit der Reue über begangene Versündigungen, sowie der Besserung; 5. Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen sowohl in diesem wie im andern Leben. Genau betrachtet war seine Religion nichts Anderes, als der Rückfall in das classische Heidenthum, naturalistisch-rationalistischer Unglaube, welchem nur der Haß gegen alle Priester als angebliche Verfälscher der wahren Religion ein eigenthümliches Gepräge gab. Da Cherbury in einer eigenen Schrift (London 1649 u. ö.) ein Ungeheuer wie Heinrich VIII. vertheidigte, anderseits von dem unglücklichen Karl I. abfiel, kann der sittliche Ernst, welcher ihm nachgerühmt wird, nicht weit her gewesen sein. Er starb 1648, ein Jahr bevor sein König von der Revolution dem Henkerbeil überliefert wurde. Spätere Freigeister, welche die „natürliche" Religion noch erfolgreicher verkündeten, haben ihn völlig in Schatten gestellt (vgl. Rixner, Handb. d. Gesch. der Philosophie III, 24 ff.). Von Hegel (Vorles. über die Gesch. d. Philos. III) ist Cherbury gar nicht beachtet worden. Seine Schriften, wie seine von ihm selbst verfaßte Lebensbeschreibung (The life of Lord H. Ch.), herausgegeben von H. Walpole, London 1764, haben ihre Bedeutung längst verloren. [Patric. Wittmann.]

Cherub, hebr. כְּרוּב (LXX Χερούβ), Name eines babylonischen Ortes, wo eine Exulantencolonie war (1 Esdr. 2, 59; 2 Esdr. 7, 61). Nach einer andern Erklärung war es der Name eines heimkehrenden Exulanten. (Vgl. Simonis, Onomasticon V. T. 44.) [Ecker.]

Cherub, Cherubim (כְּרוּב), nach Auffassung der Kirche einer der neun Engelchöre, in welche seit dem Areopagiten und dem hl. Gregor d. Gr. die Heerschaaren der seligen Geister eingetheilt werden. I. Die heilige Schrift führt die Cherubim theils als geschichtlich auftretend, theils als abgebildet, theils als prophetisch geschaut vor. 1. Geschichtlich erscheinen die Cherubim zuerst Gen. 3, 24, wo berichtet wird, daß Gott nach der Vertreibung des ersten Menschen aus dem Paradiese Cherubim und die Flamme eines sich hin und her bewegenden Schwertes an den im Osten liegenden Eingang des Gartens setzte, um durch sie den Menschen vom Baum des Lebens fern zu halten. Da dieser Bericht buchstäblich und historisch und nicht allegorisch oder mythisch zu fassen ist, so erscheinen hier die Cherubim als Diener Gottes, als persönliche und thätige Wesen, weil sich Gott ihrer zu einer Verrichtung bedient, wie er sonst die Engel braucht. Das Wesen und die Bestimmung der Cherubim im Allgemeinen, wie sie hier erscheinen, bleiben in der heiligen Schrift unveränderlich, wenn auch die Erscheinungsform und die Thätigkeit im einzelnen Fall Verschiedenheit zeigen. Bei ihrem erstmaligen Erscheinen führt sie der Erzähler als bekannt ein, beschreibt ihre Gestalt nicht, sondern bloß ihre Function. Es ist möglich, daß Moses deßhalb ihre Gestalt nicht beschrieben hat, weil sie mit der bildlichen Darstellung über der Bundeslade übereinstimmte. Es kann aber auch sein, daß er eine Aufzeichnung aus der Urzeit einfach seinem Context eingefügt hat, und daß dem damaligen Schreiber ihre Gestalt durch die Tradition ganz bekannt war. Wir haben uns einfach die Menschengestalt als ihre Erscheinungsform zu denken, weil diese in der Regel von den Engeln als die passendste angenommen wird und auch für die Menschen, denen die Erscheinung gilt, die ansprechendste ist. Ob die Gestalt mit Flügeln versehen war oder nicht, muß dahingestellt bleiben. Das Flammenschwert, welches neben den Cherubim erwähnt wird, wurde vielfach Veranlassung, sie als Vollstrecker des göttlichen Gerichtes aufzufassen. Diese Auffassung ist aber eine einseitige und keine erschöpfende. Die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies ist wohl ein Act der Gerechtigkeit, aber zugleich auch der Barmherzigkeit Gottes, weil sie eine auf das Heil des Menschen abzielende Strafe ist, die ihn zwar dem leiblichen Tode entgegenführt, aber vom ewigen Tode retten kann (vgl. Thom. S. Th. 2, 2, qu. 164). Hieraus folgt vorerst, daß die Cherubim keine Strafengel sind. Nun aber tritt auf allen Stufen des Reiches Gottes eine Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens ein: bei den Patriarchen die Theophanien, später die Lichtwolke über der Bundeslade, in der Zeiten Fülle der menschgewordene Gott, in der Kirche das heilige Sacrament und endlich im Jenseits die Anschauung des göttlichen Wesens selbst. Allein die erste Stätte dauernder Localisirung der göttlichen Gnadengegenwart muß um so mehr das erste Paradies gewesen sein, als bei der Schilderung des zweiten Paradieses, wo die Herrlichkeit Gottes auch wieder ist, die Farben aus dem irdischen Eden entlehnt werden. Gott „wandelte ja in der Kühle des Gartens". Nun aber erscheinen die Cherubim durch das ganze Alte Testament hindurch als Träger des göttlichen Thrones, als Assistenten desselben, als Zeugen seiner Gnadengegenwart (1 Par. 28, 18. Eccli. 49, 10). Es kann daher als wahrscheinlich gelten, daß sie nicht zum ersten Mal als Paradieseswächter in die Erscheinung treten, sondern daß sie schon vor der Sünde Diener und Assistenten des sich offenbarenden Gottes waren. Jetzt aber hat sich das göttliche Gefolge aus der Mitte an die Schwelle des Gartens gestellt, um dem Menschen den Zugang zu verwehren. Das Paradies blieb demnach von Adam bis Noe für die Menschen das verschlossene Allerheiligste, wohin sie bei ihren Gebeten und Opfern blickten, und von wo Gott

auf ihre Gaben schaute. War das Paradies auch verloren, so war es doch nicht zerstört, sondern sein Lebensbaum befand sich im eigensten Interesse des Menschen unter der Hut von Engeln; das verscherzte Leben war nicht unerreichbar, aber der Weg war außerhalb des Paradieses ein Leidensweg und führte durch das Thal des Todes in das himmlische Paradies, wo der verheißene Abstamm des Weibes auch wieder einen Lebensbaum pflanzen wird. Das Abhalten vom Lebensbaum ist demnach indirect auf weiten Umwegen eine Vermittlung des Lebens; die Cherubim sind also schon im Paradies Diener Gottes bei der Vermittlung seiner noch auf Erden weilenden und den Menschen zugewendeten Gnadengegenwart. An die Notiz, daß die Cherubim *im Osten* des Gartens sich lagerten, lassen sich wohl noch folgende Thatsachen anknüpfen. Von Osten her führte der Eingang in die Stiftshütte und in den Tempel. Bei Ezechiel begibt sich die Herrlichkeit Gottes (Kap. 9—11) zuerst an das Ostthor des Tempels und dann auf den Oelberg; von dort zieht sie auch wieder in den neuen Tempel ein. Von Osten her führt eine Lichterscheinung die ersten Heiden zur Krippe des Herrn. Vom Oelberg zieht Christus als messianischer König in seine Residenz ein. Von dort aus verkündigt er, wie früher das Ezechiel'sche Gesicht, der heiligen Stadt ihren nahen Untergang. Von dort aus, vom Osten der Stadt, erhebt er sich unter Engelbegleitung zum Himmel, und dort wird er, nach dem Propheten Zacharias, bei seiner zweiten Ankunft das Gericht halten.

2. Wegen der *bildlichen Darstellung* der Cherubim auf der Bundeslade wird Jehova oft „der über den Cherubim Thronende" genannt (1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 4 Kön. 19, 15. Is. 37, 16. Ps. 79, 2; 98, 1. 1 Par. 13, 6 ꝛc.). Um diese Darstellung zu verstehen, muß man von der Gesetzespromulgation am Sinai ausgehen, wo Gott sich in Gestalt einer Wolke auf den Berg herabließ (vgl. Ex. 19. 20). Nach Deut. 33, 2 f. kamen mit Gott Tausende von Heiligen auf den Berg herab; dieß Letztere wird noch erläutert durch einen Halbvers, in dem eine Textcorruption vorliegt, weßhalb die Uebersetzung der Vulgata: „in seiner Rechten das feurige Gesetz" als unrichtig bezeichnet werden muß. Die LXX hatte eine bessere Lesart, wenn sie übersetzte: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, was durch das Gesetz des Parallelismus gefordert und somit begründet ist. Hiermit ist zu vergleichen Ps. 67 [68], 18; deßhalb sagt der hl. Stephanus zu den Juden: „Ihr habt das Gesetz empfangen auf Engelanordnung hin" (Apg. 7, 53; vgl. Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2). Nach solchen Zeugnissen ist es also unzweifelhaft, daß am Sinai mit der Herrlichkeit Jehova's auch eine Engelserscheinung verbunden war. Nach Ps. 67 soll aber das Heiligthum ein Sinai im Kleinen sein. Weil dort die Engel die Wolken getragen haben, sollen sie auch im Bilde den Thron Gottes auf der heiligen Lade bilden. Auf Gottes Befehl und nach einem geschauten Vorbild sollte Moses an beiden Enden der Lade zwei Cherubim von Gold in getriebener Arbeit anbringen, die ihr Antlitz gegeneinander auf den Deckel gerichtet hatten und mit ausgebreiteten Flügeln die Sühnstätte überdeckten (vgl. Ex. 25 u. 37). Die Flügel, durch welche sich ihre Gestalt von der menschlichen unterscheidet, und welche am Sinai wohl auch sichtbar gewesen sein werden, sollen ihre überirdische, geistige Natur, ihre Schnelligkeit und Bereitschaft, Gottes Willen zu vollführen, ausdrücken. Dieselben sind kein Zeichen des Schutzes, sondern in ihrer nach oben gerichteten Schwingung (Ex. 25, 20; 37, 9) bilden sie den Thronsitz Gottes, weil auf ihnen die Lichtwolke ruhte. Die Capporeth (s. d. Art. Bundeslade) heißt daher oft der Fußschemel Gottes, und der obere Theil der Wolke Gottes Angesicht, das nach Is. 6, 2 von Seraphim umschwebt ist. In der Stiftshütte waren dem kostbaren Byssusteppich und dem Vorhang Cherubimgestalten eingewebt. Im ersten Tempel waren die Flügelthüren am Eingang zum Heiligen und Allerheiligsten und das innere Getäfel, sowie der Vorhang und die Wagenstühle mit Cherubimbildern geziert. Endlich standen im Allerheiligsten zwei colossale Cherubsgestalten aus vergoldetem Oelbaumholz. Alle diese Bilder hatten die Bedeutung, daß man an ihnen die Stätte der Gnadengegenwart Gottes erkennen solle. Sie bezeichneten denjenigen als gegenwärtig, der auf Cherubim am Sinai erschien, und wenn er auf der Sühnstätte über Cherubim thronte, so zeigte er, daß Sühnung der Sünde und Spendung von Gnaden der Zweck seines Wohnens in Israel ist. Die Cherubim, die Assistenten des lebendigen Gottes, deuten auf der Bundeslade an, daß der Gnadenthron die Stätte ist, von welcher das Volk Gottes das durch die Sünde verlorene ewige Leben wieder erhält. Einzelne poetische Stellen (Ps. 17 [18], 11. 2 Sam. 22, 11. Ps. 103 [104], 3), an denen von Cherubim die Rede ist, haben die Erscheinung Gottes am Sinai zur Unterlage. Sie bieten also nichts Neues.

3. Was die Cherubim in der *prophetischen Anschauung* betrifft, so erhält a. Ezechiel bei seiner Berufung eine großartige Vision, die sich noch dreimal wiederholte (1, 4 f.; 3, 22 f.; Kap. 8—11; 43, 1 ff.). Von Norden kommt im Wind eine feurige Wolke, in deren Mitte sich Lichtglanz zeigt. Bald werden vier menschenähnliche Wesen erkennbar, die je vier Gesichte (aber nach LXX nicht je vier Köpfe, sondern nur einen Kopf), vier Hände und vier Flügel besitzen und auf runden Füßen stehen. Die vier Gesichte sind die des Menschen, Löwen, Stiers und Adlers. Ihr Ansehen war wie Feuer, und nach Kap. 10, 12 war der Körper der Wesen ringsum mit Augen bedeckt. Jedem stand ein Rad zur Seite, dessen Felgen auch mit Augen bedeckt waren. In jedes Rad war ein zweites rechtwinklig eingefügt, so daß es ohne Wendung nach vier Seiten gehen konnte. Ueber den Wesen erschien das Firmament, und oberhalb desselben, vom Regenbogen

überwölbt, eine Menschengestalt, auf einem Throne sitzend. „Das war das Aussehen der Gestalt der Herrlichkeit des Herrn" (2, 1). Ezechiel nennt anfänglich die vier Wesen „die Lebendigen", aber im zehnten Kapitel nennt er sie ausdrücklich Cherubim. Wenn er dort (10, 14) von jedem Wesen nur Ein Gesicht erwähnt, so kommt dieß daher, daß er von jedem nur das ihm zugekehrte Gesicht nennt; implicite gibt er von jedem damit doch vier an. Dort steht er dem Stierangesicht gegenüber, nennt aber das Wesen vorzugsweise Cherub, weil dieser das Feuer holt. Werden 41, 18 nur zwei Gesichter erwähnt, so kommt dieß daher, weil beim Malen nur zwei sich darstellen ließen und die andern beiden versteckt bleiben mußten. Daß unter diesen „Lebendigen" Geisteswesen höherer Art oder Engel zu verstehen sind, daß den symbolischen Gestalten reelle Wesen entsprechen, kann nicht bezweifelt werden. Ideen oder Phantasiegebilde bezeichnet die heilige Schrift nirgends als lebendige Wesen. Ohne den Glauben an Engel wären die Gestalten ganz unverständlich. Ezechiel selbst bezeichnet sie als höhere Geisteswesen, wenn er 28, 14 f. den König von Tyrus wegen seiner von Gott ihm verliehenen hohen Stellung mit einem Cherub vergleicht. Die Erscheinung des „über den Cherubim Thronenden" soll den Exulanten zeigen, daß Gott trotz des Strafgerichtes, das bereits begonnen und bald durch Auflösung des Gottesstaates sich vollenden soll, dennoch an seinem Bunde festhält, sein Reich erhalten und noch herrlicher vollenden wird. Deßhalb ist die Erscheinung begleitet von lauter Symbolen der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade. Das Kommen von Norden her, der Sturmwind, das Gewölk, die Blitze deuten auf ein Strafgericht hin, Symbole, die durch die auf den Tempel geworfenen Feuerkohlen und durch das Verlassen des Tempels und der Stadt noch erläutert und verstärkt werden. Aber Gott will Jerusalem nicht bloß zerstören, sondern auch wieder aufbauen. Deßhalb erscheint er auf den Cherubim wie im Allerheiligsten, deßhalb wölbt sich über ihm der Regenbogen zum Zeichen, daß er kein allgemeines Gericht mehr heraufführt, deßhalb erscheinen die Cherubim mit allen Attributen in Viergestalt, und deßhalb erscheint Gott in Menschengestalt und nicht mehr in der Lichtwolke. Gott will Jerusalem nicht nur verlassen, sondern in seiner Menschwerdung Sion als Wohnung wieder beziehen und ewig unter uns wohnen. An Stelle des Alten Testamentes soll der neue Bund treten, der durch den Gottmenschen gestiftet wird, und Engel sollen den Eintritt Gottes in die Welt begleiten und verkünden. Das neue Reich, das der menschgewordene Gott auf Erden gründet, ist vor Allem ein katholisches; deßhalb erscheinen seine Engel in der Vierzahl, womit die Oecumenicität oder Katholicität im Gegensatz zur Territorialität oder Particularität angezeigt wird. Diese Zahl deutet die Ausbreitung nach allen vier Weltgegenden an, und diese Idee wird noch verstärkt durch die Vierzahl der Hände und Flügel, durch die Viergestalt des Hauptes und die vier viergestaltigen Räder, welche die Möglichkeit und Leichtigkeit der Bewegung nach allen Weltgegenden anzeigen. Die Viergestalt der Engelgesichter hängt mit ihrer Befähigung zum Gehen nach allen Himmelsrichtungen zusammen, und die betreffenden Thiere sind die Könige der Luft- und Landthiere, der zahmen wie der wilden. Die Menschengestalt drückt plastisch die Geistigkeit und Intelligenz aus, womit sich noch paart die Hoheit und Herrschaft des Löwen, die Festigkeit und Kraft des Stieres, die Schnelligkeit und Scharfsicht des Adlers. Die Cherubim sollen hierdurch als Wesen bezeichnet werden, welche die Fülle des Lebens in sich vereinigen und alle Lebenskraft, die einzelnen Geschöpfen nur theilweise verliehen ist, im vollsten Maße besitzen. Diejenigen Engelwesen, welche in nächster Nähe Gottes weilen, an der Fülle seines Lebens theilnehmen und deßhalb vorzugsweise „die Lebendigen" heißen, sind auch die Diener Gottes bei der Vermittlung des göttlichen Lebens an die Menschen; denn Mittheilung dieses Lebens von Gott an die Menschheit ist der Zweck des göttlichen Bundes. „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es überfließend haben" (Joh. 10, 10). — b. In der Apocalypse des Neuen Testamentes erscheinen die Cherubim in nächster Nähe vor dem Thron Gottes, sprechen das Trishagion und Amen, geben die Erlaubniß, näher zu treten, laden den Seher ein, den Inhalt der Siegel kennen zu lernen, und einer derselben gibt den sieben Engeln die sieben Zornesschalen (vgl. Off. 4, 6; 5, 6—14; 6, 1—7; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4). Wohl spricht Johannes nie von Cherubim, sondern immer nur von den „Lebendigen"; allein es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Johanneischen lebenden Wesen mit den Ezechiel'schen identisch sind. Benennung, Zahl, Gestalt, Functionen, Alles spricht für die Identität derselben. Ja man darf sagen, daß die apocalyptischen Gesichte erst durch die Ezechiel'schen verständlich werden. Nennt Ezechiel seine lebenden Wesen im zehnten Kapitel Cherubim, so müssen auch die Johanneischen Cherubim sein, und so wenig in der Offenbarung die übrigen Engel und die Aeltesten bloß symbolische Gestalten sind, ebenso wenig können dieß die lebenden Wesen sein, weil sie mit jenen abwechselnd Gottes Lob singen. Schildert das geheimnißvolle Buch auch meist das Verhältniß des Reiches Gottes zum Juden- und Römervolk, so schaut der Blick des Sehers das Reich Gottes doch in seiner idealen Vollendung, wie es auch durch Christi Himmelfahrt potentiell vollendet ist. Dort ist der dreieinige Gott (der Greis, das Lamm und die sieben Geisteskräfte) auf dem Throne, und auch die Bundeslade ist wieder sichtbar. Als Thronträger erscheinen die vier lebenden Wesen (ζῶα), aber keine Wagen, keine Räder, keine Bewegung ist sichtbar. Die neuen Symbole, die von Moses und Ezechiel nicht bekannt sind, beziehen sich auf Gerichte Gottes wäh-

rend der christlichen Aera. Blitze, Donner, Regenbogen sind geblieben, auch die Augen sind noch da und die Flügel, aber jeder Engel hat deren sechs, damit deren Zahl 24 der der Aeltesten entspreche. Die Vierzahl der Gesichter ist auch geblieben, allein sie sind auf vier Individuen vertheilt und nicht mehr auf jedes vereinigt. Das Reich Gottes soll sich eben nicht mehr ausbreiten, sondern diese Idee ist bereits idealiter zur Vollendung gebracht. Die Hauptsache bei den apocalyptischen Cherubim besteht jedoch darin, daß die Patriarchen der alt- und neutestamentlichen Kirche ganz in ihre Nähe und somit in die Nähe des lebenspendenden Gottes aufgenommen sind. Die um den Thron Versammelten bilden drei concentrische Kreise; den innersten nehmen die „Lebendigen", die Cherubim, ein, den folgenden die 24 Aeltesten und den dritten die unzähligen Schaaren von Engeln und Heiligen aus allen Völkern. Also die Fülle des göttlichen Lebens, das vom Throne Gottes auf seinen nächsten Assistenten überströmt, ist durch die Erlösung bereits auch den Repräsentanten der alt- und neutestamentlichen Kirche mitgetheilt worden, weßhalb im himmlischen Paradies auch der Lebensbaum wieder erscheint — Noch seien zwei Kunstdarstellungen der Cherubim erwähnt. Anbetende Engelgestalten neben dem Tabernakel sind den Cherubimbildern der Bundeslade nachgemacht, wo derselbe Gott vor der Fleischwerdung gegenwärtig war. Die vier Symbole der Evangelisten sind nichts Anderes als die Cherubimgestalten der Apocalypse. Das Evangelium, das durch die Welt zieht, ist auch ein viergestaltiges und wird, ähnlich wie der Thronwagen bei Ezechiel, von den vier Evangelisten getragen, an deren Festen die Kirche das erste Kapitel des Ezechiel lesen läßt.

II. Die Tradition läßt keinen Zweifel darüber, daß die heilige Kirche in den Cherubim eine höhere Engelklasse erblickt. In der Praefatio de SS. Trinitate heißt es: quam laudant Angeli atque Archangeli, Cherubim quoque ac Seraphim, qui non cessant clamare quotidie una voce dicentes: Sanctus etc. (vgl. Is. 6, 3. Off. 4, 8). In der Antiphon zum Magnificat des Festes Omnium Sanctorum erscheinen sie wieder neben anderen Engelchören: Angeli, Archangeli, Throni et Dominationes, Principatus et Potestates, Virtutes coelorum, Cherubim atque Seraphim; ebenso im Lobgesang Te Deum: Tibi omnes Angeli, tibi coeli et universae potestates, tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus etc. Auf das Fest des hl. Michael hat die heilige Kirche aus der Hom. 34 in Ev. des hl. Gregor folgende Stelle aufgenommen: Novem Angelorum ordines dicimus, quia videlicet testante sacro eloquio scimus: Angelos, Archangelos, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Thronos, Cherubim atque Seraphim. Noch läßt sich auf die vierte Sitzung des ökumenischen Concils zu Nicäa (787) hinweisen, wo die Zulässigkeit der Bilderverehrung aus den mosaischen Cherubimbildern nachgewiesen wird. Unmittelbar darauf heißt es: „wie überhaupt die Engel, so oft sie den Menschen erschienen, auch nach der heiligen Schrift in Menschengestalt erschienen sind" (Harduin. IV, 161; Mansi XIII, 5). Der geheimnißvolle Charakter, welcher nach der heiligen Schrift immerhin den Cherubim bleibt, hat Anlaß zu einer Menge von Erklärungen gegeben, durch welche sie von der Engelwelt geschieden und zu bloßen Symbolen herabgedrückt werden sollten. Schon Philo (De vita Mos. 3) deutet sie als Bilder der höchsten göttlichen Kräfte, der schaffenden und der herrschenden; unter den Protestanten ist durch den von Luther gegebenen Anstoß (vgl. Ferdinand Friedrich, Symbolik der Mosaischen Stiftshütte, Leipz. 1841, 219 ff.) die allegorische Auffassung der Cherubim vorherrschend geworden. In der neuesten Zeit gefällt man sich darin, die ägyptischen Sphinxe, die persischen Greife und die assyrischen Flügelgestalten, für welche der Name ki-ru-bu gelesen worden, mit den biblischen Cherubim in Parallele zu setzen, obwohl kein vorurtheilsfreier Forscher läugnet, daß die Idee der Cherubim ursprüngliches Eigenthum der jüdischen Anschauung ist. Das letztere Zugeständniß reicht hin, um dem oben Angeführten die wissenschaftliche Beweiskraft zu sichern. (Vgl. Jac. Arje [Leo], Tractatus de Cherubinis, Amst. 1647. Unter den Protestanten sprechen sich gegen die Engelsnatur aus: Bähr, Symbolik, 2. Aufl. Heidelb. 1874, I, 362 f.; Hengstenberg, Weissag. d. Proph. Ezech., Berl. 1867, I, 252 f.; Riehm, De nat. et not. symbol. Cherub., Basil. 1864 und Studien u. Kritt. 1871, H. 3; Dillmann in Schenkels Bibellex. I, 509 u. A.; für die Engelsnatur sind: Hofmann, Schriftbeweis, Nördlingen 1857, I, 179 f. 317 f.; Kliefoth, Ztschr. von Dickhof und Kliefoth III, 381 ff. u. A. Katholischerseits wurde die altkirchliche Meinung neuerdings vertheidigt von Zschokke, Theologie der Propheten, Freiburg 1877, 250 ff.; Knabenbauer in den Laacher Stimmen VIII, 271 ff.; von dem Unterzeichneten im Katholik 1880, I, 381 ff.) [Schäfer.]

Cheverus, Jean Louis Anne Madeleine Lefebvre de, Cardinal, erster Bischof von Boston, dann Bischof von Montauban, zuletzt Erzbischof von Bordeaux, war 28. Januar 1768 zu Mayenne aus einer angesehenen Familie geboren, besuchte das Lyceum seiner Vaterstadt, erregte die Aufmerksamkeit des Bischofs von Le Mans und erlangte durch diesen Aufnahme in das Collegium Louis-le-Grand zu Paris. Hier fand er einen Freund und Gesinnungsgenossen in Abbé Legris-Duval, demselben, der im J. 1793 dem zum Tode verurtheilten König Ludwig XVI. geistlichen Beistand leistete. Seiner glücklichen Fähigkeiten und seiner glänzenden Fortschritte wegen holte der Bischof ohne sein Wissen in Rom die Altersdispense ein, um ihm schon am 18. December 1790 die Priesterweihe

zu ertheilen. Zunächst wurde er nun Vicar bei seinem Oheim Louis René de Cheverus, dem Hauptpfarrer von Mayenne, und als dieser 1792 starb, dessen Nachfolger; zugleich verlieh ihm der Bischof die Würde eines Canonicus mit der Vollmacht eines Generalvicars. Da er aber den Eid auf die Civilverfassung verweigerte, erfolgte seine Absetzung von Seite der Municipalbehörde, und er sah sich zur Flucht, bald darauf (September 1792) zur Auswanderung nach England genöthigt, wo er einige Jahre mit Unterrichtgeben sich fortbrachte. Im J. 1796 schiffte er sich in Folge einer Aufforderung des ihm befreundeten Abbé Matignon, früheren Professors der Sorbonne, nach Nordamerika ein, um mit diesem ausgezeichneten Priester in Boston als Missionar sich in die Seelsorge eines sehr ausgedehnten Territoriums zu theilen. Die Mission umfaßte ganz Neu-England, dazu die wilden Stämme von Penobscott und Passamaquody, eine Länderstrecke von etwa 180 Stunden in der Länge und 100 in der Breite. Es war eine große Aufgabe, hier alle entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden; allein sie machten sich mit Gottvertrauen an die Arbeit. Das einträchtige heroische Wirken der beiden edlen Missionare belohnte ein langsamer, aber nachhaltiger Erfolg, nicht bloß bei den Civilisirten, sondern auch bei den Indianern, deren Sprache Cheverus lernte, die er monatelang wiederholt besuchte, und denen er schließlich eine Kirche baute. Als Boston vom gelben Fieber heimgesucht wurde, und der Schrecken alle Bande löste, war es Herr von Cheverus, der Allen voran das Beispiel todesverachtender Selbstaufopferung gab und als tröstender Engel durch die Straßen und die Häuser der Kranken und Sterbenden ging. Die Duldung und Achtung, die er unter der Bevölkerung genoß, hatte sich seitdem in Bewunderung und Verehrung verwandelt. Als er um das Jahr 1800 eine Subscription zur Erbauung einer Kirche, der ersten katholischen Kirche in Boston, eröffnete, ließ der Präsident der Vereinigten Staaten, John Adams, seinen Namen an die Spitze der Subscriptionsliste setzen. Kurz darauf (1801) errang Cheverus sich in ähnlicher Weise die Hochachtung der Protestanten von Northampton, und hier erfolgten wichtige Conversionen. Einige Jahre später wurde durch ein Breve Pius' VII. vom 8. April 1808 das Bisthum Baltimore zum Erzbisthum erhoben und zugleich vier Suffragansitze, Boston, Philadelphia, New-York und Bardstown, geschaffen; Herr von Cheverus ward zum ersten Bischof von Boston ernannt. Seine bischöflichen Functionen hinderten ihn nicht, nach wie vor zu katechisiren, Beicht zu hören, meilenweit Krankenbesuche zu machen und jährlich einige Zeit unter den härtesten Entbehrungen seinen lieben Wilden zu predigen. Da ihm die Mittel zur Errichtung eines Priesterseminars fehlten, zog er sich in seinem eigenen bischöflichen Hause junge Geistliche heran, die er selbst unterrichtete und in die Praxis einführte; ebenso gründete er eine Erziehungsanstalt für die weibliche Jugend und rief dafür Ursulinerinnen in's Land. Nachdem aber sein Freund und vieljähriger Mitarbeiter, Abbé Matignon, am 19. September 1818 gestorben war, empfand auch die bis dahin so kräftige Natur des Bischofs Cheverus die Folgen der Anstrengungen; zu der Ueberbürdung gesellte sich ein quälendes Asthma, das zuletzt so überhand nahm, daß die Aerzte den Uebergang in ein milderes Klima als einziges Heilmittel erklärten. Da kündigte ihm zu Anfang 1823 ein Schreiben des Großalmoseniers von Frankreich, des Prinzen von Croy, an, daß ihn Ludwig XVIII. zum Bischof von Montauban ernannt habe. Es kostete den apostolischen Mann eine schwere Ueberwindung, die geliebte Diöcese, das Werk einer 27jährigen arbeitsvollen Thätigkeit, zu verlassen und dem Rufe des Königs, in dem er doch den Fingerzeig der Vorsehung erkennen mußte, Folge zu leisten. Der Schmerz und die Liebe seiner Diöcesanen äußerte sich bei seinem Abschied in den rührendsten Kundgebungen. Im Herbst 1823 verließ Msgr. Cheverus, von dem selbst ein protestantischer Prediger, Dr. Channing, bezeugte, daß die Metropole von Neu-England in ihm „das erhabene Muster christlicher Tugenden gesehen", den amerikanischen Continent, um in die alte Welt zurückzukehren und, nachdem in Paris alle Formalitäten erledigt waren, im Juli 1824 von seinem französischen Bisthum Besitz zu ergreifen. Seine erste Sorge in Montauban galt der Organisirung des Seminars, für dessen Leitung er Lazaristen gewann. In seiner Cathedrale übernahm er selbst die Sonntagspredigt und hielt fortlaufende Katechismuspredigten, da er wahrgenommen, wie groß noch die Unwissenheit in den wichtigsten Religionswahrheiten, eine traurige Erbschaft aus der Revolutionszeit, selbst in den Kreisen der Gebildeten sei. Der Zauber seiner Persönlichkeit übte auch hier dieselbe unwiderstehliche Macht, wie es in der neuen Welt der Fall gewesen. Seine aufopferungsvolle Thätigkeit in der Zeit der Ueberschwemmung (1826) erwarb ihm vollends die Dankbarkeit aller Herzen. Auf seinen Visitationen begegnete er wahren Ausbrüchen der Liebe und Bewunderung. Aber schon am 30. Juli 1826 erhob ihn der König zum Erzbischof von Bordeaux und ernannte ihn zum Pair von Frankreich. Am 2. October 1826 präconisirt, betrat er im December seinen neuen Sitz, auf dem es von Neuem wieder anzufangen galt. Auch hier war es sein besonderes Vorrecht, durch sein apostolisches Auftreten den Frieden in Hütten und Paläste, in Gemeinden und Corporationen zu tragen. Die Häuser der Barmherzigkeit, die Zufluchtsstätten des Unglücks erfreuten sich seiner warmen Fürsorge. Das Werk der petits Savoyards in Bordeaux, die Salles d'asyle zur Ueberwachung und Unterweisung der armen Kinder der Stadt verdankten seiner Initiative ihre Entstehung; das Institut der Soeurs de la Présentation, durch ihn in die Diöcese eingeführt, entfaltete unter seinem Einfluß die segensreichste

Thätigkeit. Karl X. ernannte den Erzbischof zum Staatsrath (November 1828) und zum Commenthur des Ordens vom heiligen Geist (1830). Aus seinen Sympathien für diesen König machte Cheverus auch unter der Juli-Regierung kein Hehl. Seiner Auctorität gelang es, zu bewirken, daß die neue Regierung von dem Vorhaben, den Clerus zur Ableistung des Treueides zu nöthigen, bei Zeiten wieder abstand, und daß so unabsehbare Verwirrung verhütet wurde. Eine andere „Brandfackel des Zerwürfnisses zwischen Regierung und Episcopat" erkannte er in der königlichen Ordonnanz vom 25. December 1830, betreffend die Zulassung zu kirchlichen Pfründen. Als im J. 1834 ein Circular des Ministers den Vollzug der in Kraft tretenden Ordonnanz ankündigte, trat der Erzbischof in einem Promemoria mit so freimüthiger Energie gegen diese Einmischung des Staates auf, daß der Minister die Ordonnanz der Vergessenheit anheimfallen ließ. Zur Zeit der Cholera verwandelte Cheverus sein Palais in ein Hospital mit der Aufschrift Maison de secours. Sein bischöfliches Wort genügte, um im Volke den bei der Seuche aufsteigenden Verdacht von Vergiftung zu zerstreuen und Aufruhr zu vereiteln. Auf den Vorschlag des Königs ward er 1835 zum Cardinal erhoben und am 1. Februar 1836 als solcher proclamirt. Diese Ernennung ist auch deßhalb von Bedeutung, weil erst mit ihr das officielle frühere Verhältniß zwischen Rom und der französischen Regierung wiederhergestellt ward (Gams, Die Geschichte der Kirche im 19. Jahrhundert II, 532). Sein letzter bedeutsamer Verwaltungsact war die Ausarbeitung von Diöcesanstatuten für seinen Clerus, um Gleichförmigkeit in die Ausübung der Seelsorge und Ordnung in das geistliche Leben der Priester zu bringen; sie wurden zu Pfingsten 1836 veröffentlicht unter dem Titel: Statuts du diocèse de Bordeaux, suivis d'une instruction sur l'administration temporelle des paroisses, Bordeaux, Faye, 1836. Schon im Juli desselben Jahres ward der Cardinal von einem Schlaganfall betroffen, der eine Woche später, am 19. Juli 1836, seinem arbeits- und thatenreichen Leben ein Ende setzte. Die Volksstimme gab dem Hingeschiedenen die ehrendsten Prädicate, indem die Einen ihn einen zweiten Fenelon, die Andern einen Vincenz von Paul unserer Zeit nannten (Quérard, Littérature française contemporaine, 1846). Sein Charakter und seine Tugenden sind mit diesen zwei Worten bezeichnet. (Vgl. M. Huen Dubourg, Vie du Card. de Cheverus, deutsch von Karker, Freiburg 1875.) [Binder.]

Chiemsee und die Klöster, das Archidiaconat und das Bisthum daselbst. Der Chiemsee, der größte See Bayerns (193 Q.-K.), liegt am Fuße der Alpen zwischen dem Inn und der Salzach. Aus seinem Wasserspiegel erheben sich drei Inseln, einst Pfaffenwörth, Nunnenwörth und Kunzenau, heutzutage aber Herren-Chiemsee, Frauen-Chiemsee und Kraut-Insel genannt. I. Chiemsee-Klöster. Nach baulichen Ueberresten waren die Chiemsee-Inseln schon von den Römern bewohnt (Mon. Boic. II, 275). Die Zeit aber, wann hier zuerst das Evangelium gepredigt oder eine klösterliche Niederlassung gegründet wurde, läßt sich nicht genau bestimmen. Höchst wahrscheinlich hat die Christianisirung dieser Gegend theilweise schon unter den Römern begonnen. Durch St. Rupertus und seine Nachfolger wurde dann das Werk der Bekehrung wieder aufgenommen und vollendet. Huber (Geschichte der Einführung des Christenthums in Südostdeutschland III, 243—254) sucht sogar nachzuweisen, daß bereits der bayrische Landesapostel Rupertus, dessen Auftreten er in die Mitte des sechsten Jahrhunderts verlegt, auf der größeren Chiemsee-Insel das St. Salvatormünster als religiösen Mittelpunkt für die Umgegend errichtet habe. Wie dem auch sei, als sicher darf man wohl nur soviel annehmen, daß erst unter den zwei letzten bayrischen Herzogen aus dem agilolfingischen Hause, Odilo (737—748) und Tassilo (749—788), Klostergründungen auf dem Chiemsee stattgefunden haben (Mezger, Hist. Salisb. 212 und 383). Als Zeit der Vollendung der Klostergründung gilt das Jahr 782 auf Grund nachstehender, den Lectiones antiqu. des Canisius (edit. Basnag. III, 2, 475) entnommenen Notiz: Anno ab incarnatione Domini DCCLXXXII, indictione quinta, consecrata est Basilica in insula Kiemesse stagno, et monasterium constructum prima die Septembris. 1. Das Benedictinerkloster auf der größeren Chiemsee-Insel, damals Awa genannt, hat Herzog Tassilo II., wenn nicht völlig neu gegründet, so doch erweitert und bereichert. Zur besseren Dotation dieses zum Salzburger Sprengel gehörigen Klosters verwendeten Tassilo und seine Gemahlin Liutpirga auch mehrere am linken Innufer gelegene Kirchen, welche sie ungerechter Weise dem Bisthum Freising entzogen hatten. Dieß thaten sie aus Abneigung gegen den frankenfreundlichen Bischof Arbeo von Freising, der (wie sie sagten) dem Könige Karl und den Franken mehr in Treue ergeben sei als ihnen. Drei dieser Kirchen, Willing, Berbling und Hegling, wurden am 13. Januar 804 bei einer Verhandlung zu Aibling wiederum dem Bisthum Freising zugesprochen (Hundt, Bayer. Urkunden aus der Zeit der Agilolfinger 42 und 75). Nach dem Sturze Tassilo's wurde das Monasterium Salvatoris Kieminseo als heimgefallenes Krongut betrachtet und am 25. October 788 von Karl dem Großen nicht ohne bittere Rückerinnerung an Tassilo an das Erzbisthum Metz verschenkt (Sickel, Acta Karol. II, 51, n. 120). Ungefähr ein Jahrhundert später übergaben Ludwig der Deutsche (875) und König Arnulf (28. Juni 890) die Salvators-Abtei dem Erzstifte Salzburg zum Eigenthum, Metz dagegen wurde mit der Abtei Luxeuil entschädigt (Mon. Boic. XXVIII, 2, 103). Der erste auf der Insel Awa (Owa) thätige Priester (Abt?), von dem wir

wissen, ist Lupo, der compater (Pathe oder Täufer) des als Geisel nach Bayern gekommenen jungen Karantanenfürsten Chotimir, welchem die Insel zum Aufenthaltsorte angewiesen worden war. Lupo selbst war von der Salzburger Kirche, wahrscheinlich unter dem vom hl. Bonifatius 739 eingesetzten Bischofe Johannes, nach der Insel Awa abgeordnet worden (De conversione Bagoarior. et Carantanor. bei Pertz, Mon. Germ. Script. XI, 7). Mezger (l. c. 202) bezeichnet Lupo bereits als Abt von Chiemsee. Später dann, als der Schotte Virgilius den bischöflichen Stuhl von Salzburg inne hatte, gelangte dessen Weihbischof und Begleiter, Dobda, welchen er aus der Heimat mit sich gebracht hatte, in den Besitz der (unterdessen gegründeten?) Abtei Awa (Kleimayrns Juvavia II, 10. 49; Meichelbeck, H. Frising. Instr. I, 1, p. 91, n. 120). Aus der karolingischen Zeit sind zwei Aebte von Chiemsee bekannt: Liutfrid 804 und Hepfilo 806 und 827 (Hundt, Urkund. d. Bisthums Freising aus der Zeit der Karolinger 73 und 76). Nach Urkunde vom 30. October 970 erneuerte Kaiser Otto I. die Verschenkung der Abtei Chiemsee an das Erzstift Salzburg, und die Erzbischöfe Friedrich und Balduin ließen ihrem Hochstifte den Besitz der genannten Abtei wiederholt bestätigen, am 7. October 979 von Otto II., am 8. Februar 1051 von Heinrich III. und am 4. Februar 1057 von Heinrich IV. (Mon. Boic. II, 383 und XXVIII, 2, 192; Juvavia II, 185. 204. 236. 244). Im Laufe der Zeit, vielleicht schon nach den Ungarneinfällen, hatte sich der Benedictinerorden auf Herren-Chiemsee aufgelöst, so daß sich bei Beginn des 12. Jahrhunderts nur mehr Weltpriester daselbst befanden. — 2. Das regulirte Chorherrenstift Chiemsee. Der Begründer dieses Institutes auf Herren-Chiemsee ist der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106 bis 1147) aus dem Geschlechte der Grafen von Abensberg. Da sich im Kloster Herrenwörth nicht mehr Mönche, sondern nur noch Weltpriester befanden, so nahm Konrad von diesem Umstande Veranlassung, daselbst 1130 den Regularorden des hl. Augustinus einzuführen (Mon. Boic. II, 279). Die Klosterkirche weihte Konrad zu Ehren der heiligen Martyrer Sixtus und Sebastianus ein (1. Aug. 1131), und zum ersten Propste des neuen Stiftes bestimmte er den frommen und im regulären Leben wohl erfahrenen Dombecan Hartmann von Salzburg. Obwohl derselbe Chiemsee nach ungefähr vier Jahren schon wieder verlassen mußte, um die Propstei Klosterneuburg und später das Bisthum Brixen zu übernehmen, so hatte er doch in kurzer Zeit einen gediegenen Grund gelegt, welcher den Fortbestand des Klosters sicherte. Dem Beispiele Konrads in reicher Dotirung des neuen Regularstiftes folgten bald Geistliche wie Laien, Hohe wie Niedrige, Männer wie Frauen (Mon. Boic. II, 279—371). Auch ein Spital, zu dessen Gunsten Schenkungen gemacht wurden, befand sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts bereits auf Herren-Chiemsee (Mon. Boic. II, 317. 318. 323). Ein besonderes Ansehen aber verschaffte dem Chorherrenstifte Chiemsee der Umstand, daß der jeweilige Propst desselben die Würde eines Archidiacons bekleidete. Unter den Prüfungen, welche das Regularstift Chiemsee während seines beinahe 700jährigen Bestehens durchzumachen hatte, war eine der schwersten die Reformation des 16. Jahrhunderts. Dieselbe fand in den benachbarten Herren von Freyberg auf Hohenaschau eifrige Beförderer und entvölkerte das einst so zahlreich besetzte Kloster fast gänzlich. Doch überstand Chiemsee diese innere Krisis glücklich und blühte unter tüchtigen Pröpsten wieder auf, bis es endlich der Säcularisation zum Opfer fiel. Am 14. November 1803 wurde die ganze Insel mit all ihren Bestandtheilen und Prachtgebäuden um 39 500 Gulden an einen Privatmann verkauft; die vorhandenen 42 Conventualen waren genöthigt, die Klosterräume zu verlassen. Die Gesammtzahl der nachweisbaren Regularpröpste von Chiemsee beträgt 55. Die Reihenfolge derselben in den Mon. Boic. II, 277—278 ist zu ergänzen durch Sebastian III. (1764—1792) und Augustin II. (1792—1803, gest. 1825). Die Reihe der ersteren Pröpste in den Mon. Boic. hat durch Meiller (Regesten der Salzb. Erzbischöfe 360 und 409) eine Berichtigung erfahren. Was in Kürze die weiteren Schicksale von Herren-Chiemsee betrifft, so wurden unter dem neuen Besitzer alsbald die zwei stattlichen, weithin sichtbaren Spitzthürme der Klosterkirche abgetragen, und so die Insel, wie die ganze Umgegend, einer ihrer schönsten Zierden beraubt. Nach einer auf Herren-Chiemsee am 26. October 1818 neuerdings erfolgten Besitzveränderung wurde sogar die Stiftskirche, zugleich Cathedrale des ehemaligen Bisthums Chiemsee, in ein Brauhaus umgewandelt. Dadurch wurde auch die Ausführung jener Bestimmung des bayrischen Concordates, resp. der Circumscriptionsbulle, unmöglich gemacht, nach welcher die ehemalige Cathedrale von Chiemsee für seelsorgliche Zwecke erhalten bleiben sollte. Im Jahre 1840 wurde Graf von Hunoltstein, ehemaliger Pair von Frankreich, Eigenthümer von Herren-Chiemsee. Nach dem deutsch-französischen Kriege von 1870—1871 entschloß er sich aber, das schöne Inselgut an würtembergische Speculanten zu verkaufen, deren erster Eigenthumsact auf rasche Versilberung des herrlichen Waldbestandes gerichtet war. Allgemeine Freude erregte es darum, als König Ludwig II. von Bayern die altehrwürdige Stätte 1873 durch Ankauf aus den Händen moderner Speculanten errettete. Ein prachtvolles Königsschloß, ungefähr eine halbe Stunde von den ehemaligen Klostergebäuden entfernt, ziert gegenwärtig die Herren-Insel. (Vgl. die Skizze über Herren-Chiemsee von Geiß in dem Werke Das Königreich Bayern in seinen Schönheiten, München 1854, III, 323 ff.; Hartwig Peetz, Die Kiemseeklöster, Stuttgart 1879.) — 3. Das Nonnenkloster auf der zweitgrößten Chiemsee-Insel

wird als solches (Monasterium puellarum) ausdrücklich erst im J. 894 erwähnt (Pertz, Mon. Germ. I, 606; vgl. Annales Fuld. l. c. I, 410). Als Stifter dieses Klosters wird durch einstimmige Tradition Herzog Tassilo II. (III.) bezeichnet. Gleichwie Kremsmünster, das seinen Stiftungsbrief vollständig in Abschrift sich bewahrt hat, feierte darum auch Frauen-Chiemsee von jeher am 11. December den Todestag Tassilo's mit einem Gottesdienste und reichen Almosenspenden an die Armen. Als agilolfingisches Hausgut ging Frauen-Chiemsee nach dem Sturze Tassilo's in den Besitz der Karolinger über. Die erste bekannte Äbtissin von Frauen-Chiemsee ist die selige Irmengard, eine Tochter Ludwigs des Deutschen (Riezler I, 216). Frauen-Chiemsee war und blieb ein königliches Kloster (abbatia regia), bis es 1062 vorübergehend und 1201 bleibend an das Erzstift Salzburg kam (Mon. Boic. XXIX, 1, 162. 504). Nachdem nämlich König Heinrich IV. am 12. December 1062 die Reichsabtei Frauen-Chiemsee an Salzburg verschenkt hatte, wurde ihr schon 1077 wieder die perfectissima regalis libertas zugesichert; erst nach der Schenkung König Philipps vom 14. September 1201 blieb Nonnenwörth dauernd beim Erzstifte (Ficker, Vom Reichsfürstenstand I, 344 bis 345, n. 237). Erzbischof Eberhard II. bestätigte nun (1202) dem Frauenkloster Chiemsee alle seine bisherigen Privilegien, Freiheiten und Rechte (Meiller, Salzb. Regesten 177, n. 34). Allein bereits am 27. März 1213 erwirkte sich Eberhard die königliche Erlaubniß zur Errichtung eines bischöflichen Sitzes im Nonnenkloster Chiemsee, dessen Aufhebung er beim Papste beantragt hatte. Aus den Gütern dieses Klosters und den Besitzungen, die er selbst hinzufüge, sollte das Tafelgut des Bischofs bestritten und die Canoniker von Herren-Chiemsee auf die Nachbarinsel versetzt werden, ihr Vermögen jedoch zu ihrem Unterhalte unversehrt erhalten bleiben. Diesen Vorschlag begründete der Erzbischof einerseits mit dem völligen Verfalle der Disciplin im Nonnenkloster, andererseits mit dem Nutzen der Errichtung eines Bisthums in dieser Gegend. Am 20. Juni 1213 beauftragte Papst Innocenz III. zwei vom Erzbischof Eberhard unabhängige Prälaten, den Abt von Melk und den Propst vom Heiligen Kreuz in Augsburg, ihm Bericht zu erstatten über den Verfall des Nonnenklosters Chiemsee und die Errichtung eines Bisthums daselbst (Mon. Boic. XXX, 1, 12; Meiller, a. a. O. 204. 523, n. 60; Dr. Fr. Gruber, Eberhard II., Erzb. v. Salzb., Burghauser Programm 1878—1879, 18). Sei es, daß sich die päpstlichen Commissare gegen das Vorhaben des Erzbischofes aussprachen oder daß Eberhard selbst seinen Plan änderte, das Kloster Frauen-Chiemsee wurde nicht aufgehoben, und es behauptete seinen ununterbrochenen Fortbestand bis zur Säcularisation 1803. Von König Ludwig I. von Bayern wiederhergestellt, besteht es noch gegenwärtig. (Näheres in der Geschichte des Benedictiner-Nonnenklosters Frauen-Chiemsee von E. Geiß in Deutingers Beiträgen 2c. I, 284—480.)

II. Archidiaconat Chiemsee. Ungefähr seit der Mitte des 12. Jahrhunderts bekleidete der jeweilige Propst von Herren-Chiemsee auch immer das Amt eines Archidiacons. Die Erzbischöfe von Salzburg erkannten nämlich die Nothwendigkeit, die Leitung der Seelsorge in ihrem ausgedehnten Sprengel unter eine stete Aufsicht zu stellen, und theilten deßhalb den bayrischen Antheil ihrer Diöcese in die drei Archidiaconate Gars, Baumburg und Chiemsee ab. Der Archidiaconalsprengel Chiemsee hatte ursprünglich eine größere Ausdehnung, als in der letzteren Zeit seines Bestandes; er überschritt die gegenwärtigen Grenzen von Oberbayern gegen Tirol zu, dehnte sich über die bis 1505 bayrischen Pfleggerichte Kitzbüchl, Kufstein und Rattenberg aus und reichte hinein bis in das Brixen- und Zillerthal (rechts oder östlich vom Zillerbache). Als 1215 ein Bisthum Chiemsee errichtet wurde (s. u.), trat für das Archidiaconat Chiemsee keine weitere Aenderung ein, als daß dessen Sprengel von da an in einen erzbischöflich salzburgischen und in einen bischöflich chiemsee'schen Antheil zerfiel, und daß der Propst von Chiemsee als Archidiacon unter zwei verschiedenen Ordinarien stand. Unter Kaiser Joseph II. wurde das Decanat St. Johann im Leukenthal, d. h. der in Tirol gelegene District der Diöcese Chiemsee, vom Archidiaconate Chiemsee abgetrennt, und letzteres dadurch auf den bayrischen Bisthums-Antheil reducirt. Auch der erzbischöflich salzburgische Antheil des Archidiaconates Chiemsee bewahrte seine ursprüngliche Ausdehnung bis zu den Zeiten Josephs II.; er erstreckte sich bis zu dieser Zeit von Vogtareuth den Inn hinauf bis in das Zillerthal hinein (Mon. Boic. II, 421—424; Archidiaconatus Chyemensis in der Matrikel des Erzb. Bernhard von Salzb. [1468—1487] aus dem Notizenblatt z. Arch. f. Kunde österr. Gesch.-Qu. 1852, 290—291; Handschriftl. Beschreibung des Archidiac. Chiemsee vom Jahre 1650 im Archiv des Ord. zu München). Gänzlich erloschen ist das Archidiaconat Chiemsee 1812. Nachdem es 1809 von der königlich bayrischen Regierung formell aufgelöst worden war, bestand es unter dem letzten Archidiacon Augustin Fuchs noch einige Jahre fort. Im J. 1812 wurde aus Theilen des ehemaligen Bisthums und Archidiaconates Chiemsee das Decanat Sölhuben gebildet. (Vgl. Westermayer, Beschr. des Erzb. München und Freising II, 738. 756—762. 778—799. 806. 811.)

III. Bisthum Chiemsee. Wegen seiner großen Ausdehnung und gebirgigen Gegend genügte zur Verwaltung des Erzbisthums Salzburg ein einziger Hirt nur sehr schwer; deßhalb hatte bereits Erzbischof Gebhard mit Erlaubniß des Papstes Alexander II. im J. 1070 von der ausgedehnten Salzburger Diöcese das Bisthum Gurk abgetrennt. Da aber die Ausdehnung des Salzburger Sprengels noch immer zu groß war,

so errichtete Erzbischof Eberhard II. innerhalb desselben drei weitere Bisthümer: Chiemsee, Seckau 1218 und Lavant 1224. Die Errichtung des Bisthums Chiemsee wurde 1215 auf der vierten allgemeinen Synode im Lateran genehmigt und Rudiger von Radeck, Propst zu Zell am See und Canonicus in Passau, zum ersten Bischof ordinirt (Pertz, Mon. Germ. Scriptt. IX, 780). Während Erzbischof Eberhard ursprünglich (1213) die Fraueninsel als Bischofssitz in Aussicht genommen hatte, wurde durch die päpstliche Bulle, welche Innocenz III. am 28. Januar 1216 bezüglich der Errichtung des neuen Bisthums erließ, das Chorherrenstift Chiemsee zur Cathedrale des Bisthums Chiemsee erhoben. Zum Vollzuge des erlangten päpstlichen Privilegiums fertigte nun Eberhard über die Errichtung des Bisthums Chiemsee zwei Urkunden aus. In der einen vom 30. December 1217 wies er dem Bischof von Chiemsee die Grenzen seiner Diöcese sowie seine Einkünfte an, in der anderen vom 24. Februar 1218 bestimmte er näher dessen Rechte und Pflichten. Das Bisthum Chiemsee wurde gebildet aus der östlichen Hälfte des Archidiaconates gleichen Namens. Es umfaßte in einer Ausdehnung von circa acht Meilen der Länge und vier der Breite nach, außer dem Chorherrnstifte Chiemsee, zehn theils bayrische, theils tirolische Pfarreien, welche jetzt ihrer großen Ausdehnung wegen fast sämmtlich in zwei und mehr Pfarreien getheilt sind. Da nach der päpstlichen Bestätigungsbulle die Stiftung dieses neuen Bisthums ohne Nachtheil des Klosters Herren-Chiemsee zu geschehen hatte, so wurde die Dotation desselben meist aus Gütern und Einkünften des Erzstiftes gebildet. Bezüglich der Rechtsverhältnisse bestimmte Eberhard, der Propst und das Capitel zu Chiemsee dürften niemals den Bischof von Chiemsee wählen, sondern das Recht der Ernennung desselben stehe ausschließlich den Erzbischöfen von Salzburg zu. Der von letzteren ernannte und belehnte Bischof habe denselben den Eid der Treue zu leisten. Das Salzburger Domcapitel dürfe in seinen Würden und Freiheiten durch diese Neuschöpfung keinerlei Einbuße erleiden. Der Bischof von Chiemsee dürfe sich weder in die Angelegenheiten des Salzburger Domcapitels, noch bei Erledigung des erzbischöflichen Stuhles in die Wahl des Metropoliten einmischen; dem Dompropst zu Salzburg stehe der Vorrang vor dem Bischof von Chiemsee und den anderen Bischöfen zu, welche der Erzbischof zu ernennen habe; in Abwesenheit des Erzbischofes und in speciellem Auftrage desselben habe der Bischof von Chiemsee in der Metropolitankirche zu Salzburg die Pontificalien zu verrichten, dürfe aber sonst nur auf den Ruf des Salzburger Domcapitels daselbst feierlichen Gottesdienst halten (Gruber, Eberhard II. a. a. O. S. 23. 35. 36). Dieses vollkommen freie Besetzungsrecht, sowohl in Chiemsee als in Gurk, Seckau und Lavant, wobei weder Papst noch Kaiser concurrirten, haben sich die Erzbischöfe von Salzburg fortwährend mit großem Glück zu wahren gewußt. Auf dem Tridentinum war der Erzbischof von Salzburg der einzige Metropolit, der ein solches Recht besaß. Da die vier jüngeren Salzburger Suffraganbischöfe die Investitur mit den Regalien vom Erzbischof von Salzburg und nicht vom Reiche empfingen, so standen sie auch in keinem unmittelbaren Lehensverbande mit dem Reiche und waren deßhalb von der Ausübung reichsfürstlicher Rechte ausgeschlossen. Anfangs werden sie nur bisweilen Fürsten genannt, und erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts scheint es allgemein üblich geworden zu sein, ihnen den Fürstentitel zu geben (Ficker a. a. O. I, 285—290). — Die Residenz der Bischöfe von Chiemsee war das Chorherrenstift Chiemsee. Jedoch bewohnten die Bischöfe von Chiemsee ihre eigentliche Residenz nur selten und begnügten sich mehr mit der Wahrung ihres Rechtes dazu. Ihr gewöhnlicher Aufenthaltsort war der Chiemseehof zu Salzburg, wo sie als Vicarii in pontificalibus oder als Stellvertreter in Regierungsgeschäften den Erzbischöfen von Salzburg immer leicht zur Seite sein konnten. Den Grund zum nachherigen Chiemseehofe legte Bischof Albert II. von Chiemsee, indem er 1305 einen bis dahin dem Kloster St. Peter zu Salzburg gehörigen Platz ankaufte, um sich daselbst eine Wohnung zu erbauen (L. Hübner, Beschreibung der Stadt Salzburg I, 273). Was ein jeweiliger Bischof von Chiemsee, der nach der Intention Eberhards II. „citra montes archiepiscopi Salisburgensis vicarius“ sein sollte, als Hilfsbischof von Salzburg ungefähr zu thun hatte, zeigt sehr anschaulich das Itinerarium des Bischofs Berthold Pirstinger von Chiemsee im Anhang des Salzburger Schematismus von 1854 und 1855. Dem Bisthum Chiemsee standen von seiner Errichtung bis zu seiner Auflösung 45 Bischöfe vor. Dieselben sind mit einer kurzen Lebensskizze in Deutingers Beiträgen (I, 217—235) aufgeführt. Unter ihnen befanden sich sehr viele fromme, tüchtige und gelehrte Männer. Als Schriftsteller machten sich einen Namen: Bernhard von Kraiburg (1467—1477), Berthold Pirstinger (s. d. Art.), der Verfasser der „Tewtschen Theologey“, und Sebastian Cattaneus, Ord. Praed. (1589—1609). Aus der Amtsführung des letzteren stammt ein Catalogus Ecclesiarum Episcopatus et Dioecesis Chiemensis ex antiquis codicibus sub reverendissimo Domino Sebastiano Cattaneo tunc temporis Episcopo, desumptus et formatus anno 1589. Dieser Matrikel ist auch ein Verzeichniß der Einkünfte des Bisthums beigegeben (Koch-Sternfeld, Beiträge II, 294—304). Bischof Sylvester (1438 bis 1454) erhielt für sich und seine Nachfolger vom Erzbischof Friedrich IV. von Salzburg die Pfarrei St. Johann im Leukenthal als Tafelgut zum Geschenke. St. Johann wurde später gleichsam als Cathedrale des in Tirol gelegenen Districtes der Diöcese Chiemsee betrachtet, wofür man nicht selten die Bezeichnung „St. Johannes-Dióces“ gebrauchte. Bischof Johann Christoph

(1625—1643) war ein vorzüglicher Gönner des Bartholomäus Holzhauser. Er verlieh diesem die Pfarrei St. Johann im Leukenthal, wo das Institut der gemeinsam lebenden Weltpriester (Bartholomäer) seinen Anfang nahm. — Die provisorische Auflösung des Bisthums Chiemsee trat in Wirksamkeit mit dem 1. Januar 1807 und war eine Folge der politischen Ereignisse zu Anfang dieses Jahrhunderts; canonisch supprimirt wurde es erst durch die zum Vollzuge des bayrischen Concordates vom Jahre 1817 am 1. April 1818 erlassene Circumscriptionsbulle. Dadurch wurde der in Bayern liegende Theil des ehemaligen Bisthums Chiemsee (d. h. die Pfarreien Bernau, Breitbrunn, Eggstätt, Endorf, Frasdorf, Grassau, Niederaschau, Prien, Reit im Winkel, Sachrang, Sölhuben und Uebersee) definitiv mit dem Erzbisthum München und Freising vereinigt; der in Tirol und im Erzstifte gelegene District kam unter die Jurisdiction von Salzburg. (Vgl. außerdem noch über das Bisthum Chiemsee Kleimayrns Juvavia 260—267. 271—277. 509—512; Koch-Sternfeld, Beiträge II, 269—314; Zeitschrift für Bayern 1816, 208; Deutingers Beiträge I, 213—237. 260—263; Mayer-Westermayer, Beschreibung des Erzbisthums München, München 1874, I, 532. 555. 573. 584 ff.; III, 193 ff.) [Punkes.]

Chieregato, Franz, päpstlicher Nuntius, war zu Vicenza aus einem adeligen Geschlechte geboren, lebte am Hofe Leo's X. und wurde von diesem zu Gesandtschaften nach Preußen und England verwendet. Papst Hadrian VI. verlieh ihm am 7. September 1522 das Bisthum Teramo im Königreiche Neapel und betraute ihn mit der wichtigen Gesandtschaft zum Reichstage, der im November 1522 zu Nürnberg eröffnet wurde. Chieregato nahm seine Reise über Straßburg, da er dem dortigen Magistrate ein päpstliches Schreiben gegen die gefährlichen Neuerungen zu überbringen hatte (Hist.-pol. Bl. XVIII, 760 f.). Auf dem Reichstage sollte er die deutschen Stände sowohl zum Kriege gegen die Türken als zum ernsten Auftreten gegen Luther vermögen. Dieser doppelten Aufgabe entledigte sich Chieregato vielleicht mit ebenso wenig Geschick, als Glück. Als er in der Versammlung vom 19. November 1522 wirksame Hilfe für die von Soliman schwer bedrängten Ungarn erflehte, erhielt er nur ausweichende Versprechungen. Man verlangte, daß der Papst zuerst auf einem Congresse den Frieden zwischen den christlichen Fürsten zu Stande bringe und zugleich auch die Ungarn bestimme, ihrerseits den Krieg wirksamer zu führen. Daneben wurde die Rede, welche Chieregato in lateinischer und deutscher Sprache (Verteuschte Oration und Werbung, so bäpstlich Heiligkeit hat thun lassen) zu Nürnberg in den Druck gegeben hatte, lutherischerseits mit einer Fülle von höhnischen und schimpflichen Glossen auf den Papst und „seinen gottlosen Curtisan" zu Nürnberg nachgedruckt und vertheilt. In einer zweiten Rede beschwor der Legat die Stände, gegen die verderbliche Häresie Luthers, welche die Religion zerstöre, endlich die Wormser Beschlüsse in Ausführung zu bringen. Zugleich übergab er am 25. November ein Motu proprio Hadrians, in welchem der Papst zeigte, wie die Auflehnung gegen die kirchliche Auctorität in Deutschland den Bürgerkrieg entzünde; die Fürsten möchten Luther und die übrigen Anstifter der Unruhen ad rectam sentiendi et vivendi viam omnibus sanctis modis reducere. Mit diesem Schreiben publicirte Chieregato auch eine geheime Instruction (Raynald. ad a. 1522, n. 65 sq.), in welcher der Papst mit edelster Selbstverdemüthigung an den Edelsinn der Deutschen zur Durchführung wahrer Reformen appellirte. Freimüthig gestand der Papst, daß die Verfolgung der Kirche als eine Strafe für die Sünden der Menschen, hauptsächlich der Priester und Vorsteher anzusehen sei, daß sich beim römischen Stuhle seit längerer Zeit viel Tadelnswerthes (abusus in spiritualibus, excessus in mandatis et omnia in perversum mutata) vorgefunden habe, und daß es deßhalb kein Wunder sei, wenn die Krankheit vom Haupte über die Glieder, von den Päpsten über die untergeordneten Prälaten sich verbreitet habe. Zugleich gab er der Reichsversammlung die Zusicherung, daß er in allem Ernste mit der Reform seines Stuhles beginnen wolle. Wohl mochte Hadrian in der Ferne erwarten, daß eine solche Aufrichtigkeit, verbunden mit der redlichsten Geneigtheit, die Quelle des Uebels zu verstopfen, einen wohlthätigen Eindruck auf die Deutschen machen werde; allein der Botschafter hatte den Zustand der Gemüther und die Lage der Dinge in Deutschland bald besser erfassen können. Er durfte sich von solcher Belastung des römischen Stuhles um so weniger einen guten Erfolg versprechen, als er die Fürsten selbst einlud, wenn sie Beschwerden hätten, solche vorzutragen, indem der Papst geneigt sei, mit seiner bekannten väterlichen Güte sie aufzunehmen. Durch die unaufhörlichen Schmähungen Luthers waren die Gemüther ohnedieß schon genug gegen Rom gereizt; die Fürsten aber konnten sich nicht für schuldlos halten, daß zur Beruhigung Deutschlands durch sie bisher so wenig geschehen, und den Ungarn noch immer keine Hilfe gebracht worden war. Die Rede des päpstlichen Internuntius kam ihnen daher ganz erwünscht. Sie standen nun plötzlich außer allem Vorwurfe; denn der römische Stuhl trug aller Uebel Schuld, und diese schienen nur dann geheilt werden zu können, wenn die Heilung an der Wurzel bereits erfolgt wäre. Von daher nahmen sie deßhalb auch ihre Entschuldigung für die unterlassene Vollstreckung des Wormser Edictes. Sie erklärten, es sei ihnen unmöglich gewesen, das genannte Edict gegen Luther in Vollzug zu setzen; denn die Deutschen hätten schon aus Luthers Schriften die großen Gebrechen der römischen Kirche erkannt und seien gegen Rom sehr gereizt; es wäre daher sehr gefährlich ge-

wesen, die Sache Luthers mit Gewalt zu unterdrücken. Auch für die Zukunft gaben sie rücksichtlich der Vollstreckung des Wormser Edictes kein Versprechen ab, sondern begnügten sich, dem Papst für das Versprechen einer Reform zu danken und ihn zu bitten, daß er das Versprochene wirklich leiste. Nebstdem schlugen sie als das geeignetste Mittel zur Beendigung der Wirren ein in Deutschland abzuhaltendes Concilium vor, auf welchem jede abweichende Stimme sich frei sollte äußern können (Hortleder, Ursachen des deutschen Krieges wider die Schmalkaldener, Gotha 1645, I, 6 ff.). Das war alles, womit der Reichstag den Forderungen des Papstes entgegenkam; denn, wenn auch über dieses die Fürsten versprachen, dafür zu sorgen, daß Luther und seinem Anhange bis zur Abhaltung des Concils Stillschweigen aufgetragen werde, wenn sie auch den Predigern einschärften, das reine lautere Evangelium sanftmüthig und christlich nach der Lehre und Auslegung der bewährten und von der christlichen Kirche angenommenen Schriften zu predigen; wenn sie sich auch geneigt zeigten, den Druck und Verkauf uncensirter Schriften zu verhindern, und die Geistlichen, welche sich verehelicht, sowie die Mönche und Nonnen, welche die Klöster verlassen hätten, den kirchlichen Gerichten zu überlassen, so blieb es eben bei den bloßen Versprechungen und Beschlüssen, und Luther konnte in seinem Sendschreiben an den „Statthalter und das Regiment wider die Verkehrer und Verfälscher Kayserlichen Mandats“ ungeahndet die Probe liefern, wie viel man gegen die Beschlüsse des Reichstages wagen dürfe. So blieb die Sendung Chieregato's auch rücksichtlich der kirchlichen Angelegenheiten ohne Erfolg. Er verließ in Eile Nürnberg, um nicht die hundert Gravamina entgegennehmen zu müssen, welche die Reichsritterschaft dem Reichstage zugestellt hatte (Centum gravamina Nationis Germanicae, bei Schilterus, De libert. Eccl. Germ., Jenae 1683, 859 sq.; Raynald. ad a. 1523, n. 2 sq.). Es waren nämlich nicht bloß gerechte und ungerechte Beschuldigungen gegen die deutschen Fürsten und Bischöfe, Domcapitel und Städte, sondern auch 28 Beschwerden wider die päpstliche Curie in Betreff der Pfründeverleihungen, Annaten, Dispensationen, Exemtionen und Ablässe. Die Nachfolger Hadrians, Clemens VII. und Paul III., übertrugen Chieregato bis zu seinem Tode im Jahre 1539 verschiedene Staatsgeschäfte, so daß er seine Diöcese meistens durch Stellvertreter verwalten mußte (Ughelli, Italia Sacra I, 371). (Vgl. Höfler, Papst Adrian VI., Wien 1880, 242—287.)

Lionel Chieregato, ein Vetter des Genannten, war von 1488 bis zu seinem Tode im J. 1506 Bischof von Concordia (Ughelli l. c. V, 364); auch er wurde mit verschiedenen päpstlichen Sendungen betraut. [Polz.]

Chieti, Erzbisthum in Neapel. Die Hauptstadt der gleichnamigen Provinz (Abruzzo citeriore), Chieti, liegt am Pescara, nicht weit vom adriatischen Meere, hat eine schöne Cathedrale zum heiligen Apostel Thomas, 3 Pfarrkirchen, 5 Manns- und 2 Frauenklöster, Priesterseminar u. s. w. und zählt 13 000 Einwohner. Diese Stadt, welche ehemals Theate oder Teate hieß, und von welcher der 1524 gestiftete Mönchsorden der Theatiner (s. d. Art.) den Namen erhielt, war in der vorchristlichen Zeit schon berühmt als Hauptstadt des alten Volksstammes der Maruccini, und Silius Italicus (8, 520. 17, 457) nennt sie: „Nobile, magnum clarumque Teate“. Von Pipin zerstört, kam sie bereits unter den Normannen wieder in Flor; 1706 wurde sie durch ein Erdbeben sehr beschädigt. Viele von den Einwohnern dieser Stadt sollen schon zur Zeit des heiligen Apostels Petrus den christlichen Glauben angenommen haben; einen Bischof erhielten sie jedoch erst später. Der heilige Justinus, Zeitgenosse des heiligen Papstes Sylvester (314—337), berühmt wegen seines gottseligen Lebens und seiner Wunderwerke (Martyrol. Rom. die 1. Jan.; Bened. XIV. De Canoniz. lib. IV. p. 2, c. 18, n. 8), wird als erster Bischof und als Hauptpatron der Stadt verehrt; sein heiliger Leib ruht in der Cathedrale. Seine Nachfolger standen stets unter dem heiligen Stuhle, bis Papst Clemens VII. auf Bitten Kaiser Karls V. und der Einwohner von Teate am 1. Juli 1526 diesen Stuhl unter dem 68. Bischofe Felix Trofino (1524—1527) zur Würde einer Metropole erhob. Als Suffraganate erhielt das neue Erzbisthum die drei Bisthümer Lanciano, Penne, Atri, welche ihr bald sämmtlich wieder entzogen wurden. Damit nun diese Metropole nicht ganz ohne Suffraganate sei, errichtete Papst Pius V. im J. 1570 in der östlich von Chieti gelegenen Küstenstadt Ortona einen Bischofssitz, den er derselben unterstellte. Auch dieses Suffraganat verlor Chieti, indem Ortona 1818 mit Lanciano vereinigt wurde. Wegen der Größe der Erzdiöcese errichtete Papst Pius IX. durch Decret Adeo late vom 20. Mai 1853 aus Theilen derselben das Bisthum Vasto und unterstellte es der Metropole Chieti als Suffraganat. Die Collegiatkirche St. Joseph in Vasto, mit 2—300 Scudi Einkommen, wurde Cathedrale, die Jurisdiction über dieß neue Bisthum wurde aber dem Erzbischof übertragen, der heute noch die Dioecesis Vastensis in Administration hat. Die Stadt gab für die bischöfliche Curie 240 und für das Seminar 600 Scudi jährlich. Das Domcapitel zählt 4 Dignitäten, 16 Canonici und 12 Beneficiaten. Vasto ist wahrscheinlich das alte Istonium oder Histonium, das schon von Papst Gelasius I. im J. 492 als Bisthum erwähnt wird (vgl. c. 3, Dist. XXIV; Moroni XXXVI, 153), von dem aber kein Name eines Bischofs bekannt ist. Auch der alte Bischofssitz Aterno oder Pescara, dessen Bischof Peregrinus von Papst Gregor d. Gr. in seinem zweiten Dialoge erwähnt wird, lag im Umfange der heutigen Erzdiöcese Chieti. Der gegenwärtige 102. Oberhirte ist Ludwig Ruffo, aus dem fürstlichen Geschlechte Scilla,

geb. zu Palermo 1840, präconisirt 1877, aber von der Regierung nicht anerkannt. Im November 1878 richtete er an König Humbert ein freimüthiges Schreiben, worin er um Aufhebung der Gewaltmaßregeln gegen die beiden Kirchen Chieti und Vasto bat (Köln. Volks.-Ztg. 1878, Nro. 322, I). Erfolg hatte sein Schreiben vorderhand freilich keinen. Seine Erzdiöcese zählt in 108 Pfarreien, welche in 21 Vicar. foran. eingetheilt sind, 239 000 Diöcesanen. Die Mensa beträgt 4000 Ducaten, die Kammertaxe 500 Goldgulden. Das Metropolitancapitel besteht aus 2 Dignitäten, 15 Canonici, 10 Hebdomadarii und anderen Priestern und Clerikern. (Vgl. Luc. Camarra, De Teate metropoli libri III, Rom. 1651; Ughelli VI, 667 sqq.; Cappelletti XXI, 95 sqq.; Jan. Ravizza, Serie de' Vescovi Teatini, Napoli 1830; Diplomi e Documenti alla storia della città di Chieti, 4 voll., Napoli 1832 bis 1836; Degli uomini illustri di Chieti, Napoli 1830 (die beiden letztgenannten Werke sind gleichfalls von Ravizza); Moroni XIII, 75 sqq. und LXXXVIII, 185 sq.; G. Petri I, 229 sq.; Gams, Ser. Epp. 875 sq.) [Neher.]

Chifflet, Name einer zu Besançon einheimischen Gelehrtenfamilie, von welcher sich folgende Mitglieder im geistlichen Stande auszeichneten: 1. Pierre François, geb. 1592, gest. 1682 zu Paris, ein Jesuit, dessen Werke von weit mehr Gelehrsamkeit als kritischem Scharfsinne Zeugniß ablegen. Zu nennen sind: Fulgentii Ferrandi etc. opera, cum notis, Divione 1649; Scriptorum veterum de fide catholica quinque opuscula, cum notis, ibid. 1656; die für die Geschichte des Mittelalters wichtige Lettre touchant Béatrix, comtesse de Châlons, Dijon 1656; Paulinus illustratus, sive appendix ad opera et res gestas S. Paulini Nolensis episcopi, ibid. 1662; endlich Dissertationen, wovon die De uno Dionysio am bekanntesten wurde; weitere historische und chronologische Werke, zuletzt Bedae presbyteri et Fredegarii scholastici concordia ad senioris Dagoberti definiendam monarchiae periodum, Paris. 1681. Die Schrift S. Bernardi Claraevallensis abbatis genus illustre assertum, Divione 1660, hat Pierre François herausgegeben, ihr Verfasser ist jedoch sein Neffe Paul Ferdinand, ein Bernhardiner. 2. Philipp, der Bruder des Vorigen, geb. 1597, gest. 1657 oder erst 1663 als Canonicus zu Besançon, Abt von Balerne, Almosenier des Infanten Statthalters der Niederlande. Unter seinen Schriften sind erwähnenswerth die Histoire du prieuré de Notre-Dame de Bellefontaine, Anvers 1631, welche von Philipps Freund, Heinrich Dupuis (Erycius Puteanus), in's Lateinische übersetzt wurde; Concilii Tridentini canones et decreta cum praefatione et notis, Antw. 1640, eine in Frankreich sehr geachtete und oft aufgelegte Ausgabe; endlich eine französische Ausgabe der Nachfolge Christi, Antwerpen 1644, welche sieben Auflagen erlebte, zuletzt auch eine lateinische Ausgabe desselben Werkes, ebendaselbst 1647, und zwei Briefe darüber, daß Thomas von Kempen der Verfasser dieses Weltbüchleins sei. Ein Bruder der Beiden war ferner: 3. Laurent, geb. 1598, gest. 1658 zu Antwerpen, gleichfalls Jesuit; er schrieb in lateinischer und französischer Sprache sehr viele, damals sehr beliebte und in's Italienische und Spanische übersetzte ascetische Schriften und einen Essai d'une parfaite grammaire de la langue française, Anvers 1659. Verwandt mit den Vorigen waren: 4. Jules Chifflet, geb. 1610, gest. 1676 zu Dôle, der nach Philipps Ableben Abt von Balerne wurde und in verschiedenen, für uns Deutsche minder interessanten Werken Gelehrsamkeit im Bunde mit großer Glaubenstreue bewährte. 5. Sein Bruder Jean, geb. 1611, wurde früh Geistlicher und 1632 zum Canonicus von Besançon ernannt, doch ward die Stelle von Rom aus einem Mitbewerber gegeben. Chifflet zog sich nach Flandern zurück und starb 1666 zu Tournai als Canonicus daselbst, sowie als Almosenier des Statthalters der Niederlande. Er hinterließ den Ruf ungewöhnlicher Gelehrsamkeit und zahlreiche Schriften und Abhandlungen juristischen, historischen und theologischen Inhaltes. Sein Judicium de fabula Johannae papissae, Antw. 1666, fand noch im achtzehnten Jahrhundert Aufnahme in gelehrten Sammelwerken. [Hägele.]

Chiliasmus ist die Lehre von einem tausendjährigen irdischen Reiche des Messias am Ende der Zeiten, welches mit der ersten Auferstehung der Gerechten beginnen und mit der allgemeinen zweiten Auferstehung, dem Weltende und dem allgemeinen Weltgericht, zum Abschluß kommen soll. Ihren Ausgangspunkt hat dieselbe in den Vorstellungen der irdisch gesinnten Juden, welche die Weissagungen der Propheten Isaias, Ezechiel, Daniel über das messianische Reich ganz wörtlich auffaßten und von einem weltlichen Reiche verstanden, in welchem der Messias dem Volke Israel die Herrschaft über die ganze Erde verschaffen und eine Fülle paradiesischer Seligkeit überallhin verbreiten werde. In solchen Erwartungen wiegte sich zur Zeit Christi der größte Theil des jüdischen Volkes, und selbst die Apostel, wie deren Verwandte, waren Anfangs nicht ganz frei von denselben (Matth. 20, 20 ff.). Der Herr selbst entsprach denselben in keiner Weise. Er war als der eingeborene Sohn Gottes vom Himmel gekommen, um Alle zu Gott und zum Himmel zu führen; nur auf die Gründung eines solchen himmlischen Reiches war seine Lehre und sein ganzes irdisches Leben gerichtet. Er predigte Buße, Abtödtung und Selbstverläugnung, d. h. die Lehre vom Kreuze, und stellte sie in seinem Leben auf das Vollkommenste dar. Der Sohn Gottes galt als der Sohn eines Zimmermanns zu Nazareth, hatte während seines öffentlichen Wirkens nichts, wohin er sein Haupt legen konnte, und starb den schimpflichsten Tod am Kreuze. Um diese Lehren vom Himmelreiche und diese göttlichen und übernatürlichen Lehren des

Gottmenschen zu erfassen und mit ganzer Seele aufzunehmen, dazu bedurften die Apostel einer Erhebung über den Kreis ihres natürlichen Denkens und Trachtens, einer geistigen Umwandlung, und diese wurde ihnen am ersten Pfingstfeste durch den heiligen Geist zu Theil. Da erst wurden sie mit der Kraft von Oben ausgerüstet, die Lehren des Messias, auch die von seinem Reiche, zu verstehen und Alles, auch ihr Leben, für sie und für die Verkündigung derselben zu opfern. Bei den irdisch gesinnten Juden fanden sie mit ihrer Predigt keinen Anklang. Ihren Erwartungen entsprachen die Vorspiegelungen der falschen Messiasse, welche in der damaligen Zeit, der eine nach dem andern, auftraten und das Volk zu gewaltsamen Empörungen gegen die römische Herrschaft aufwiegelten. Ihnen diente die Lehre des wahren Messias und die Religion des Kreuzes zum Spott und Hohn (2 Petr. 3, 4), und dieses Gegensatzes sind sich die Apostel wohl bewußt. Auf die Lehre Christi und der Apostel, wie sie in den heiligen Büchern vorliegt, läßt sich die Vorstellung von einem irdischen tausendjährigen Reiche Christi gar nicht zurückführen, wenn wir vorläufig von der dunkeln prophetischen Stelle Offenb. 20 absehen. Ebensowenig sprechen dafür die ältesten Zeugnisse der apostolischen Tradition. Die Schriften der apostolischen Väter, des hl. Clemens Romanus, Ignatius, Polycarpus, Hermas, der Brief an Diognet, enthalten nichts von den chiliastischen Vorstellungen. Wohl aber wurden dieselben von solchen Secten gehegt, welche dem Judenthum näher als dem Christenthum standen, von den Ebioniten und Cerinthianern (Hier. in Isai. 66, 20; Eus. H. E. 7, 25; Aug. De Haer. 8). Zugleich trug der Chiliasmus dieser Secten einen entschieden häretischen Charakter an sich, indem man von dem tausendjährigen Reiche die Befriedigung aller sinnlichen, auch der geschlechtlichen Triebe und die Wiederherstellung des jüdischen Cults in Jerusalem erwartete. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Cerinth zur Stütze dieser Erwartungen eine apocryphe Apocalypse verfaßte. Von einer solchen Schrift redet der römische Priester Cajus in der Disputation mit dem Montanisten Proclus, und der hl. Dionysius von Alexandrien sagt, daß einige seiner Vorgänger die Apocalypse für ein Machwerk des Cerinth gehalten hätten (Eus. H. E. 3, 28). Dieser häretische Chiliasmus findet sich in der Folgezeit bei vielen Secten wieder, welche einen schwärmerischen Charakter an sich tragen. Daneben begegnen wir in der vornicänischen Zeit auch innerhalb der Kirche bei einzelnen Vätern chiliastischen Vorstellungen ohne die bezeichneten offenbar häretischen Auswüchse. Dieselben gingen zwar auch auf ein irdisches tausendjähriges Reich, welches am Ende der Zeiten von dem Messias in dem wieder auferbauten Jerusalem gegründet werden und mit der ersten Auferstehung der Gerechten beginnen sollte; allein der Sünde und dem Judaismus gaben diese keine Verheißungen für die Zukunft. Der Vater dieses feineren Chiliasmus ist Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien; jedenfalls hat er durch sein Ansehen zur Verbreitung dieser Vorstellungen in Kleinasien viel beigetragen. Er schrieb fünf Bücher Ἐξηγήσεις λογίων κυριακῶν und hatte die Nachrichten, wie er selbst in der Einleitung angibt, nicht unmittelbar vom Apostel Johannes, sondern von Aristion und Johannes dem Presbyter, zweien Apostelschülern, sowie von Anderen, welche die Apostel gehört hatten. Im vierten Buche der Exegesen bekennt er sich zum Chiliasmus als einer apostolischen Lehre, was Eusebius (H. E. 3, 39) aus dem beschränkten Geiste desselben erklärt, indem er zwischen der buchstäblichen und figürlichen Auffassung der biblischen Stellen nicht zu unterscheiden gewußt habe. Den Verfasser der Epistola Barnabae kann man aber nicht mit Sicherheit zu den Chiliasten rechnen. Er zieht nur eine Parallele zwischen dem Sechstagewerk der Schöpfung und der sechstausendjährigen Geschichte der Menschheit, so daß er auf dieselbe den ewigen Sabbat folgen läßt (c. 15). Wohl aber gehört zu diesen Chiliasten der hl. Justin, der in dem Dialoge mit dem Juden Trypho (c. 80), welchen er zu Ephesus gehalten, seinen Glauben an das tausendjährige Reich bekennt und ihn zu den Bestandtheilen des orthodoxen Glaubens rechnet, weil man mit der Läugnung desselben zugleich den Glauben an die Auferstehung fallen lasse. Derartige Hoffnungen und Vorstellungen hatten für das christliche Volk in der damaligen Zeit einen besonderen Reiz, woraus wir uns ihre Verbreitung leicht erklären können. Die schrecklichen Verfolgungen, unter denen die Christen seufzten, steigerten die Sehnsucht nach einer Besserung der Verhältnisse und nach einem irdischen Reiche des Messias, wie nach einer baldigen Bestrafung und Vernichtung der Verfolger durch die göttliche Gerechtigkeit (Möhlers Patrologie 427 f.). Die übrigen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Tatian, Athenagoras, Theophilus, wissen jedoch nichts vom Chiliasmus.

Die Reihe der Chiliasten wird fortgesetzt durch Tertullian, der diese Vorstellungen mit den Montanisten theilte und in der verloren gegangenen Schrift De spe fidelium, wie im dritten Buche „gegen Marcion“, niedergelegt hat, sowie durch den hl. Irenäus, einen Schüler des heiligen Polycarp, Bischof von Lyon, dessen Chiliasmus ebenso auf Kleinasien hinweist, wie der Glaube der Montanisten. Irenäus malt die Vorstellung vom tausendjährigen Reiche im Einzelnen aus (Adv. Haer. 5, 24—36) und meint, daß, wenn das römische Reich und die dreieinhalbjährige Herrschaft des Antichristes mit dem sechsten Jahrtausend der Weltgeschichte zu Ende gegangen, Christus der Herr in Herrlichkeit wiederkommen und mit den auferstandenen Martyrern und Bekennern von dem neuerbauten Jerusalem aus die Völker der Erde regieren und paradiesische Zustände auf Erden begründen werde. Für den hl. Irenäus kam noch eine specielle Veranlassung hinzu, daß er den Chiliasmus lieb ge-

wann, indem er darin eine Verurtheilung des Gnosticismus erblickte, welchen er in seiner Schrift vornehmlich zu bekämpfen hatte. Denn die Annahme, daß die Materie der Sitz der Sünde sei, und diese eine unüberwindliche Macht besitze, wurde durch den Chiliasmus ausgeschlossen, und es wurde dadurch zugleich die Macht des Erlösers scheinbar in ein helles Licht gestellt (l. c. c. 31). Allein in anderen Gegenden als Kleinasien sind die Spuren des Chiliasmus gar nicht oder doch nur spärlich zu finden. Als die Montanisten ganz schwärmerischen Vorstellungen in dieser Hinsicht huldigten, traten die Väter denselben direct entgegen. Namentlich ist dieß von dem römischen Presbyter Cajus zu Anfang des dritten Jahrhunderts aus seinen Disputationen mit dem Montanisten Proclus bekannt (Eus. H. E. 3, 28). Er hielt Cerinth für den Vater dieser Irrthümer. Ebenso erhob sich Origenes (De princ. 2, 11) gegen dieselben und nannte ihre Anhänger Sklaven des Buchstabens, weil sie die prophetischen Schilderungen der heiligen Bücher über das messianische Reich wörtlich auffaßten. Im Uebrigen ging jedoch Origenes in der allegorischen Erklärung vielfach zu weit und provocirte dadurch von selbst eine Opposition. In der alexandrinischen Kirche erhob sich der Bischof Nepos von Arsinoe in dem Buche Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν, und nach dessen Tode sein Schüler Korakion für den Chiliasmus und gründeten ein förmliches Schisma. Diesen trat Dionysius der Große, Bischof von Alexandrien, mit der Schrift Περὶ τῶν ἐπαγγελιῶν entgegen und führte viele Anhänger des Chiliasmus durch mündliche Disputationen in Arsinoe zur Kirche zurück. Nur ging er in diesem Kampfe dadurch zu weit, daß er die Apocalypse, um den Chiliasten ihre Anhaltspunkte im 20. Kapitel derselben zu entkräften, für eine Schrift nicht des Apostels Johannes, sondern eines anderen inspirirten Mannes erklärte und hinzufügte, einige seiner Vorgänger hätten dieselbe für ein Machwerk des Cerinth ausgegeben (Eus. H. E. 7, 24. 25). Er erwähnt hierbei nicht, daß diese Vorgänger wahrscheinlich, wie schon bemerkt wurde, eine andere Apocalypse im Auge gehabt haben. — Nach Victorinus von Pictavium, den der hl. Hieronymus (In Ezech.) zu den Chiliasten rechnet, und Commodianus (Instruct. adv. gentium deos bei Pitra, Spicileg. I, 47 sqq.), einem Zeitgenossen des hl. Cyprian, ist es zu Anfang des vierten Jahrhunderts Lactantius, der dem Chiliasmus in seinen Institutionen (7, 20 sqq.) das Wort redet. An seinen Ausführungen wird recht ersichtlich, wie die genauere Beschreibung des tausendjährigen Reiches von selbst Verwirrung in die Lehre der heiligen Schrift über die letzten Dinge brachte. Er meint, daß nach Ablauf der sechstausend Jahre der Weltgeschichte ein Gericht über die abgehalten werde, welche an Christus geglaubt haben, wogegen die Ungläubigen von vornherein verworfen seien (c. 20). Das besondere Gericht nach dem Tode wird fallen gelassen, und für die Gerechten während der Zeit nach dem Tode bis zum Beginne des tausendjährigen Reiches nicht die Anschauung Gottes, sondern ein Gefängniß angenommen. Ebenso wird die gleichzeitige Auferstehung Aller geläugnet. Je deutlicher dieser Widerspruch des Chiliasmus in seinen näheren Bestimmungen mit der biblischen Eschatologie hervortrat, um so mehr wurde er von nun an von den Vätern bekämpft. Er fand nur noch bei einzelnen Häretikern, wie bei den Apollinaristen (vgl. Epiph. Haer. 77), Aufnahme, aber Verwerfung beim hl. Basilius (Ep. 74) und beim hl. Gregor von Nazianz (Carm. 30). Der hl. Hieronymus kommt in seinem Commentar zur heiligen Schrift oft auf die Fabel vom tausendjährigen Reiche zurück, um sich dagegen zu erklären und der bildlichen Interpretation der betreffenden Stellen das Wort zu reden; so in Is. 17, 60; in Ez. 36; in Zach. 14 etc.

Am gründlichsten und nachhaltigsten wurde der Chiliasmus vom hl. Augustin bekämpft. Durch diesen ward er nicht nur seines Charakters als einer frommen Meinung, wofür er wegen des Ansehens der vornicänischen Väter bei Manchen gegolten hatte, vollständig entkleidet, sondern eigentlich zu Grabe getragen, obwohl Augustin selbst, nach eigenem Geständniß, demselben früher zugethan gewesen war. Dieß erreichte er nicht etwa durch Verdächtigung der Apocalypse, welche die wichtigsten Anhaltspunkte bot, sondern durch eine gründliche allegorische Erklärung der einschlägigen Stellen in derselben, namentlich des 20. Kapitels. Dem Wortlaute derselben gemäß soll der Satan auf tausend Jahre gefesselt und in einem Abgrund verschlossen werden, während welcher Zeit die Heiligen und Martyrer mit Christo regieren werden. Am Ende dieser Zeit, welche mit der ersten Auferstehung der Gerechten beginnt, wird der Satan nochmals losgelassen werden und das Heerlager der Heiligen bekriegen, aber besiegt und in den Feuerpfuhl geworfen werden. Alsdann wird der Herr in seiner Herrlichkeit und Glorie wieder erscheinen und alsbald nach der nun erfolgenden zweiten und allgemeinen Auferstehung das Weltgericht abhalten. Der hl. Augustin bezieht nun diese Schilderung vom tausendjährigen Reiche auf die christliche Zeit und die von Christo dem Herrn gegründete Kirche, d. h. auf die jetzige triumphirende Kirche im Himmel in Verbindung mit der streitenden hier auf Erden, besonders nach dem Siege derselben über die heidnische römische Weltherrschaft. Tausend Jahre bezeichnen dann einen unbestimmten Zeitraum, und die erste Auferstehung ist nicht die des Leibes, sondern eine geistige, nämlich die Aufnahme der Heiligen und Martyrer in den Himmel zur Theilnahme an der Herrschaft Christi über alle Menschen. Während dieser Zeit ist der Satan in Vergleich mit der vorchristlichen wirklich gefesselt; denn Christus hat ihn durch seinen Tod überwunden und ihn in Ketten gelegt, und die Kirche richtet ihr Lehr-, Priester- und Hirtenamt und die ununterbrochene Ausübung desselben darauf

hin, das Reich des bösen Feindes immer mehr zu beschränken. Aber am Ende dieser Zeit wird der Teufel nochmals auf eine kurze Frist losgelassen und macht seine letzten Anstrengungen gegen das Reich Gottes; es ist die Zeit des Antichrists und der Todeskampf für das Reich des Teufels; der Satan wird überwunden und von der Kirche zu Boden gestreckt werden. Alsdann naht das Ende der Welt, die zweite Wiederkunft Christi und die zweite Auferstehung, nämlich die des Leibes für alle Menschen. So De Civ. Dei 20, 7. Auf die Widersprüche der chiliastischen Vorstellungen mit den Glaubenslehren über die letzten Dinge ging der hl. Augustin nicht speciell ein. Aber die biblische Grundlage war dem Chiliasmus unter den Füßen weggenommen, um so mehr, als die Interpretation des hl. Augustin von den nachfolgenden Vätern und Scholastikern fast allgemein recipirt und so zu einer kirchlichen wurde.

Die Scholastiker betrachten den Chiliasmus nicht nur als einen überwundenen Standpunkt, sondern bezeichnen ihn zum Theil als eine häretische Meinung; so der hl. Thomas (S. Th. suppl. qu. 77, a. 1). Der hl. Bonaventura hält den Satz von der gleichzeitigen Auferstehung aller Menschen, welcher durch den Chiliasmus ausgeschlossen wird, für einen Bestandtheil des katholischen Glaubens (In Sentt. 4, dist. 43, a. 1). Soto, einer der tridentinischen Theologen, bemerkt, daß die chiliastischen Fabeln, wie er sie nennt, von der Sinnlichkeit eingegeben seien (In Sentt. 4, dist. 43, qu. 2, a. 1); Bellarmin bezeichnet sie als längst überwundene Irrthümer (De Rom. Pont. l. 3. c. 17), ebenso Suarez (De Inc. P. 2, disp. 50, sect. 8) u. A. Dagegen lebte der Chiliasmus bei einzelnen Secten im Mittelalter fort und nahm bei ihnen ganz entschieden häretische Bestimmungen auf, indem man, wie Joachim von Floris, für die Geschichte der Menschheit drei verschiedene Zeitalter, das des Vaters (das vorchristliche), das des Sohnes (das christliche) und das des heiligen Geistes (das tausendjährige Reich) annahm. Aehnliche Vorstellungen hegten Peter de Oliva, die Apostoliker und Amalrich von Bena. Der Protestantismus mit der ursprünglichen Lehre über die gänzliche Verdorbenheit des gefallenen Menschen und seine Unfähigkeit für jegliches Gute bot von dieser Seite keinen Boden für den Chiliasmus. Die Augsburgische Confession verwarf im 17. Artikel die jüdischen Vorstellungen von dem Millennium, welche die Wiedertäufer erneuert hatten. Aber für den sinnlichen Menschen behielten dieselben immer viel Verlockendes, und sie fanden allmälig auch innerhalb des Protestantismus bei den mystischen und pietistischen Secten immer mehr Anklang. Von einer anderen Seite bot der Protestantismus nämlich auch Anknüpfungspunkte für den Chiliasmus. In der gegenwärtigen sichtbaren Kirche sah er nichts als Schatten, Irrthum und Böses, ja das Reich des Antichrists; und in den protestantischen religiösen Gemeinschaften konnte man noch weniger eine Darstellung des Gottesreiches vorzeigen. Von der Zukunft und einer Zukunftskirche die Erfüllung aller Wünsche zu erwarten, lag dem Protestantismus also nicht sehr fern. So erklärt es sich, wie nicht nur einzelne Protestanten, z. B. Petersen, Horch, Küster im 17., Bengel im 18. Jahrhundert, sondern in der neuesten Zeit fast sämmtliche protestantische Exegeten dem Chiliasmus huldigen, und die Mormonen wie Irwingianer denselben zum Bestandtheile ihres Bekenntnisses gemacht haben (vgl. Schneider, Die chiliastische Doctrin, Schaffhausen 1849, 240 ff.).

Innerhalb der Kirche hat der Chiliasmus auch in der neuern Zeit nur ganz vereinzelte Vertreter gefunden, und gewöhnlich nur solche, welche ihn mit Rücksicht auf die vornicänischen Väter noch als einen locus liber glaubten annehmen zu dürfen. Das Unbegründete und Verfehlte der chiliastischen Erwartungen wird in der Kirche somit ganz allgemein angenommen. Es kann sich eigentlich nur darum handeln, ob der Chiliasmus auch in der milderen Form, wenn er die Aussicht auf Befriedigung der unordentlichen Begierlichkeit und auf Wiederherstellung des jüdischen Cults ausschließt, als sententia erronea oder als sententia haeretica anzusehen sei. Das Letztere glauben viele Theologen, wie Franzelin, Jungmann u. A., nicht behaupten zu können, weil die Kirche nicht nur keine förmliche Verwerfung desselben ausgesprochen, sondern den Irrthum auch bei vielen Schriftstellern tolerirt habe, ohne das Verwerfungsurtheil über denselben ausdrücklich gefällt zu haben. Trotzdem stehen dem Chiliasmus solche entscheidende dogmatische Gründe der heiligen Schrift, Tradition und ratio theologica entgegen, daß er als eine sententia erronea, fidei divinae offensiva auch in der milderen Form bezeichnet werden muß. 1. Die heilige Schrift lehrt überall, wenn wir von Off. 20 absehen, auf das Deutlichste keine doppelte, sondern nur eine allgemeine Auferstehung Aller am jüngsten Tage (Joh. 6, 59) und zwar eine gleichzeitige der Guten wie der Bösen (1 Cor. 15, 51), welcher für die Gerechten sogleich die Aufnahme in den Himmel auch dem verklärten Leibe nach folgen wird (Matth. 25, 46. 2 Cor. 5, 1). Es ist ferner eine ausgesprochene Lehre der heiligen Schrift, daß gleich nach dem Tode das besondere Gericht stattfinde, und die Gerechten, welche von aller Makel der Sünde und Strafe frei sind, sogleich zur Anschauung Gottes gelangen werden (Pred. 12, 7. Luc. 16). Selbst die Chiliasten mußten diese Wahrheit wenigstens für die Martyrer annehmen, wie Tertullian (De res. 43; Apol. 47) und der hl. Irenäus (Adv. Haer. 4, 33, 9). Nur in Folge des Chiliasmus ergaben sich über diesen Glaubenspunkt bei einzelnen Theologen gewisse Schwankungen und Zweifel, obschon sonst die Väter darüber vollständig übereinstimmen. Als im Mittelalter Papst Johannes XXII. in einer Versammlung der Cardinäle non definiendo, sed disputando sich ebenfalls

mit Unsicherheit darüber geäußert hatte, definirte der nachfolgende Papst Benedict XII. in der Bulle Benedictus Deus vom Jahre 1336 als Glaubenssatz, Homines pios plene purgatos vel justos ex hac vita decedentes statim consequi beatitudinem, et visione Dei beatifica perfrui. Dasselbe geschah auf dem allgemeinen Concil von Florenz in dem Unionsdecrete. Mit dieser dogmatischen Lehre der heiligen Schrift wie der Kirche steht nun aber der Chiliasmus in Widerspruch, indem für die Seligen des Himmels ein Aufenthalt hier auf Erden in Vermischung mit den noch sterblichen Menschen während des tausendjährigen Reiches nicht nur zwecklos, sondern zweckwidrig und als eine Strafe erscheint. 2. Die Tradition kann nicht nur nicht als eine Stütze des Chiliasmus angeführt werden, sondern spricht direct gegen ihn. Mögen auch einzelne vornicänische Väter sich für denselben ausgesprochen haben: nach dem Concil von Nicäa, namentlich seit den Zeiten des hl. Augustin, hat innerhalb der Kirche kein namhafter Theologe sich je wieder für denselben erklärt. Jedenfalls hat vom angeführten Zeitpunkt an bis auf unsere Tage eine vollständige Unterbrechung oder ein Abbruch der Tradition stattgefunden; dieß findet aber bei keinem Bestandtheil des Glaubens statt. Es kann wohl über einzelne Folgesätze und nähere Bestimmungen des Glaubens ein Bewußtsein der Kirche sich erst allmälig entwickeln, so daß es an Zeugnissen für dasselbe in den vorangehenden Zeiten fehlt. Aber wenn die Tradition einmal eine allgemeine geworden ist, so kann sie in der Kirche nicht wieder abgebrochen oder erstickt werden. Ja man hat die Meinungen einzelner vornicänischen Väter, welche nur auf einen Theil der Kirche, auf Kleinasien, hinweisen, in der Kirche nicht nur fallen gelassen, sondern als Irrthümer verworfen, wie oben gezeigt wurde. 3. Gegen die ratio theologica verstößt der Chiliasmus, indem die Vorstellung vom Millennium, in welchem auch das sterbliche Geschlecht sich fortpflanzen soll, zu einer ganz unvernünftigen wird. Denn die Verbindung der sterblichen Menschen mit den auferstandenen Gerechten zu einem sichtbaren Gottesreiche würde für erstere den Glauben an die Auferstehung in ein Schauen verwandeln und ihm den verdienstlichen Charakter nehmen. Er ist außerdem eine Frucht der Abneigung gegen die gegenwärtige sichtbare Kirche und zugleich eine Nahrung für diese Abneigung. Die allgemeine Idee von den paradiesischen Zuständen, welche ja im Anfange der Geschichte thatsächliche gewesen sind, und von der unberechenbaren Kraft des Erlösungswerkes auch für die irdische Ordnung beruht gewiß auf Wahrheit und macht uns für chiliastische Vorstellungen zugänglich. Aber diese Erneuerung und Wiedergeburt des Menschengeschlechtes will das Christenthum eben unter der Form der von Christo gegründeten sichtbaren Kirche allmälig hier auf Erden hervorbringen, so daß es sich gar nicht im Voraus bestimmen läßt, was die Kirche durch die göttliche Wahrheit und Gnade, durch die christliche Charitas und Tugend noch aus dem Menschengeschlechte machen wird. Allein ein Abbruch der allmäligen geschichtlichen Entwicklung ist erst am Ende der Zeiten zu erwarten, wo der Herr wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten, und alsdann seine Herrschaft an den Vater zurückgeben wird. (Vgl. als Apologetik des Chiliasmus: Schneider, Die chiliast. Doctrin, Schaffhausen 1859; dagegen Schwane, Dogmen-Geschichte der vornic. Zeit, Münster 1865, 393 ff.; Franzelin, De divina trad., Rom. 1875, 191 sqq.) [Schwane.]

Chillingworth, Wilhelm, s. Latitudinarier.

China, Missionsgeschichte. Nach dunkler Sage soll schon der heilige Apostel Thomas in China den Glauben verkündet haben. Sicher ist, daß der syrische Priester Olupen 636 dorthin kam und beim Kaiser in Ansehen stand, sowie, daß das Christenthum noch 782 in Schensi und Fokien blühte. Dieß meldet eine in letzterem Jahre theils chinesisch, theils syrisch verfaßte Marmorinschrift, welche 1625 bei Singanfu (Schensi) gefunden wurde, und deren Aechtheit mit ausreichenden Gründen nicht bestritten werden kann (vgl. Saint-Martin, Hist. du Bas-Empire VI, 69). Spuren christlicher Gemeinden zeigen sich bis 877. Man hält jedoch Olupen und seine Nachfolger für Nestorianer, weil sie von Seleucia aus gesendet worden. Aus dem zehnten Jahrhundert ist eine vereinzelte Notiz vorhanden, wonach in dieser Zeit der Katholikos von Bagdad sechs Missionare nach China sandte (Reinaud, Note adressée à M. Lenormant, Correspondant XV, 761). Den Fortbestand nestorianischer Christen bezeugt Marco Polo, der 1272—1293 am Hofe Kublai Khans in China sich aufhielt und erzählt, Mar Sergio habe um 1278 zwei (nestorianische) Kirchen in Singanfu erbaut. Auch Johann von Monte Corvino O. S. F., der 1292 nach Cambalu (Peking) kam, fand die Nestorianer sehr zahlreich, mächtig und feindselig. Bis 1303 wirkte Monte Corvino allein, taufte 6000 Heiden, die er ohne den Neid der Nestorianer auf 30 000 zu bringen meinte, und baute 1299 eine Kirche; dann aber kam Fr. Arnold aus Köln zu ihm. Clemens V. weihte sieben Franciscaner zu Bischöfen und beauftragte sie, dem 1307 zum Erzbischof von Cambalu ernannten Monte Corvino die Weihe zu ertheilen und dessen Suffragane zu sein. Nur drei derselben gelangten 1308 nach China. Auf Corvino (gest. 1330) folgte noch ein Erzbischof Nicolaus, der erst nach 1338 ankam. Der Sturz der Juen oder Mongolen durch die Ming 1369 zog auch den Untergang des Christenthums nach sich, so daß jede Spur verschwand.

Der Portugiese Ferdinand Perez Andrada entdeckte 1517 China wieder; dem günstigen Empfang in Canton folgte aber bald bittere Feindschaft. Die Portugiesen erhielten die Insel Sancian als Aufenthalt angewiesen, 1556 die nähere

Insel Sozan, nachdem sie zum Vortheil der Mandarinen die Piraten vertrieben hatten. Hier erhob sich Macao, aber China blieb verschlossen; nur im März und October jährlich durften die Portugiesen, scharf bewacht, des Handels wegen nach Kuangtscheu (Canton) kommen. Auf Sancian, im Angesicht von China, starb 2. December 1552 der hl. Franz Xaver. Nach China gelangte erst der Provinzial in Indien, Nuñes Barreto S. J., der auf seiner Reise nach Japan 1555 zweimal für kurze Zeit nach Canton kam; auch Caspar a Cruce O. P. hatte 1556 keinen bessern Erfolg. Im November 1565 durften die Jesuiten Manuel Texeira und Franz Perez mit Erlaubniß des Mandarinen Canton betreten, aber sich nicht lange aufhalten, und P. Ribera suchte umsonst 1568 heimlich einzudringen. Die PP. Martin de Herreda und Hieronymus Maria O. S. Aug. (3. Juli bis 14. September 1575), auch vier spanische Franciscaner unter Peter de Alfaro, die von den Philippinen aus in Canton, Autscheo und Tschintscho (21. Juni bis December 1579) erschienen, durften nicht bleiben. Endlich ließ der große Visitator des Orients, P. Valignani S. J., 1578 den P. Michael Roger nach Macao kommen, um chinesisch zu lernen und sich auf die Mission vorzubereiten. Roger kam siebenmal von März 1581 bis September 1583 nach China (Canton und Tschaoking), öfter drei Monate lang, bald mit den Handelsleuten, bald vom Mandarinen eingeladen, jetzt freundlich empfangen, dann verfolgt und vertrieben; endlich erlangte er am 27. December 1582 mit P. Paes und im September 1583 mit Matthias Ricci durch wunderbare Fügung die Erlaubniß ständigen Aufenthaltes. Der Vicekönig selbst schenkte ein Haus und das Terrain zu einer Kirche, die sich bald erhob; noch 1583 gab Roger einen chinesischen Katechismus heraus. Die erste Taufe erhielt ein kranker Armer, die erste öffentliche 11. November 1584 Paul Rico (Siu). Im J. 1585 durften zwei neue Patres kommen. Im November 1586 waren 40 Christen in Tschaoking, aber von Seite der Heiden begannen Verfolgungen. Roger wurde am 20. November 1588 von Valignani nach Rom geschickt, um vom Papste eine Gesandtschaft an den Kaiser zu erhalten, bewirkte aber nichts. Ricci und Almeida (gest. 17. October 1591), durch einen neuen Vicekönig 15. August 1589 vertrieben, durften sich in Tschaotscheu niederlassen, wo sie größere Frucht als in Tschaoking gewannen, obwohl es nicht an Insulten des von Bonzen aufgehetzten Pöbels fehlte. Im Mai 1594 kam P. Lazar Cataneo (gestorben 19. Januar 1640), auf dessen Rath das Kleid der Jesuiten mit dem seidenen der Mandarinen vertauscht wurde. Ricci versuchte April 1595 nach Peking vorzubringen, mußte aber in Nanking umkehren und wurde Juni 1595 in Nantschangfu, dem chinesischen Athen, gut empfangen, wegen seiner mathematischen und geographischen Kenntnisse hochgeschätzt. Ricci wurde 1598 Oberer der nun vom Rector von Macao unabhängigen Mission China's. Alsbald trat er 25. Juni mit Cataneo und zwei Fratres die Reise nach Peking an, wo sie 7. September ankamen; aber er mußte im November wegen des japanischen Krieges wieder zurück und konnte Februar 1599 eine Residenz in Nanking gründen. Die dritte Reise nach Peking wurde mit P. Pantoja 18. Mai 1600 angetreten; nach großen Hindernissen kamen sie 24. Januar 1601 an und wurden vom Kaiser günstig aufgenommen. In Nanking machte P. Rocca 1603 eine wichtige Bekehrung in Dr. Paul Siu (gest. 1633), später auch Colao (wegen der Würde) genannt, dem bedeutendsten Christen, den China je gehabt hat; sehr wichtig war auch die des Mandarinen Paul Li in Peking. Durch Siu erhielten die Patres 27. August 1605 ein eigenes, sogar steuerfrei erklärtes Haus in Peking. Eine ernste Verfolgung entstand zur Zeit, als Valignani (20. Januar 1606) in Macao starb, durch den Exjesuiten, damals aber Augustiner und Generalvicar von Macao, Michael de' Santi. Dieser raunte den argwöhnischen Mandarinen in's Ohr, P. Cataneo wolle König von China werden; das genügte, und Franz Martinez S. J. wurde schon am 31. März 1606 als erster Martyrer China's in Canton ermordet. Ricci eröffnete noch 8. September 1609 die erste marianische Congregation in Peking und starb 11. Mai 1610, hochgeehrt von Kaiser Vanglié.

Die Jesuiten hatten damals fünf Missionsposten: Tschaotscheu (verloren 25. April 1612), Nantschangfu (Nancian) 1595, Nanking 1599, Peking 1601 und Schanghai 1608. Bald gründete P. Longobardi (gest. 11. December 1655), seit 1610 Oberer der Mission, noch drei, Hantscheu 1611, Nanhion 1612 und Kientschang 1616. In Nanking jedoch predigte P. Alph. Vagnoni (gest. 9. April 1640) zu frei und vergaß, daß er fremd war. Daher reichte der den Christen feindselige Mandarin Schin im Mai 1616 bei Hofe zwei Gesuche um Anwendung eines Gesetzes gegen Niederlassung der Fremden ein. Das Stillschweigen des Kaisers nahm er als Bewilligung und ließ die PP. Vagnoni und Semedo nebst 16 Christen im September einkerkern und theilweise grausam schlagen. Ein kaiserliches Edict vom 4. Februar 1617 verbannte die Missionare aus China. Besonders hart wurden die zwei Patres in Nanking behandelt, in hölzernen Käfigen 30. April 1617 angekettet nach Canton gebracht, wo sie Ende Mai, die PP. Pantoja und de Ursis aber (18. März aus Peking vertrieben) Ende Juni anlangten. Alle vier wurden im Januar 1618 nach Macao gebracht, während die Verfolgung besonders in Nanking wüthete, wo Andreas, ein Chinese, 1622 das Martyrium litt. Noch acht Patres und vier chinesische Brüder blieben in China verborgen. Gott aber schickte die Tataren 1616 über die Chinesen, und diese erlitten im März 1618 blutige Niederlagen. — Im Februar 1613 war der Belgier Nicolaus Trigault (seit 1610 in China) nach Rom geschickt worden; dieser kam

im Juli 1619 mit vielen neuen Missionaren wieder in Macao an und brachte in drei päpstlichen Breven von 1615 für die künftigen chinesischen Priester die Erlaubniß mit, Messe, Brevier und Sacramentenspendung chinesisch zu halten, die heilige Schrift in's Chinesische zu übersetzen und die Messe (27. Juni) bedeckten Hauptes zu lesen; die beiden ersteren Decrete wurden indeß nie ausgeführt. Auch hatte er von P. Vitelleschi die Trennung China's von Japan als eigene Vice-Provinz erwirkt, so jedoch, daß beide Provinzen eigene Provinziale, aber gewöhnlich denselben Visitator erhielten.

Auf Kaiser Wanglié (1573 bis 13. August 1620) folgte Kuangtsong, und schon 28. September 1620 Hitsong (gest. 30. September 1627), welcher den Christenfeind Schin zum Colao, der höchsten Würde im Reiche, erhob. Nach Schins Sturz 1622 kamen neue Missionäre, darunter der berühmte Kölner Adam Schall; P. Longobardi und Manuel Diaz wurden sogar 1623 von dem christlichen Mandarin Paul Li als Ingenieure nach Peking berufen und unbehelligt als Missionare geduldet. Neue Missionen eröffneten 1625 in Kiangtscheu (Schansi) Jacob Rho (gest. 28. April 1638) und Vagnoni, der bis zu seinem Tode 9. April 1640 die dortigen Christen von 25 auf 8000 brachte und 1634 ein Spital für ausgesetzte Kinder errichtete; Trigault (gest. 1628) in Singanfu (Schensi), kurz nach Entdeckung des berühmten Monuments; Julius Aleni (gest. 1649) in Futscheu (Fokien) 1625; Sambiasi 1628 in Kaifongfu (Honan); Vagnoni 1631 in Putscheu (Schansi); Peter Marches 1633 auf der Insel Hainan. Es waren nun 12 Residenzen in 8 Provinzen mit 26 Patres. Noch freier wurde die Bewegung unter Tsongtsching (September 16., gest. 26. April 1644). Im J. 1628 hielten die Patres eine Conferenz in Kiatin wegen des jüngst entstandenen Zwistes über die Benennung Gottes durch Schangti und Tien (P. Vagnoni dafür, P. Longobardi dagegen), aber entschieden wurde nichts; der Visitator P. Andreas Palmeiro verbot 1629 das Wort Schangti, P. Vitelleschi hob aber das Verbot auf.

Schon Ricci stand wegen seiner astronomischen Kenntnisse in hoher Achtung, und 1610 hatte P. de Ursis gegen die chinesischen Astronomen eine Mondfinsterniß richtig verkündet. Auf Antrag des Dr. Paul Li setzte der Kaiser durch Decret 27. September 1629 eine mathematische Commission zur Kalenderverbesserung ein, ernannte Li zum Präsidenten und die PP. Longobardi, Johann Terenz, einen Konstanzer, nebst einigen Christen zu Mitgliedern. Nach dem Tode des P. Terenz (13. Mai 1630) wurden P. Schall (in dessen Armen Li 1633 starb) und P. Rho Nachfolger der beiden Jesuiten.

Gregor XIII. hatte 28. Januar 1585 allen Religiosen außer den Jesuiten verboten, nach Japan und China zu gehen; Clemens VIII. gestattete den Generalen der Mendicanten 12. December 1600, ihre Religiosen über Portugal dahin zu senden. Paul V. hob 11. Juni 1608 diese Wegbestimmung auf; Urban VIII. dehnte 22. Februar 1633 die Erlaubniß auf alle Orden, Clemens X. 23. December 1673 endlich auch auf Weltpriester aus. Im J. 1631 kamen die ersten Dominicaner, Angelus Coqui (gest. 1633) und Thomas Serra, nach Fokien. Als man dann auswärts hörte, der Kaiser (ein Anhänger des Confucius) habe 1631 viele Götzen zerschlagen lassen, und daraus schloß, er sei Christ geworden, kamen 1633 P. Moralez O. P., Anton de Santa Maria und Bonaventura Bañes O. S. F. Bisher hatten die Jesuiten Aleni und Diaz jun. segensreich in Fokien gewirkt und 17 Kirchen gegründet; jährlich zählte man 800—900 Taufen. Die neuen Missionare (besonders Moralez) beschuldigten aber die Jesuiten der Abgötterei wegen Beibehaltung der chinesischen Riten und predigten, Confucius und die alten Könige seien verdammt. Die Folge war, daß die neuen Missionare 1638 nach Macao gebracht, Aleni und Diaz aus Fokien verbannt wurden. Die letzteren konnten zwar 1639 mit Erlaubniß des Vicekönigs wieder zurückkehren, und Aleni erhielt sogar 14. Juli 1639 die entrissene Kirche wieder; allein der frühere Erfolg war gelähmt. Von Macao aus begann Moralez erst recht seinen Kampf gegen die sog. Riten damit, daß er 3. Juni 1639 dem Visitator Manuel Diaz sen. zwölf Fragen vorlegte; ohne jedoch die von dem Viceprovinzial Franz Furtado erst zu ertheilenden und am 8. Februar 1640 (1641?) wirklich gegebenen Antworten abzuwarten, reiste er mit Anton de S. Maria nach Rom, um dort seine Bedenken geltend zu machen. Im April 1642 hielten die Jesuiten eine Versammlung in Hangtscheu (Tschekiang), wo verschiedene, von anderen Missionaren auch angenommene Bestimmungen über die Riten getroffen wurden. Das ist der Anfang des sog. Accommodationsstreites (s. d. Art.).

Schon lange, besonders seit 1641, litt China durch Rebellen (Räuber) und innere Aufstände; umsonst wurde P. Schall gezwungen, Kanonen zu gießen, die Dynastie eilte ihrem Untergange zu. Likung, der mächtigste Räuber, drang 26. April 1644 durch Verrath der Eunuchen unter entsetzlichen Greueln in Peking ein; nur das Haus der Missionare wurde verschont, und der letzte Kaiser der Ming erhängte sich. Am 6. Juni 1644 langten die Mandschu-Tataren, eingeladen von Usangui, einem kaiserlichen General, in Peking an; die Räuber flohen, und Schungti, ein siebenjähriger Knabe, ward als erster Mandschu-Kaiser (1644, gest. 6. Februar 1661) ausgerufen. Der innere Stadttheil (wo P. Schall mit seinen astronomischen Instrumenten sich befand) wurde den Tataren, die Vorstädte den Chinesen angewiesen; P. Schall durfte jedoch auf seine Bitte verbleiben und wurde sogar wegen der auf 1. September 1644 und 10. Februar 1645 richtig berechneten Sonnen- und Mondfinsternisse zum Präsidenten

des mathematischen Tribunals ernannt. Ein Edict führte 1655 die europäische Astronomie (Si-li-sin-fa) statt der bisherigen mohammedanischen ein. Die hohe Gunst, welche P. Schall beim Kaiser genoß, und das ihm ertheilte Privileg, ohne Vermittlung der Tribunale jederzeit Bittschriften übergeben zu dürfen, war dem Christenthum sehr förderlich. Die Jesuiten zählten 1617 nur 13 000 Gläubige, 1650 etwa 150 000 und 1664 in 10 Provinzen 257 000, 159 Kirchen, 41 Residenzen und jährlich 5000—6000 Bekehrungen; die Dominicaner hatten von 1649—1664 5400 Taufen, 21 Kirchen, 2 Residenzen; die Franciscaner von 1633 bis 1668 etwa 3500 Taufen, 3 Kirchen, 1 Residenz. Es fehlte nicht an einzelnen Verfolgungen, besonders im Süden, wohin die Tataren ihre Herrschaft noch nicht ausbreiten konnten; Franz da Capillas O. P. wurde 15. Januar 1648 in Fogan (Fokien) enthauptet. Mit P. Martin Martinez S. J., der 1651—1657 wegen der Frage über die Riten nach Rom gereist war und 23. März 1656 ein günstiges Decret erhalten hatte, kamen 1659 neue Jesuiten-Missionare an, unter ihnen P. Ferd. Verbiest, den der Kaiser 9. Juni 1660 glänzend in Peking empfing.

Vier Regenten verwalteten nach Schungti's Tod gemeinsam das Reich, da dessen Sohn Kanghi (1661, gest. 20. December 1722) erst acht Jahre zählte. Auch jetzt noch stand Schall in Ansehen und konnte 1663 Macao gegen das Edict von 1662 retten, welches alle Küstenorte drei Stunden landeinwärts wegen des Seeräubers Kuesing von Formosa zu zerstören befahl. Ein Greis Jankuangsien reichte aber 1664 eine Anklage (auf Rebellion, schlechte Lehre, falsche Astronomie) gegen die Patres ein. Seit 23. September wurden Schall, Verbiest, Buglio, Magelhaens fast täglich vor Gericht gestellt und 12. November nebst drei (später acht) christlichen Mandarinen eingekerkert und mit Ketten beladen. Am 4. Januar 1665 wurde Schall als Präsident des mathematischen Tribunals abgesetzt, Jankuangsien zum Nachfolger ernannt, und ein Edict gegen die christliche Religion erlassen. Das Criminalgericht sprach Erdrosselung gegen Schall aus; die Strafe ward aber zu leicht befunden und eine neue Sentenz verfügt: er sollte mit sieben Mandarinen lebendig in 1600 Stücke zerschnitten werden. Schon wollte die Kaiserin-Mutter den 16. April dem Kaiser das Urtheil zur Unterschrift vorlegen, als ein plötzliches Erdbeben, dem am 19. April ein anderes und im Mai eine Feuersbrunst im kaiserlichen Palast folgte, solchen Schrecken verbreitete, daß drei Patres 20. April, Schall am 18. Mai befreit wurden; letzterer aber starb 15. August 1665. Fünf christliche Mandarinen wurden jedoch enthauptet. Mittlerweile waren 25 Missionare (21 S. J., 3 O. P., 1 O. S. F.) aus den Provinzen nach Peking und von da nach Canton gebracht worden, wo sie im März 1666 anlangten. Sobald Kanghi (25. September 1666) die Regierung übernahm, wurde Sucama, zweiter Regent und Hauptverfolger, verurtheilt, zerschnitten zu werden, aber aus Gnade den 4. September gehängt. Jankuangsien, 1669 von Verbiest der Unfähigkeit überwiesen, wurde abgesetzt und verbannt. Verbiest (gest. 1688) erhielt die Stelle, die nun immer Jesuiten inne behielten: Ant. Thomas, ein Belgier, und Thomas Pereira bis 1692, Grimaldi (gest. 1712), Kilian Stumpf von Würzburg (gest. 1720), Ignaz Kögler von Landsberg (gest. 1746), August Hallerstein aus Kärnthen (gest. 1774), Felix Rocha, Portugiese (gest. 1781), Jos. d'Espincha (gest. 1788), endlich der Lazarist Raux (gest. 16. Nov. 1801).

Im Juni 1669 reichten die drei Patres in Peking (Verbiest, Buglio, Magelhaens) beim Kaiser die Bitte um Freigebung der Religion, Rückberufung der Verbannten und Restitution in ihre Kirchen ein. Der Bescheid lautete, das Christenthum sei gut, seine Verbreitung aber sei untersagt, ebenso der Bau neuer Kirchen; Schalls Andenken wurde glänzend hergestellt. Auf ein neues Gesuch vom 2. December 1670 befahl Kanghi, trotz starker Opposition des Staatsraths, den 11. Januar 1671 Freilassung der Gefangenen und Rückgabe der Kirchen, verbot aber, die Religion zu predigen. Die Missionare wurden 8. September in Canton befreit und in ihre Kirchen zurückgeführt. Trotz des Verbotes fanden 1670 in Peking 3000, in China 1671 über 20 000 Bekehrungen statt. P. Verbiest, hochgeehrt durch ein Breve Innocenz' XI. (3. December 1681) und durch die Gunst des Kaisers, starb 28. Januar 1688, und am 7. Februar kamen fünf Patres (Fontenay, Gerbillon, Le Comte, Visdelou, Bouvet), die Gründer der französischen Mission, in Peking an. Pereira und Gerbillon vermittelten 3. September 1689 den Frieden von Niptschu zwischen Rußland und China, und mehrere Jesuiten unterrichteten den Kaiser in der Mathematik. Als daher der Vicekönig von Tschekiang, Tschangpongke, die christlichen Kirchen zu zerstören befahl, vermochten P. Pereira und Ant. Thomas das wichtige Edict der Religionsfreiheit 22. März 1692 zu erwirken. Die Bekehrungen mehrten sich und zählten jährlich (bes. 1696—1697) Tausende. Die Jesuiten stellten daher 15. August 1695 ein Gesuch um Heranbildung eines chinesischen Weltclerus und Gestattung der chinesischen Sprache beim Gottesdienst an den Papst. Gerbillon erhielt im Januar 1699 Erlaubniß, innerhalb des kaiserlichen Palastes eine Kirche zu bauen, und diese wurde 9. December 1703 eingeweiht. Störend wirkte der Streit über die Riten. Alexander VII. hatte 9. September 1659 bischöfliche Administratoren, Franz Pallu, Bischof von Hierapolis (gest. 1684), Peter de la Mothe, Bischof von Berytus (gest. 1679), und 20. September 1660 Ignaz Cotolendi, Bischof von Metellopolis (gest. 1662), alle aus der Congregation der auswärtigen Missionen, für China ernannt. Im J. 1684 erschienen mehrere apostolische Vicare derselben Congregation, darunter Karl Maigrot für Fokien.

Alexander VIII. errichtete 10. April 1690 die Bisthümer Peking und Nanking für ganz China unter dem Erzbischof von Goa; dieser ernannte einstweilen Generalvicare. Damit schien jedermann, auch den Jesuiten, die Gewalt der apostolischen Vicare erloschen; anders dachte Maigrot, der hierauf 26. März 1693 ab irato ein Decret gegen die Riten erließ, wozu ihm jedoch aus vielen Gründen die Berechtigung bestritten wurde. Innocenz XII. trennte 15. September 1696 von den zwei Bisthümern Peking (mit Schantong und Leatong) und Nanking (mit Honan) eine Reihe Provinzen als eigene apostolische Vicariate ab: Fokien, Tschekiang, Kiangsi (1709 mit Tschekiang, 1758 beide mit Fokien vereint), Sütschuen, Jünnan (1781 mit Sütschuen vereint), Hukuang (1762 zu Schansi geschlagen), Kueitscheu (1709 mit Hukuang vereint, 1737 Sütschuen zugetheilt), Schansi mit Schensi; zu Macao (Bisthum seit 1575) gehörten Kuangtong und Kuangsi. Somit bestanden von 1762—1838 nur drei Bisthümer und die drei Vicariate Fokien, Sütschuen und Schansi. Die Zeit von 1697—1717 ward der chinesischen Kirche verhängnißvoll durch eine Reihe von Maßregeln, welche mit den Accommodationsstreitigkeiten zusammenhingen. Bloß erwähnt seien die Entziehung der Jurisdiction für die Jesuiten und deren spätere Wiedergabe durch Maigrot, der seit 1697 mit dem Titel eines Bischofs von Conon für Fokien bestätigt war; die Frage der Jesuiten an den Kaiser 30. November 1700 über den Sinn chinesischer Wörter und Riten; die Ernennung des Karl Thomas Maillard de Tournon 2. Juli 1702 zum päpstlichen Legaten und seine Ankunft 8. April 1705 in Canton, 4. Dec. in Peking; seine Audienzen 31. Dec. 1705 und 29. Juni 1706 beim Kaiser; die Ankunft Maigrot's in Peking Juli 1706; die Briefe an ihn 2. August mit Tadel seiner Unkenntniß des Chinesischen; seine Verweisung in's Haus der Jesuiten zu Peking; ein Brief an Tournon und dessen Verbannung vom 28. August; die Verordnung vom 18. December, welche von allen Missionaren das Piao (Aufenthaltsschein) forderte; die Publication des bedingten päpstlichen Decrets vom 20. November 1704 und das unbedingte Mandement Tournon's 28. Januar 1707 gegen die Riten; die Verbannung von fünf Jesuiten wegen Annahme des Mandement und die Todesandrohung für Predigten gegen die Riten; die Appellation der apostolischen Vicare und 22 Jesuiten April und Mai gegen Tournon nach Rom; dessen Haft in Macao 25. Juni 1707 und Tod 8. Juni 1710, nachdem er 9. September 1709 geistliche und weltliche Behörden, Dominicaner und Jesuiten in Macao excommunicirt hatte; die Verwerfung der Appellation 8. August 1709 und die Bestätigung der Excommunication 15. März 1711 durch den Papst; Bulle gegen die Riten 25. September 1710; Unterwerfung der Jesuiten 11. October (erneuert 20. November 1711 durch die Congr. gen. S. J.) und der übrigen Orden 18. October; der neue Erlaß 19. März 1715 Clemens' XI. gegen die Riten nebst Eidesformular und Verwirrung aus der Ungewißheit, ob manche Riten verboten seien, da die Ordinarien sich nicht darüber erklärten; Eidesleistung der Missionare, aber Einstellung der Sacramentenspendung durch viele Franciscaner und Jesuiten; die schändlichen, von Theodor Pedrini November 1715 und Karl a Castorno 24. Januar 1717 an den Kaiser und nach Rom gesandten Verleumdungen gegen die Jesuiten. — Schon sehr mißstimmt über diese Vorfälle, erhielt Kanghi Januar 1717 von Tschingmao, einem Mandarinen in Kuangtong, ein Gesuch, den Handel mit Europäern und die christliche Religion zu untersagen. Die obersten Tribunale stützten ihren Entscheid 19. Mai 1717 auf die Proscription von 1669 und auf das Piao vom 18. December 1706. Der Kaiser bestätigte 23. Mai die zweideutige Sentenz, und eine Supplik der PP. Suarez, Parennin und Mourao, 24. Mai, hatte nur süße Worte, keine That zur Folge. Ganze Gemeinden fielen nun ab, der Hirten beraubt. Mezzabarba, ein neuer Legat, kam 23. September 1720 in Macao an; er hob das Interdict und die Excommunication Tournon's auf. Der Legat erwirkte nichts in den Audienzen beim Kaiser 31. December 1720, Januar und März 1721, milderte aber, den Wortlaut der Bulle durch geheimes Decret 4. November erklärend, in acht Punkten die Bestimmungen über Verehrung der Verstorbenen und des Confucius und reiste 8. November nach Europa ab.

Kanghi ließ durch die Jesuiten Bouvet, Regis, Jartoux, Fridelli, Bonjour, Corboso, du Tartre, Hinderer und de Mailla China, die Tatarei und Tibet vermessen und die Karte dieser Länder anfertigen, ein Werk, welches von 1708—1715 vollendet wurde.

Unter Jongtsching (1722, gest. 7. Oct. 1735) begann der Statthalter Tongtsu in Fokien 28. Juni 1723 die Verfolgung, weil die Dominicaner Männer und Frauen gegen die Landessitte in derselben Kirche versammelten; am 22. November verlangte er in öffentlicher Zuschrift an den Kaiser Abschaffung des Christenthums im ganzen Reich. Das „Tribunal der Riten" beschloß 10. Januar 1724, nur die „nützlichen" Europäer am Hof zu belassen, die unnützen aus den Provinzen nach Macao zu bringen, die Kirchen einzuziehen und die Religion zu verbieten. Der Kaiser unterschrieb 12. Januar das Decret. Ueber 300 Kirchen wurden zerstört oder entrissen, 300 000 Christen hirtenlos, 23 Missionare nach Peking, 35 nach Canton gebracht. Unter Letzteren war Moritz du Baudory, ein Vater der verlassenen Kinder. Die Mandarine ließen ihm bei seinem Tode 15. August 1732 ein feierliches Leichenbegängniß halten; aber drei Tage nach seinem Tode wurden 30 noch lebende, bisher in Canton belassene Missionare nach Macao gebracht, und die Verfolgung wüthete gegen die Christen. Die fürstliche, dem Kaiser verwandte Familie Sunu traf seit 1722 Verbannung und Entbeh-

rung aller Art. — Einer der ersten Acte des neuen Kaisers Kienlong (8. October 1735 bis 8. Februar 1796) war ein Verbot (24. April 1736), Christ zu werden. Das höchste Criminalgericht publicirte 27. November 1737, aus Anlaß mehrerer vom Katecheten Lieu-eul getaufter Kinder, ein Edict gegen solche Taufen. Frater Castiglione S. J., den der Kaiser als Maler hoch schätzte, erhielt auf seine Bittschrift vom 14. December nur leere Trostworte. Alsbald gab es Verfolgungen in vielen Provinzen; nur in Peking, wo 1739 noch 9000 Christen (in ganz Petscheli und in der Tatarei 25 000—30 000), 29 Jesuiten in drei Häusern mit drei Kirchen und 2—3 Priester der Propaganda (darunter Pedrini) lebten, genoß man öffentliche Duldung. In den Provinzen waren noch 30—40 Missionare versteckt, denen es unter großen Gefahren gelungen, heimlich einzubringen, und die nur bei Nacht wirken konnten. Als Benedict XIV. durch die Bulle Ex quo singulari 11. Juli 1742 die Ritenfrage, mit Aufhebung aller von Mezzabarba gewährten Erleichterungen, endgültig entschied, wurde die Lage noch ernster. Als Martyrer starben in Fokien die Dominicaner Peter Sanz, Bischof von Mauricastro (26. Mai 1747), Serrano, Royo, Alcober, Diaz und der Katechet Ko (28. October 1748); in Sutscheu die Jesuiten Anthemis und Henriquez 12. September 1748. Franz Pottier, Priester der auswärtigen Missionen und apostolischer Vicar von Sütschuen, wurde 1762 gefoltert. Ein schwerer Schlag war die Gefangennahme der Jesuiten in Macao 5. Juli 1762 durch Pombals Decrete; ein noch schwererer die Aufhebung der Gesellschaft 1773. In Peking bewirkte Tschingo, Oberpräsident des mathematischen Tribunals, 12. November 1768 durch eine Anklage gegen 22 Mandarinen, daß sie Christen seien, eine neue Verfolgung gegen sämmtliche Christen; Ma und Joh. Tscheu blieben heroisch standhaft, aber ihr Vater Lorenz Tscheu wankte. In Sütschuen litt Gleyo, Priester der auswärtigen Missionen, hartes Gefängniß seit 30. Mai 1769, bis er 29. Juni 1777 durch Verwenden des P. Rocha S. J., Präsidenten des mathematischen Tribunals, befreit wurde und darauf sehr segensreich in Jünnan bis 1786 wirkte. Localverfolgungen gegen chinesische Christen dauerten beständig, obgleich der Kaiser einzelnen Missionaren in seiner Nähe oft hohe Gunst erwies, wie z. B. 1777 dem deutschen Jesuiten und Maler Sickelpart. Eine solche Verfolgung traf 1784 mehrere Provinzen, besonders Sütschuen, weil vier italienische Franciscaner in's Land gekommen und, durch einen Apostaten verrathen, 27. August in Hukuang arretirt worden waren. Zwei Priester der auswärtigen Missionen, Stephan Devaut und Johann Delpont, wurden in Sütschuen gefangen und starben 3. und 8. Juli 1785 im Kerker zu Peking. Im Januar 1785 kamen Alexander de Gouea (gest. 1808), ein neuer Bischof, 28. April die ersten Lazaristen, Raux und Ghislin, in Peking an, alle vom Kaiser gut empfangen. Gleichzeitig jedoch erschien 7. März 1785 ein Edict, welches 6 europäische, 4 chinesische Priester und 34 Christen zum ewigen Kerker, zum Exil, zum Tragen des Kang verurtheilte, die Kirchen zu zerstören, die Christen zum Abfall zu zwingen befahl. Die Missionare wurden von allen Seiten nach Peking geliefert, und viele Christen fielen ab; im August aber zeigte sich auffallend die Strafe Gottes gegen die ungerechten Richter. Ein zweites Edict 9. November 1785 befreite die gefangenen Europäer, erlaubte ihnen, in Peking zu bleiben oder nach Canton und Europa zu gehen; das Exil der Chinesen aber blieb in Kraft. Als Joseph de Almeida, der letzte Jesuit, 12. November 1805 in Peking starb, brach unter Kiaking (8. Februar 1796, gest. 2. September 1820) eine grausame Verfolgung aus, weil der Augustiner Adeodat eine Landkarte von China nach Rom schicken wollte. Zwei Jesuiten aus Rußland, PP. Korsack und Grassi, schon in Lissabon auf dem Wege nach China, mußten deßwegen ihr Vorhaben aufgeben. Der Sturm wüthete besonders in Sütschuen, Jünnan, Kueitscheu, Hukuang. Die bedeutendsten Martyrer sind: 14. September 1815 Taurin-Dufresse (ausw. Miss.), Bischof von Tabraca, apostolischer Vicar in Sütschuen; 13. Februar 1816 Joh. Triora O. S. F., Italiener, in Schensi; 17. Februar 1820 Lazarist Clet in Hukuang. Viele hundert Christen wurden gefoltert, gemartert, verbannt; manche fielen ab. Unter Taokuang (1820, gest. 25. Februar 1850) ward die Verfolgung etwas gelinder; doch litt der Lazarist J. G. Perboyre 11. September 1840 schreckliche Marter in Hupe. In Peking waren 1836 bei der Ankunft Mouly's nur noch 350 Christen. Forbin Janson, Bischof von Nancy, gründete 1843 den so wichtigen Verein der heiligen Kindheit zur Rettung ausgesetzter Kinder. In Folge des Vertrags mit Frankreich (durch H. Lagrène) 23. October 1844 erschienen drei Edicte: 28. December 1844 Religionsfreiheit für Chinesen gewährt, Europäer aber dürfen nur in fünf Häfen, nicht in's Innere des Landes kommen; August 1845 Versammlung der Christen, Verehrung der Kreuze und Bilder gestattet; 20. März 1846 Restitution der seit Kanghi entrissenen, noch freien Kirchen. Ausgeführt indessen wurde nichts. — Seit 1838—1870 wurde China hierarchisch neu gegliedert. Von dem Bisthum Peking (Wiederhersteller dieser Mission seit 1836 war der verdiente Lazarist Mouly, gest. 4. December 1868) wurden 14. August 1838 Leatong oder Mandschurei (unter ausw. Miss.), 3. September 1839 Tschantong (unter italienischen Franciscanern) als apostolische Vicariate abgetrennt; von ersterem ward dann 1840 die Mongolei (Lazaristen, 1865 belgische Congr. des unbefl. Herzens Mariä), von letzterem 1882 Süd-Tschantong für das Missionshaus zu Steyl als apost. Provicariat gelöst. Peking selbst wurde 30. Mai 1856 als Bisthum aufgehoben und in die Vicariate Nord-, West- (Lazaristen) und Ost-Petscheli (Jesuiten)

getheilt. Mſgr. Beſi, Administrator von Nanking, berief 1841 wieder die ersten Jesuiten nach China. Das Vicariat Honan (Lazaristen, seit 1869 ausw. Miss. von Mailand) wurde 1843 davon abgetrennt; das Bisthum Nanking aber, 1856 aufgehoben, wurde Vicariat Kiangnan. — Von Macao wurden 22. April 1841 Hongkong (Mailänder Seminar der auswärt. Missionen), April 1856 Kuangtong mit Kuangsi und der Insel Hainan (auswärt. Miss.) als apostolische Präfecturen getrennt. Fokien (spanische Dominicaner) verlor die Vicariate Tschekiang 1838 und Kiangsi 1846, beide an die Lazaristen. Letzteres wurde 1881 in die apostolischen Vicariate Nord- und Süd-Kiangsi getheilt. Von Sütschuen wurde 28. August 1840 Jünnan, 1846 Kueitscheu gesondert; Sütschuen selbst in Ost-, West- (1856) und Süd- (1859) Sütschuen getheilt. In allen fünf Vicariaten ist die auswärtige Mission von Paris seit 1702. Von Schansi wurde 1843 Schensi, 14. August 1838 Hukuang getrennt; dieses zerfiel Juli 1856 in Hunan (seit 1879 Süd- und Nord-Hunan) und Hupe (August 1870, Ost-, Nord- und Süd-Hupe). In sechs Vicariaten sind italienische Franciscaner, in Nord-Hunan aber spanische Augustiner. Kukunoor, 1848 als apostolisches Vicariat errichtet, wurde 1878 mit Kansu vereinigt und dem belgischen Missionsseminar übergeben. Tibet wurde 1857 zum apostolischen Vicariat erhoben (unter ausw. Miss.), Macao endlich, die frühere Metropole China's, durch das Concordat von 1857 auf die portugiesische Besitzung beschränkt, hat nur noch das nominelle Patronat über Kuangtung und Hainan. — Behufs leichterer Abhaltung von Provinzial-Synoden theilte Leo XIII. 1880 die apostolischen Vicariate China's in folgende fünf Regionen ein: erste Region: Nord-Petscheli, Süd-Petscheli, Ost-Petscheli, Leaotong und Mongolei; zweite Region: Schantung, Schansi, Schensi, Honan und Kansu; dritte Region: Hunan, Ost-Hupe, Nordwest-Hupe, Südwest-Hupe, Tschekiang, Kiangsi und Kiangnan; vierte Region: Nordwest-Sütschuen, Ost-Sütschuen, Süd-Sütschuen, Jünnan, Kweitscheu und Tibet; fünfte Region: Kuangtong, Kuangsi, Hongkong und Fokien.

Kaiser Hienfong (Februar 1850, gest. 22. August 1861) erneuerte durch geheimes Edict März 1851, mit Beseitigung des französischen Vertrags, die alten Gesetze gegen die Christen, deren Blut jetzt reicher floß als je zuvor. Der Lazarist Vachal und sein Katechet verhungerten 11. April 1851 im Gefängniß zu Jünnan. Bischof Mouly in Peking verhinderte April 1854 durch eigene heroische Auslieferung an die Mandarinen die Marter vieler Christen; Chapdelaine (Priester der auswärtigen Missionen) litt 27. Februar 1856 mit mehreren Christen in Kuangsi, der Lazarist Montels 26. Juni 1857 in Kiangsi. In Schanghai wurde 17. August 1860 Massa S. J. mit 27 Waisenkindern ermordet. In Kueitscheu ließen die Wütheriche Tai und Tientajen 29. Januar 1858 und 29. Juli 1861 viele Christen enthaupten. Nach dem Kriege mit England und Frankreich verhieß China im Vertrag von Tientsin 27. Juni 1858 Freiheit des Christenthums, hielt aber nichts. Ein neuer Krieg April 1860 hatte zur Folge die Niederlage bei Palikao 21. Sept., die Einäscherung des kaiserlichen Sommerpalastes 18. Oct., den Einzug der Engländer und Franzosen in Peking 21. Oct. und einen Frieden vom 25. Oct., welcher Restitution der Kirchen und Freiheit der Religion und der Missionare im ganzen Reiche gewährte. Schon 29. October wurde die seit 1825 geschlossene Cathedrale von Peking eröffnet, und nach ihrer Restauration 25. December 1861 der erste Gottesdienst darin gehalten. Unter den minderjährigen Kaisern Tungtschi (1861—1875) und Kuangsu (seit 1875) war der Onkel des ersten, der Regent Kung, den Christen wenigstens äußerlich gewogen. Auf seinen Antrieb erschien 5. April 1862 das Edict, welches sie von der Pagodensteuer befreite und die alten Strafgesetze formell aufhob. Durch Frankreich erhielten die Lazaristen 21. December 1861 den kaiserlichen Palast in Tientsin, der apostolische Vicar Anouilh von West-Petscheli 1862 einen anderen in Tschingtingfu, die Jesuiten 4. November 1866 zwei Grundstücke in Nanking u. s. f. als Ersatz für Beraubungen seit 1722. In den Provinzen jedoch wütheten bei der Machtlosigkeit der Regierung die Rebellen (Räuber) und der Pöbel, geheimer Billigung der Mandarine gewiß, gräßlich gegen die Christen, besonders seit den Niederlagen Frankreichs. Hunderte von Gemeinden wurden zerstört, die Christen ausgeraubt, vertrieben, gefoltert, ermordet. Am härtesten traf dieses Loos die Vicariate Kueitscheu 1861, 1862, 1864, 1869, Kiangnan 1862, 1869, 1870, 1876, 1877, Ost- und West-Sütschuen 1865, 1869, 1873, 1874, 1876, Jünnan 1874. Für das schreckliche Blutbad von Tientsin (Petscheli) und den Massenmord an Franzosen und Chinesen, 21. Juni 1870 verübt, leisteten die Behörden eine lächerliche Sühne. Am 15. September 1880 wurde die Christengemeinde in Canton vernichtet. Folgende Europäer erlangten das Martyrium: Buillaume S. J. 4. März 1862 in Schanghai; aus der Congregation der auswärtigen Missionen Neel 17. Februar 1862 und Gilles 13. August 1869, beide in Kueitscheu, Mabileau 29. August 1865, Rigaud 2. Januar 1869, Hué 5. September 1873, alle drei in Ost-Sütschuen; die Lazaristen Chevrier 21. Juni 1870 in Tientsin, Baptifond 16. September 1874 in Jünnan. — Statistik: Fokien zählte (1877) 40 000 Christen; Honan (1872) 3580; Hongkong (1874) 5000; Hunan (1866) 2207; Ost- (1876), Nord- (1870) und Süd- (1870) Hupe 18 000, 6000, 3000; Kiangnan (1879) 95 175; Kiangsi (1875) 11 871; Kuangtong mit Kuangsi (1878) 20 487; Kueitscheu (1878) 13 659; Leaotong (1876) 9000; Mongolei (1872) 12 000; Nord- (1876), West- (1876) und Ost- (1877) Petscheli 29 000, 21 028, 26 023; Schan-

tong (1866) 10 751; Schansi (1866) 13 832; Schensi (1866) 23 000; Ost-, West- und Süd-Sütschuen (1878) 40 000, 32 000, 17 089; Tschekiang (1876) 3000; Jünnan (1878) 15 000. — Literatur: Trigautius, Expeditio christiana ap. Sinas. Aug. V, 1615; Bartoli, Opp. XV bis XVIII (della Cina), Torino 1825; Rougemont, Hist. Tartaro-Sinica, Lovanii 1674; Relatio de ortu et progressu fidei in regno Chinensi ab a. 1581—1669, Ratisb. 1672; Luquet, Lettres à Mgr l'Evêque de Langres, Paris 1842; Lettres édif. et curieuses (Mém. de la Chine); Nouvelles des Missions orientales 1785—1788, Amst. 1787—1789, 4 vols.; Annales de la Propag. de la Foi; Kath. Miss., Freib. 1878, Nr. 4 ff. u. ö. [R. Bauer, S. J.]

Chios, eine der Cycladeninseln im ägäischen Meere, an der Küste Joniens, zwischen Lesbos und Samos, heute Skio, bei den Türken Saki-Adassi, d. h. Mastix-Insel. Diese Insel, an welcher der hl. Paulus anlandete (Apg. 20, 15), schenkte der griechische Kaiser Andronicus Paläologus der genuesischen Familie Justiniani (1436), und aus dem chiotischen Zweige dieser Familie gingen viele berühmte Männer, Gelehrte und Bischöfe, hervor. Wie schon vorher, so litt Chios auch während der Herrschaft der Justiniani viel durch die Einfälle der Türken. Seit dem 17. Jahrhundert besitzen diese sie unangefochten. Die christlichen Bewohner hatten früher manche Vorrechte, namentlich durften sie weiße Turbane tragen, Glocken auf den Thürmen haben u. s. w. All dieß und noch mehr ging jedoch verloren, als bei dem Aufstande der Griechen 1822 auch die Chioten sich empörten; die Hauptstadt mit 30 000 Einwohnern wurde zerstört, fast alle Christen erschlagen — von 130 000 Einwohnern in einer Stadt und 68 Dörfern waren nur 15 000 übrig geblieben. Heute sind wieder 40 000 auf der ganzen Insel. Uebrigens kamen neuestens bei dem Erdbeben im April 1881 wohl 2000 Personen um, während 16 000 verwundet wurden. Das Christenthum mag wohl schon frühe hier verkündet worden sein; ein Bischof von Chios aber erscheint erst um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Vom 9. bis 16. Jahrhundert war kein griechischer Bischof mehr hier; erst seit 1575 findet sich ein griechischer Erzbischof neben dem lateinischen Bischof in der Hauptstadt Skio. Die Reihe der lateinischen Bischöfe begann schon 1363, nachdem in Folge der Kreuzzüge seit dem 13. Jahrhundert zuerst Franciscaner und dann auch Dominicaner sich als Missionare auf dieser Insel niedergelassen und Viele bekehrt hatten. (Ueber die spätere Missionsthätigkeit auf Chios vgl. Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen II, 284 ff., und Hahn, Geschichte der Missionen II, 188 ff.; dann über Bischof Justiniani, 1830—1875, „Katholische Missionen", Freiburg 1876, 31.) Der heutige Bischof, Andreas Timoni, seit 1875, hat außer Skio noch unter sich: die Insel Ipsara und die kleine Inselgruppe Spalmadori, dann Nikaria (Ikaria), welche Insel vom 13. bis 16. Jahrhundert gleichfalls lateinische Bischöfe hatte (Le Quien III, 1054 sqq.; Moroni XLVIII, 46), endlich Samos (s. d. Art.). Nach Ungewitter-Hopf (Erdbeschreibung, Dresden 1879, II, 297) hat die Hauptstadt allein unter 15 000 Seelen heute „etwa 3000 Abendländer katholischer Confession". Vor einigen Decennien zählte man nur einige Hundert Katholiken — nach der römischen Notitia statist. vom Jahre 1841 waren es in der ganzen Diöcese 11 Priester, 5 Kirchen und Kapellen, 2 Schulen, je ein Kloster der Lazaristen und Kapuziner und 400 Katholiken, und G. Petri gibt gar nur 190 in einer Pfarrei an. Seitdem die Griechen, von welchen die Lateiner stets fast zu Tode gequält wurden (vgl. Augsb. Allg. Ztg. 1852, 15. Oct.), von den Türken immer mehr verdrängt werden, wächst die Zahl der Katholiken mit jedem Tag. (Vgl. noch: Chios sacra, ed. Giustiniani; Terzi, Syria sacra 423; Le Quien I, 931—934 III, 1061—1068; Moroni LXII, 180 sq.) [Reher.]

Chittim, s. Cethim.

Chlodwig I., der Begründer des Frankenreiches, geb. 465, folgte als 16jähriger Jüngling seinem Vater Childerich I., welcher neben anderen Stammhäuptlingen über die zwischen Somme und Maas wohnenden salischen Franken gebot, in der Regierung. Bald unterwarf er sich alles von den Saliern eingenommene Land, schlug den Syagrius, der in Gallien noch einen Rest der alten Römerherrschaft behauptete, 486 bei Soissons und rückte die Grenzen seines Reiches bis zur Seine vor, ohne aber den Römern ihre herkömmlichen Einrichtungen, besonders den Gebrauch des Theodosianischen Codex, zu nehmen. Denn bei aller Rauhheit seines kriegerischen Charakters bekundete er doch wieder einen milden und biederen Sinn, was er auch dadurch bewies, daß er dem hl. Remigius auf dessen Bitten ein durch die Franken aus der Kirche zu Rheims geraubtes kostbares Kirchengefäß von wunderbarer Größe und Schönheit bereitwilligst zurückstellen ließ. Wie schon sein Vater, begünstigte auch er den Katholicismus und vermählte sich 493 mit der katholischen Königstochter Chlotilde von Burgund, welche fortan unermüdet an seiner Bekehrung arbeitete. Der König wollte freilich die Richtigkeit der heidnischen Götter keineswegs einsehen, gestattete aber doch auf Chlotildens Bitten die Taufe des ersten Sohnes Ingomar (494). Als dieser noch im weißen Taufkleide starb, ward er unwillig und schrieb dessen Tod der Taufe zu. Im nächsten Jahre gebar die Königin wieder einen Sohn, den sie in der Taufe Chlodomar nannte. Auch dieser erkrankte, und bereits erwartete der König als sichere Folge der Taufe dessen Tod, als er unter dem Gebete der Mutter wieder genas. Obwohl nun Chlodwig sich noch keineswegs zur Annahme der christlichen Religion verstehen wollte, so blieb doch das liebevolle Zureden seiner Gemahlin, sowie die imponirende Erscheinung des katholischen Christenthums, das

ihn von allen Seiten umgab, das in Gallien von einer Reihe der würdigsten Bischöfe repräsentirt wurde, und dessen übernatürliche Kraft sich damals in vielen Wundern und Gebetserhörungen am Grabe des hl. Martin von Tours offenbarte, auf ihn nicht ohne Eindruck. Allein der gewaltige Krieger, der die Stärke der Götter nach dem Waffenglücke ihrer Verehrer beurtheilte, konnte durch den moralischen Einfluß des Christenthums allein nicht zur Entscheidung gebracht werden. Da geschah es, daß er 496 bei Tolbiacum (Zülpich?) im Kampfe gegen die Alamannen mit seinen Franken in große Noth gerieth. Jetzt flehte er — ein zweiter Constantin, wie ihn Gregor von Tours nennt — thränenden Auges zum Himmel und gelobte, Christ zu werden, wenn er siegen würde. Die Schlacht wendete sich, und die Alamannen flohen, nachdem auch ihr Herzog gefallen war. Chlodwig aber hielt sein Versprechen und ließ sich von Bischof Remigius, den die hocherfreute Königin herbeigerufen hatte, im katholischen Glauben unterrichten, nachdem auch das Volk sich bereit erklärt hatte, dem unsterblichen Gotte zu folgen, den Remigius predige. Noch am Christfeste desselben Jahres fand die feierliche Taufe in der auf's Reichste geschmückten Kirche zu Rheims statt. „Beuge dein Haupt, stolzer Sicamber," sprach Remigius, als der König zum Taufbecken hintrat, „verehre, was du bisher verfolgt hast, und verfolge, was du bisher angebetet hast!" Ueber 3000 Franken empfingen gleichzeitig mit Chlodwig die Taufe, unter ihnen eine Schwester des Königs, Albofled, während die andere, Lantechild, dem Arianismus entsagte und durch Salbung in die katholische Kirche aufgenommen wurde. Welch hoher Grad von Aufrichtigkeit Chlodwig innewohnte, geht am besten aus einer Aeußerung hervor, die er that, als der Bischof bei der Taufe vom Kreuzestode Christi sprach: „Wäre ich mit meinen Franken dabei gewesen, wie würde ich die Juden in Stücke gehauen haben!" An dem rohen Sicamber gewann die Kirche einen muthvollen Vertheidiger von gewaltiger geistiger und physischer Kraft. Papst Anastasius II. beglückwünschte den Neugetauften im Namen des apostolischen Stuhles, und die Bischöfe Avitus von Vienne und Nicetius von Trier hoben freudig erregt die hohe Bedeutung dieses durch providentielle Leitung herbeigeführten Ereignisses hervor. Schön ist das Gefühl von der welthistorischen Wichtigkeit dieses Actes in der aus Hinkmars Zeit stammenden Sage ausgesprochen, daß, als der Priester mit dem Salböl nicht durch die Volksmenge kam, eine schneeweiße Taube das Oelfläschchen im Schnabel und ein Engel ein mit Lilien gesticktes Banner herbeigebracht habe. Dieses Fläschchen soll die berühmte Ampulla Rhemensis gewesen sein, aus welcher seit 1179 die französischen Könige die Salbung empfingen, und welche erst in der französischen Revolution vom Deputirten Rommé 1794 zertrümmert wurde. Die Bruchstücke wurden glücklich gerettet und nach der Restauration dem Erzbischof von Rheims übergeben, der sich 1825 bei der Krönung Karls X. dieses Gefäßes wieder bediente. Die Lilien aber, ein altes Symbol auf keltischen Münzen, wurden seitdem Wappenzeichen der französischen Könige.

Chlodwigs Uebertritt zur Kirche hatte die weittragendsten Folgen. Er war entscheidend nicht bloß für die Bekehrung der Franken, sondern überhaupt für die Ausbreitung der christlichen Religion unter den noch heidnischen deutschen Völkern des Frankenreiches. Er gab dem Arianismus, welcher sich über Italien, Südfrankreich, Spanien und Nordafrika erstreckte, und durch Chlodwigs Schwester schon in dessen Familie eingedrungen war, den Todesstoß und führte im ganzen Abendlande den Sieg der katholischen Kirche herbei. In dieser weltgeschichtlichen Bedeutung von Chlodwigs Bekehrung, sowie in dem einfachen und natürlichen Entwicklungsgange derselben liegt auch der beste Beweis dafür, daß nicht die Politik allein den Frankenkönig zur Annahme des katholischen Christenthums bestimmt hat. Daß aber das Christenthum auf Chlodwigs Handeln noch wenig Einfluß äußerte, zeigt sein weiteres Leben. Lüstern sah er zunächst auf das Reich der Burgunder im südöstlichen Gallien, wo ihm Thronstreitigkeiten einen erwünschten Anlaß boten, das Land in seinen Schutz zu nehmen. Unter dem Vorwande, den Arianismus ausrotten zu wollen, zog er 507 gegen die Westgoten, welchen nur durch die Intervention des Ostgotenkönigs Theodorich des Großen der südliche Theil Galliens von der Garonne bis zu den Pyrenäen noch erhalten blieb. Um seine Zuneigung zu gewinnen, verlieh ihm jetzt der oströmische Kaiser Anastasius, der ihn gegen die Ostgoten benutzen wollte, den Titel eines Consuls und Patricius nebst Purpur und Diadem, welche er in der Kirche des hl. Martin in Tours anlegte. Darauf zog er nach Paris, das er zum Sitze seiner Herrschaft erhob, richtete seinen Hofstaat nach römischem Muster ein und setzte über alle Beamten seines Hofes einen Mann aus edlem Geschlechte als Hausmeier (major domus), der im Frieden und im Kriege der Erste nach ihm sein sollte. Nach der Unterwerfung Galliens war das Hauptziel seines Ehrgeizes, die ganze fränkische Nation unter seinem Scepter zu vereinigen. Durch List, Verrath und Mord räumte er die übrigen fränkischen Dynastien, soweit er ihre Glieder nur erreichen konnte, aus dem Wege und verschonte selbst seine nächsten Anverwandten nicht. Doch mißbrauchte er seine Unterthanen nicht, um sich zu bereichern, unterstützte vielmehr großmüthig Wittwen und Waisen, ließ auf Vermittlung der Geistlichkeit Strafen nach und Gefangene frei, schonte auf seinen Heereszügen Kirchen und Klöster, errichtete deren selbst mehrere, gewährte der Kirche ungehemmte Bewegung und freie Bischofswahl und nahm sich derselben überhaupt so an, daß ihn Remigius, gegen den er stets dankbar blieb, noch lange nach seinem Tode einen Verkünder und Verfechter des katholischen Glaubens nannte. Seiner Gemahlin Chlotilde

blieb er stets in Liebe und Treue verbunden, während seine Söhne und Nachfolger zum Aergernisse des Volkes und zum Unglücke des merowingischen Hauses den gemeinsten Ausschweifungen fröhnten. Chlodwig starb am 27. November 511 plötzlich und wurde zu Paris in der Apostelkirche beigesetzt. (Vgl. Gregor. Tur. Hist. eccl. Francorum 2, 28 sq.; Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, Leipzig 1839; W. Junghans, Die Geschichte der fränkischen Könige Childerich und Chlodowech, Gött. 1857; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. I, 258 ff., Gött. 1846; G. Bornhak, Geschichte der Franken unter den Merowingern, Greifsw. 1863; W. Rädelin, Das meroving. Königthum, Stuttgart 1865; A. J. Ozanam, La civilisation chrétienne chez les Francs, Par. 1819; Aug. Thierry, Récits des temps mérovingiens, Par. 1842; Pétigny, Études sur l'époque mérovingienne, Paris 1843.) [Seidl.]

Chloe, im N. T. Name einer christlichen Frau, durch deren Angehörige der hl. Paulus Nachricht über die in Corinth bestehende Spaltung erhielt (1 Cor. 1, 11).

Chlotilde (Chrotehilde, Chrotildis, Clothildis), die hl., Königin des Frankenlandes und Gemahlin Chlodwigs I., stammte aus dem Hause der Könige von Burgund. Der nach Alleinherrschaft strebende König Gundobald hatte seinen Bruder und Mitregenten Chilperich mit dem Schwerte hinrichten und dessen Gemahlin mit einem Stein am Halse ertränken lassen, jedoch ihrer zwei Töchter geschont. Die ältere, Chrona, nahm den Schleier der gottgeweihten Jungfrauen, die jüngere aber, Chrotehilde, genoß am Hofe Gundobalds ihre Erziehung. Da Chrotehilds Eltern sich zur katholischen Religion bekannt hatten und Gundobald, obwohl Arianer, dem katholischen Bekenntniß und den Katholiken nicht sehr abhold war, so durfte sie auch am neuen Hofe den Uebungen und der Lehre der katholischen Kirche treu bleiben. Während nun Chlodwigs Gesandte öfters am burgundischen Hofe in Angelegenheiten ihres Herrn zu thun hatten, fiel ihnen Chrotehilds Schönheit und kluges Benehmen auf; sie machten davon ihrem Herrn Meldung, und dieser begehrte und erhielt die Prinzessin von Gundobald zur Gemahlin (um 493). Nach spätern Nachrichten hat Chlodwigs Werbung um Chrotehild eine ganz romantische Färbung. Von dieser Seite her wird auch berichtet, Chrotehild habe, in ihr neues Vaterland reisend und an den Grenzen Burgunds angelangt, ihre fränkischen Begleiter gebeten, zur Rache für ihre von Gundobald getödteten Eltern im Umkreis von zwölf Meilen das burgundische Land zu verwüsten — allerdings, wenn Fredegar und Aimon eine wahre Thatsache berichten, nach rein christlichen Begriffen eine Unthat; allein damals galt selbst bei sonst eifrigen und würdigen Christen das alte germanische Gesetz der Blutrache noch häufig als etwas Erlaubtes und sogar als Pflicht. Mit Chlodwig vermählt, ruhte sie nicht eher, bis sie ihn für den katholischen Glauben gewonnen hatte: sie setzte ihm ohne Unterlaß mit Mahnungen und Gesprächen über die Religion zu; sie hörte nicht auf zu beten; sie suchte auch durch den Schmuck der Kirchen auf ihn Eindruck hervorzubringen, wie sie zu diesem Ende bei der Taufe ihres Sohnes Ingomar die Kirche mit schönen Tapeten behängen ließ; namentlich aber mußten die klugen und gottbegeisterten Antworten, womit sie Chlodwigs Einwürfen zu begegnen wußte, auf ihn heilsam einwirken. So antwortete sie ihm auf den Vorwurf, daß Ingomar, wäre er im Namen der Götter eingeweiht, statt getauft worden, wohl noch leben würde: „Ich sage dem allmächtigen Gott und Schöpfer aller Dinge Dank, daß er mich für würdig gehalten, die Frucht meines Leibes seinem himmlischen Reiche einzuverleiben, und da ich weiß, daß die im Taufgewande Abberufenen zur Anschauung Gottes gelangen, so ist mein Herz über den Tod Ingomars auch nicht betrübt." Als Chlodwig bereits dem katholischen Christenthum gewonnen war, stand sie ihm in seiner Thätigkeit für die Ausbreitung und Befestigung der Kirche aufmunternd und mitwirkend zur Seite: Chlodwig, erzählt ihr Biograph, fing nach der Taufe auf den Rath Chrotehilde's an, Götzentempel zu zerstören, Kirchen und Klöster zu bauen und zu dotiren, Arme, Wittwen und Waisen zu unterstützen; unter Anderm versprach Chlodwig vor seinem Zuge gegen die Westgoten auf ihr Zureden, nach erlangtem Sieg dem heiligen Apostel Petrus eine Basilika zu Paris zu erbauen, und hielt sein Versprechen. Nach Chlodwigs Tod erfüllte sie gewissenhaft alle Pflichten einer christlichen Wittwe. Sie zog nach Tours zur Grabstätte des hl. Martin und opferte da Gott in Keuschheit und Mildthätigkeit den Rest ihres Lebens; nur selten mehr erschien sie zu Paris. Sie erbaute Kirchen und Klöster, z. B. das St. Peter-Nonnenkloster zu Tours, in dem sie nach Einigen gestorben sein soll, die Nonnenklöster zu St. Georg zu Calais und zu Andely, wo im siebenten Jahrhundert viele Angelsächsinnen als Nonnen und Zöglinge lebten (Beda 3, 8), die Basilika des hl. Germanus zu Auxerre, und mit ihrem Sohn Chlotar das St. Peterskloster zu Rouen. Inzwischen hatte Gundobalds Sohn Sigismund den burgundischen Thron bestiegen und hatte, von seiner zweiten Gemahlin verleitet, seinen Sohn Sigerik aus erster Ehe tödten lassen. Chrotehild, welche die Rächung ihrer hingemordeten Eltern nicht bloß für erlaubt, sondern sogar für Pflicht hielt, forderte nun ihre Söhne bei der Liebe, womit sie dieselben großgezogen habe, auf, an Sigismund das Wiedervergeltungsrecht zu üben. So verlor Sigismund Leben, Thron und Reich. Allein aus dem burgundischen Krieg erwuchs auch für Chrotehilde großes Leid. Ihr Sohn Chlodomir wurde in der Schlacht getödtet und hinterließ drei noch unmündige Söhne. Chrotehild nahm ihre Enkel zur Erziehung zu sich, liebte sie sehr und wiegte sich im süßen Traume, sie einst auf

dem Throne ihres Vaters zu sehen. Aber Chlodwigs Söhne Childebert und Chlotar gönnten ihnen keinen Antheil am Reiche, bemächtigten sich ihrer mit List, sandten an Chrotehild einen Boten mit einer Scheere und einem entblößten Schwerte und ließen sie auffordern, zu erklären, ob sie ihre Enkel lebendig und geschoren oder todt zurückverlange. Da sie vor Entsetzen außer sich war und selbst nicht wußte, was sie that, entgegnete sie: „Sollen sie nicht auf den Thron gelangen, so will ich sie eher todt als geschoren sehen." Ohne die Königin zur Besinnung kommen zu lassen und Weiteres abzuwarten, eilte der Bote zu seinen Herren zurück und berichtete fälschlich, sie sei mit dem Vorhaben (ihrer Söhne) einverstanden. Unbarmherzig schlachtete jetzt Chlotar zwei der jungen Prinzen eigenhändig ab; der dritte, Chlodwald, wurde gerettet und weihte sich nachher dem Clericalstande (im J. 533). Damit war aber Chrotehildens Leidenskelch noch nicht erschöpft. Sie erlebte das herzzerreißende Schauspiel, daß ihre eben genannten Söhne gegeneinander zu Feld zogen (537); da betete und wachte sie am Grabe des hl. Martin, und Gott fügte es, daß ein schreckliches Unwetter und die daran sich knüpfende Erinnerung an den Tod sie vom Kampfe abbrachte. Schon früher hatte Chrotehild den Schmerz gehabt, zu erfahren, daß ihre gleichnamige Tochter Chrotehild, die an den westgotischen König Amalrich, einen rohen Arianer, verheiratet war, von diesem ihrer Religion wegen schwer mißhandelt wurde, indem er sie bei den Kirchengängen mit Koth und anderem Unrath bewarf und sogar blutig schlug. Jedoch wirft die Standhaftigkeit dieser eifrigen Tochter, die noch um 531 starb, ein neues Licht auf die würdige und eifrige Mutter, unter deren Pflege sie zu so großer Glaubenstreue herangereift war. Chrotehild, nachher gewöhnlich Chlotilde genannt, starb um 545 zu Tours als Heilige, nachdem sie in der Schule der Leiden und durch die Vereinigung mit dem göttlichen Willen geläutert, geistig geadelt und über alle Schwächen ihrer Zeit und ihrer persönlichen Anschauung erhoben worden war. Ihr Leichnam ward in großer Procession und unter Psalmengesang nach Paris gebracht und in der Apostelkirche an der Seite Chlodwigs begraben. Ihr Fest ist am 3. Juni. (Vgl. Greg. Tur. Hist. Franc. 2, 28—31. 43; 3, 10. 18. 28; Boll. Junii I, 292 sq.; Barbier, Clotilde de Bourgogne, Limoges 1863; Gay, Ste. Clotilde et les origines chrét. de la nation et monarchie franç., Paris 1867; Rouquette, Ste. Clotilde et son siècle, Paris 1867; Annal. de philos. chrét. 1862, VI, 449 ss.) [Schrödl.]

Chobar (כְּבָר, LXX Χοβάρ), im A. T. ein Fluß, an dessen Ufer Ezechiel die Herrlichkeit des Herrn sah. Da an diesem Fluß die jüdischen Deportirten angesiedelt waren (Ez. 1, 1) und als Stätte der Gefangenschaft ausdrücklich Babylonien angegeben ist (4 Kön. 24, 15. 16); da endlich der Chobar „im Lande der Chaldäer" fließt (Ez. 1, 3), so ist darüber nichts Anderes zu sagen, als daß darunter irgend ein Fluß oder Kanal in Babylonien zu verstehen ist. Irrig ist die früher oft begangene Verwechslung dieses Namens mit Habor (s. d. Art.). (Vgl. Nöldeke in Schenkels B. L. I, 508.) [Kaulen.]

Chodorlahomor (כְּדָרְלָעֹמֶר, LXX Χοδολλογομόρ), im A. T. ein König von Elam aus Abrahams Zeit, der zwölf Jahre lang Canaan unterworfen hielt. Nach assyrischen Inschriften gibt es mehrere elamitische Könige, deren Namen mit Kudur- (Chodor-) beginnen; ebenso wird in denselben Quellen eine edomitische Gottheit Lagamar genannt, deren Namen mit dem zweiten Theil des obigen Königsnamens identisch ist. Der Name ist also sicher historisch, ohne daß es gerechtfertigt wäre, den betr. König mit dem auf babylonischen Backsteinen genannten Elamiterkönig Kudurmabug zu identificiren. (Vgl. Smith in den Rec. of the Past III, 19; Schrader, Keilinschr. und A. T. 136.) [Kaulen.]

Choiseul du Plessis, Praslin Gilbert de, Bischof von Comminges und später von Tournay, stammte aus der sehr alten und angesehenen Familie der Grafen von Choiseul du Plessis und ward im J. 1613 geboren. Während sein Bruder Cäsar die militärische Laufbahn betrat, in der er sich großen Ruhm erwarb, wählte Gilbert frühzeitig den geistlichen Stand, machte seine Studien an der Sorbonne zu Paris und erhielt dort im J. 1640 den Doctortitel. Im J. 1644 zum Bischof von Comminges ernannt, zeigte er in der Verwaltung seines Bisthums großen Eifer. Durch häufige Visitationsreisen hob er die gesunkene Disciplin im Clerus und gründete auch zur Heranbildung desselben Collegien und ein Seminar; zur Zeit einer Hungersnoth spendete er den Armen reiche Hilfe, indem er selbst Geldanleihen machte, um ihnen beizustehen; bei Gelegenheit einer Seuche widmete er sich persönlich dem Dienste der Kranken mit großer Hingebung, so daß er selber, von der Krankheit angesteckt, in Lebensgefahr kam. Im J. 1671 wurde er zum Bischof von Tournay ernannt, und auch dort erwarb er sich den Ruf eines eifrigen Bischofs. Andererseits indeß zeigte Choiseul dem Jansenismus gegenüber eine zweideutige Haltung; er war den gallicanischen Grundsätzen auf's Entschiedenste zugethan und spielte im J. 1682 bei der Versammlung des Clerus eine bedeutende Rolle. Als im J. 1651 die große Mehrzahl der französischen Bischöfe sich an Innocenz X. gewandt hatte, um von ihm eine feierliche Entscheidung hinsichtlich der fünf Sätze des Jansenius zu erlangen, war Choiseul unter den elf Bischöfen, welche durch ein besonderes Schreiben den Papst ersuchten, über die Frage keine Erklärung abzugeben. Später betheiligte sich Choiseul mehrfach an den Unterhandlungen, durch welche man zu einem friedlichen Einvernehmen mit den Jansenisten zu gelangen dachte. Dieselben blieben ohne ein befriedigendes Resultat, aber es zeigte sich in ihnen, daß Choiseul, wenn er auch nicht gerade dem

Jansenismus anhing, doch mit der Partei eng verbunden war. Bei der Versammlung des Clerus vom Jahre 1682 war Choiseul, damals schon Bischof von Tournay, Mitglied der Commission, welche die vier berüchtigten Artikel zu entwerfen hatte, und es ward ihm Anfangs die Redaction derselben übertragen. Indeß ging er in seiner Polemik gegen die Rechte des apostolischen Stuhles denjenigen Gallicanern, welche eine gewisse Mäßigung zur Schau trugen, zu weit. Insbesondere bestritt er nicht nur die Unfehlbarkeit des Papstes, sondern auch die Indefectibilität der römischen Kirche, und wenngleich er hier in seinem Irrthum in consequenter Weise voranging, so wollte doch Bossuet mit den gemäßigteren Gallicanern jene Indefectibilität aufrecht erhalten wissen. Fenelon hat uns den Dialog aufbewahrt, in dem Choiseul Bossuet gegenüber seine Ansicht mit consequenter Härte vertheidigte, während Bossuet sich durch subtile Distinctionen bemühte, ihn für seine Lehre zu gewinnen, die, wenngleich irrig, doch milder war, aber auch nur durch inconsequente Halbheit gröbere Irrthümer vermied. Choiseul trat dann von der Redaction der Artikel zurück, und dieselbe ward Bossuet überlassen. — Auch als Schriftsteller war Gilbert von Choiseul thätig. Er schrieb gegen die Atheisten, Freigeister und Protestanten in drei Bänden die Mémoires touchant la religion, Paris 1681—1685, verfaßte eine Uebersetzung der Psalmen und kirchlichen Hymnen, die mehrmals aufgelegt wurde, und war seinem Bruder, dem Marschall Choiseul du Plessis, bei der Abfassung seiner interessanten Mémoires, was den Stil und die Anordnung anging, vielfach behilflich. Seiner vom Jansenismus beeinflußten Denkungsart ist es zuzuschreiben, daß er die französische Uebersetzung der in Köln erschienenen Monita salutaria B. Virginis Mariae ad cultores suos indiscretos approbirte. Da das Buch mit Recht angegriffen wurde, so sah sich Choiseul veranlaßt, seine Approbation zu rechtfertigen, und er that es im J. 1674 in einem Pastoralschreiben, in welchem er die Gläubigen über die Marienverehrung unterrichtete. Die Monita enthielten indeß manches Unrichtige und wurden im selben Jahre mit dem Zusatz donec corrigantur auf den Index gesetzt. — Choiseul starb zu Paris am 31. December 1689 im Alter von 76 Jahren. (Vgl. Rapin, Mémoires; Gérin, L'Assemblée de 1682; Biographie générale X, 353.) [Jungmann.]

Choiseul, Stephan Franz, Herzog von, Graf von Stainville, Staatsminister unter Ludwig XV., war einer der Männer, welche im 18. Jahrhundert der ungläubigen Aufklärung und der Sittenlosigkeit bedeutenden Vorschub leisteten und so die französische Revolution vorbereiteten; auch bei der Vernichtung des Jesuitenordens spielte er eine hervorragende Rolle. Er stammte aus der alten, aber wenig begüterten lotharingischen Familie von Stainville und wurde am 19. Juni 1719 geboren. Frühzeitig trat er in's Heer ein, und da er sich im österreichischen Erbfolgekrieg auszeichnete, so stieg er bald bis zum Generallieutenant auf. Von Ehrgeiz getrieben, reich ausgestattet mit Talent und körperlichen Vorzügen, suchte er sich durch Verbindungen mit den angesehensten Hofdamen eine glänzende Laufbahn zu bereiten; er vermählte sich mit der Gräfin Gontaut aus einem der ersten Häuser Frankreichs und wußte die Gunst der Marquise Pompadour zu erlangen. Auf ihren Rath verließ er die Armee und trat in die diplomatische Carrière; er erhielt dann 1753 den Gesandtschaftsposten zu Rom und 1757 den zu Wien. Bald darauf aber ward er zurückberufen und dem Minister der auswärtigen Angelegenheiten, dem Abbé Bernis, beigegeben. Bernis hatte in Kurzem die Gunst Ludwigs XV. verloren, und nun wurde im August des Jahres 1758 Stainville zum Herzog von Choiseul, Staatssecretär und Minister der auswärtigen Angelegenheiten ernannt. Bald erlangte er im Ministerium und auf die Leitung der Staatsangelegenheiten einen überwiegenden Einfluß, theils seiner Talente wegen, theils weil er in der Gunst der Pompadour sich zu erhalten wußte. In dieser Hinsicht leisteten ihm seine Gemahlin und seine Schwester, die Herzogin von Gramont, welche der Marquise fortwährend den Hof machten, vorzügliche Dienste. Nach dem Tode der Pompadour herrschte er dann durch seinen persönlichen Einfluß in unumschränkter Weise.

Das Ministerium Choiseul war der Religion und der Kirche verderblich, und wenn dieser Minister gleich in einigen Stücken die materiellen Interessen Frankreichs zu heben schien, so trug er doch gerade dadurch, daß er dem moralischen und religiösen Verfall Vorschub leistete, zum Ruin des Landes Vieles bei. Ein Freigeist, frivol in seinem Handel und Wandel, stand Choiseul mit den ungläubigen Philosophen in engem Bunde; er war ihr Gönner und Beschützer, und jene schmeichelten dafür seiner Eitelkeit und seinem Ehrgeiz, indem sie ihn und seine Verwaltung hoch erhoben. So wurden unter seinem Ministerium die verderblichsten Schriften der Encyklopädisten und anderer gottloser Schriftsteller in Frankreich verbreitet und die Angriffe auf Religion und Sitte gefördert; die Schritte, welche die Bischöfe zur Vertheidigung der Religion thaten, scheiterten an der heuchlerischen, macchiavellistischen Politik des Ministers. Als z. B. Laharpe's „Melanie" in Frankreich nicht zum Druck zugelassen wurde, wandte sich der Verfasser an Choiseul, den Protector der Philosophen. Dieser gab ihm zur Antwort: „Ihre Gesinnungen sind so sehr die meinigen, daß ich Sie um die Erlaubniß bitte, Ihr Verleger werden zu dürfen; auf Abschlag unseres Handels werde ich Ihnen gleich tausend Thaler zusenden." Das Buch ward dann zu Paris selber gedruckt, wobei man nur die Vorsicht brauchte, einen auswärtigen Druckort auf dem Titel anzugeben. — Gegen den tugendhaften Dauphin, der sich vergeblich bemühte, einigen

Einfluß zu erlangen und der immer mehr um sich greifenden Irrreligion und Corruption Einhalt zu thun, hegte Choiseul die bitterste Abneigung. Bekannt sind die anmaßenden Worte, die er ihm einst schrieb: „er könne das Unglück haben, sein Unterthan zu werden, doch nie werde er sein Diener sein". Frühzeitig siechte der Dauphin hin, und auf Choiseul fiel der Verdacht, seinen Tod durch Gift herbeigeführt zu haben; zu Wien sprach der spätere Kaiser Joseph II. selber, wie der Abbé Georgel in seinen Denkwürdigkeiten berichtet (Mém. I, 87), diesen Verdacht aus. Doch möchte man wohl zu weit gehen, wenn man Choiseul ein solches Verbrechen aufbürden wollte.

Einen hervorragenden Antheil hatte nach den Berichten der Zeitgenossen Choiseul auch an der Unterdrückung der Jesuiten in Frankreich und Spanien, sowie an der bald darauf erfolgten Aufhebung des Ordens. Theiner hat zwar in seiner Geschichte Clemens' XIV. Choiseul zu rehabilitiren gesucht und auch den Einfluß der Marquise Pompadour auf den Sturz der Jesuiten in Abrede gestellt; indeß sind seine Beweise den Ausführungen anderer Schriftsteller gegenüber nicht stichhaltig. Besonders haben die Berichte des Abbé Georgel keine Widerlegung gefunden. Die Marquise Pompadour war von Haß und Rachsucht gegen die Jesuiten erfüllt, weil sie als Beichtväter ihr sich nicht willfährig gezeigt, sondern ihre Entfernung vom Hofe als Bedingung für die Zulassung zu den Sacramenten verlangt hatten. Choiseul stand der königlichen Maitresse zur Seite, ja er war die Seele des Bundes, den die Freidenker, die Jansenisten und das Parlament zum Sturze der Gesellschaft Jesu geschlossen hatten; er ermuthigte die Parlamente, in ihren Angriffen gegen die Jesuiten vorzugehen, und dirigirte in versteckter Weise die Manöver zum Sturz des Ordens, dem der König an und für sich durchaus nicht abgeneigt war. Als Grund seiner Abneigung gegen die Jesuiten gab Choiseul selber Folgendes an. Als er Gesandter in Rom gewesen sei und einst in Gegenwart des Generals der Gesellschaft sich dahin ausgesprochen habe, daß er persönlich dem Orden durchaus wohlwolle, habe jener ihm mehrere Aeußerungen vorgehalten, die er zu Paris gegen die Gesellschaft schon gethan habe. „Wir wissen Alles," habe ihm dann der General gesagt, „wir kennen unsere Freunde und Feinde, und wir haben die geeigneten Mittel, zu erfahren, was wir in unserem Interesse zu erfahren wünschen." Er habe sich dann auch später überzeugt, wie gefährlich eine Gesellschaft sei, die in die Geheimnisse der Cabinete und der Familien eindringe, und wie wichtig es für den Staat sei, sie zu unterdrücken. Diese Anecdote ist wohl ganz von dem macchiavellistischen Minister ersonnen, denn eine derartige Aeußerung würde der verständige General der Gesellschaft Jesu, Mutius Vitelleschi, sicher nicht dem französischen Gesandten gegenüber gethan haben; vielleicht hat aber auch Choiseul eine unbedeutende Aeußerung des Generals ganz übertrieben und verdreht. Jedenfalls hatte, wie gesagt, der Minister andere Gründe für seinen Haß gegen die Jesuiten; als Freigeist und Anhänger der Philosophen, sowie im Interesse der Pompadour arbeitete er an ihrem Sturze. Bei einem besonderen Vorfall ward sein Haß und seine Rachsucht noch gesteigert. Durch Vermittlung des Dauphin wurde dem König eine von P. Neuville verfaßte Denkschrift zugestellt, in welcher die Gesellschaft Jesu vertheidigt und die boshaften Intriguen des Ministers bloßgelegt waren. Die Denkschrift hatte auf Ludwig XV. Eindruck gemacht, allein es gelang Choiseul und der Pompadour, bei dem schwachen Könige wieder zu bewirken, daß er die Schrift in's Feuer warf und ihr weiter keine Folge gab. Mit neuem Eifer arbeitete nun der Minister an dem Sturze der Gesellschaft, und im November 1764 gelang es ihm, das Edict zu ihrer Unterdrückung in Frankreich zu erlangen. Er strebte dann im Bunde mit Pombal darnach, auch den König von Spanien zur Unterdrückung des Ordens zu bewegen, und durch die gehässigsten Intriguen und die verwerflichsten Mittel erreichte er auch hier seinen Zweck. Darauf suchte er mit den andern bourbonischen Höfen durch den auf den apostolischen Stuhl ausgeübten Druck die Aufhebung der Gesellschaft Jesu zu erzwingen, war durch den Cardinal Bernis bei der Wahl des Nachfolgers Clemens' XIII. thätig und bedrängte dann Clemens XIV., um von ihm das Aufhebungsbreve zu erlangen.

Indeß im J. 1770 fiel Choiseul selber in Ungnade. In hochmüthigem Vertrauen auf seine feste Stellung hatte er sich nicht herabgelassen, der neuen Maitresse Ludwigs XV., der Gräfin Dubarry, sich anzuschließen, und seine Anhänger hatten dieselbe mehrfach verletzt. Wohl mochte er glauben, seine Stellung und sein Einfluß seien so groß, daß er mit dem Weibe, welches er nicht aus sittlichen Gründen, sondern wegen ihrer niedern Herkunft verachtete, es aufnehmen könne. Indeß gelang es der Gräfin, den mächtigen Minister zu stürzen. Am 24. December 1770 erhielt Choiseul seine Entlassung und wurde auf sein Schloß Chanteloup verwiesen. Dort lebte er unter großem Aufwande bis zum Tode Ludwigs XV. Dann konnte er nach Paris zurückkehren; es gelang ihm aber nicht, wieder eine Stelle in der Verwaltung des Staats zu erhalten. Maßlose Ausschweifungen, denen er ungeachtet seines Alters sich hingab, führten ihn bald dem Grabe zu. Er starb, wie er gelebt hatte, als ungläubiger Freigeist am 8. Mai 1785; in seinem Testament hatte er verordnet, auf dem Kirchhof zu Chanteloup unter einer Pappel begraben zu werden. Choiseuls Gemahlin opferte ihr Vermögen, um die großen Schulden zu tilgen, die er durch seinen verschwenderischen Aufwand gemacht hatte. Sie zog sich dann, da sie kinderlos war, mit einer einzigen Dienerin in ein armes Kloster in Paris zurück, wo sie noch lange genug lebte,

um das Unheil der Revolution zu sehen, die herbeizuführen ihr Gemahl nicht wenig beigetragen hatte. — Die Memoiren Choiseuls edirte J. L. G. Soulavie (Mém. de M. le duc de Choiseul, écrits par lui même, 2 vols., Chanteloup et Paris 1790). (Vgl. Abbé Georgel, Mémoires ... depuis 1760 jusqu'en 1810, Paris 1818, I; Theiner, Hist. du Pontif. de Clément XIV, Paris 1853; Champrobert, Notice hist. et crit. sur le duc de Choiseul, Nevers 1836; Schlözer, Choiseul und seine Zeit, Berlin 1848.) [Jungmann.]

Choniates, s. Akominatos.

Chor, 1. derjenige Theil des Kirchengebäudes, in welchem der Hochaltar aufgestellt ist und die Plätze für den Clerus sich befinden. Da den Laien der Eintritt in diesen Raum während der gottesdienstlichen Functionen versagt ist (Constit. Apost. 2, 57; c. 1, X de vita et hon. 3, 1), so wird der Chor gegen das Schiff der Kirche zu durch Schranken (Cancelli, Lettner) abgeschlossen.

2. Von diesem Orte, an welchem das Breviergebet feierlich gehalten zu werden pflegt, heißt auch die betr. Andacht selbst Chor (Chordienst, Chorgebet). Etwas anders lautete freilich die Erklärung dieses Ausdruckes nach Isidor von Sevilla: Chorus, quod initio in modum coronae circa aras starent et ita psallerent (Etymol. 6, 19), wonach die Benennung des Ortes von dem, was daselbst geschah, herkäme. Schon der Ausdruck „Chor" deutet auf den historischen Ursprung, wie auf den eigentlichen Charakter des Officium divinum hin, daß es nämlich von den ersten Jahrhunderten an in der ganzen Kirche (Thomassin, Vet. et nov. eccles. discipl. I, 2, 71—88; Goar, Eucholog. 30) feierliche und öffentliche Gebetsübung des gesammten Clerus gewesen, dem, so weit es thunlich war, sogar die Laien anwohnten. Der eigentliche Charakter des Officium divinum ist durch die Benennung „Chor" insofern bezeichnet, als dasselbe seiner ganzen Einrichtung, seinem ganzen organischen Baue nach für eine gegliederte Gesammtheit (man denke nur an die Antiphonen und Responsorien) berechnet ist (vgl. d. Art. Brevier). Zur Abhaltung des feierlichen Chorgebetes sind, wie früher (II, 1287) bemerkt wurde, die Canoniker der Dom- und Collegiatstifte, sowie die Professen der meisten Orden verpflichtet. In den Domcapiteln bestellt der Bischof mit Zustimmung des Capitels einen Magister chori oder Cerimonienmeister (auch primicerius genannt). Den ersten Sitz nimmt der Hebdomadar ein; dann folgen die Canoniker, ihrer Würde nach mehr oder weniger vom Bischof entfernt. Die Zeit zum Anfange des Officiums muß genau bestimmt sein und durch Glockenzeichen angezeigt werden. Der in der höchsten Würde Stehende hat mit dem Pater noster zu beginnen und jedenfalls die Worte: Dies et actus etc., Adjutorium nostrum etc., Dominus nos benedicat etc., Noctem quietam etc., Benedicat et custodiat etc., Dominus det nobis suam pacem etc. zu sagen. Am Altar müssen zu jeder Hora wenigstens zwei Kerzen brennen. Das Officium duplex wie das des Sonntags soll mit Gesang recitirt werden; von den Psalmen jedoch brauchen bloß die zu den Laudes gesungen zu werden. Der Cantor hat die Lectionen, Antiphonen und Prophezeiungen zu vertheilen. Im Allgemeinen hat sich der ganze Chor der größtmöglichen Gleichförmigkeit im Sitzen, Stehen, Knieen u. s. w. zu befleißigen (Gavantus, Thesaur. sacror. rituum, cum observat. et annotat. Merati II, Aug. Vind. 1863, 1—9).

3. Festum chori heißt im Gegensatze zu Festum fori jedes Kirchenfest, welches mit feierlichem Gottesdienste in Messe und Chorgebet gefeiert wird, ohne daß für die Gläubigen die Pflicht besteht, an diesem Tage dem Gottesdienste beizuwohnen und sich der knechtlichen Arbeiten zu enthalten. [Mast.]

Choral (Cantus choralis, Gregorianus oder Romanus, später im Gegensatze zum Cantus figuralis und mensurabilis auch Cantus firmus oder planus) heißt der officielle liturgische Kirchengesang, wie derselbe sich in den ersten Zeiten des Christenthums entwickelt hat, vom hl. Gregor dem Großen für die lateinische Kirche systematisch festgestellt worden und noch jetzt nach seinen Grundformen in derselben üblich ist. Keinem Zweifel kann es unterliegen, daß die ersten Christen Gott dem Herrn auch im Gesange dienten. Von den Aposteln werden sie wenigstens wiederholt dazu aufgefordert. „Seid voll des heiligen Geistes," sagt der hl. Paulus, „redend mit einander in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern, singend und jubilirend dem Herrn in euren Herzen" (Eph. 5, 18 f.; vgl. Col. 3, 16. Jac. 5, 13. 1 Cor. 14, 15 f.). Unter den Hymnen, welche der Apostel hier nennt, sind die Cantica (s. d. Art.) des A. und N. T. zu verstehen (Durantus, De rit. 3, 16); die Lieder (ᾠδαὶ πνευματικαί) aber waren neue Dichtungen, aus heiliger Begeisterung hervorgegangen. Im Gegensatz zu den biblischen Cantiken erhielten diese Oden später den Namen Hymnen (s. d. Art.). Die Art und Weise des christlichen Psalmengesanges war ursprünglich die eines einfachen Recitativgesanges mit mäßiger Modulation der Stimme (Isid. De eccl. off. 1, 7). Als im Laufe der Zeit das Christenthum unter den Völkern griechischer Cultur sich immer weiter ausbreitete, nahm man das ausgebildete Musiksystem der Griechen zu Hilfe, um nach den Gesetzen desselben die Gesänge festzustellen und Neues hinzuzufügen. Der Gesang wurde von den hierzu bestimmten Sängern vorgetragen; das Volk fiel bisweilen in den Vortrag ein mit Gloria Patri, Amen, Alleluja (Responsoriengesang; vgl. Eus. H. E. 2, 17; Stein, Kirchengesang im apostolischen Zeitalter, Cäcilienkalender 1878). Später entwickelte sich der antiphonische Gesang, bei welchem zwei Chöre im Singen alternirten. Zum Anfange des vierten Jahrhunderts wurde in Alexandrien dem Volke eine eigentliche Anleitung gegeben, Psalmen und

Hymnen antiphonisch zu singen (Aug. Confess. 9, 7; Isid. De eccl. off. 1, 7). Der hl. Ambrosius führte diese Gesangsweise in Mailand ein; der hl. Augustinus brachte sie nach Afrika; unter Papst Cölestin I. (gest. 432) kam sie auch in Rom in Anwendung. Gleichzeitig mit der Einführung des Wechselgesanges gestaltete der hl. Ambrosius auch den musikalischen Inhalt aus. Er entnahm nämlich dem diatonischen System der Griechen vier Tonreihen (die Octavengattungen d — d, e — e, f — f, g — g) und fixirte nach ihnen den Gesang unter Anwendung der Gesetze der sprachlichen Metrik mit reichen Modulationen und im Umfange einer Tredecime, aufwärts bis zur großen Non der Finalnote, abwärts bis zur Unterquinte derselben (s. d. Art. Ambrosianischer Gesang). Auf diesem vom hl. Ambrosius gelegten Fundament vollendete sich nun durch den hl. Gregorius d. Gr. der Bau des liturgischen Gesanges (Cantus choralis), der bis auf den heutigen Tag in der lateinischen Kirche besteht.

Da die von Ambrosius angenommenen vier Tonreihen einen allzugroßen Umfang hatten, zerlegte der hl. Gregor eine jede derselben in eine authentische (ursprüngliche) und plagale (abgeleitete). Hierdurch entstand nun ein System von acht Kirchentönen:

I. (erster authentischer Ton) **d** e f g a h c **d** (dorisch).
II. (erster plagaler) a h c **d** e f g a (hypodorisch).
III. (zweiter authentischer) **e** f g a h c d **e** (phrygisch).
IV. (zweiter plagaler) h c d **e** f g a h (hypophrygisch).
V. (dritter authentischer) **f** g a h c d e **f** (lydisch).
VI. (dritter plagaler) c d e **f** g a h c (hypolydisch).
VII. (vierter authentischer) **g** a h c d e f **g** (mixolydisch).
VIII. (vierter plagaler) d e f **g** a h c d (hypomixolydisch).

Die griechischen Benennungen rühren nicht vom hl. Gregor selbst her, sondern entstanden erst später. Sie finden sich mit Ausnahme der letzteren zuerst bei Notker Balbulus und Hucbald im neunten Jahrhundert. Wie aus dem Schema ersichtlich ist, hat jede plagale Tonreihe denselben Grundton wie die ihr entsprechende authentische. Der Unterschied zwischen beiden liegt nur in dem verschiedenen Aufbau der Melodie. In der authentischen Tonreihe ist der Grundton der Ausgangspunkt der Melodie, in der plagalen der Angelpunkt derselben. In der ersteren bildet sich die Melodie vom Grundton ausgehend und steigend bis zu dessen Octav; in der letzteren steigt die Melodie eine Quart unter den Grundton hinab und eine Quint über denselben hinaus. Daneben gibt es im Chorale auch Melodien, welche weder den Charakter einer authentischen noch einer plagalen Tonart an sich tragen: so die Toni mixti, welche ihren gesetzlichen Umfang um mehr als einen Ton überschreiten und vorübergehend das Gebiet eines anderen Tones berühren; sodann die Toni commixti, welche in einen andern Ton vollständig übergehen; schließlich die Toni neutrales, welche nicht über die Sext ihres Grundtones steigen und nicht unter die Terz desselben fallen.

Bei der Untersuchung, welcher Tonart eine Melodie angehöre, sind folgende Stücke zu beachten. 1. Der Ambitus oder Umfang derselben. Dieser beträgt bei jedem Ton eine Octav. Doch ist zu bemerken, daß dem ersten und siebenten Ton ein ganzer Ton nach unten, dem zweiten und vierten ein halber Ton nach oben, dem dritten eine große Unterterz, dem fünften ein halber Ton nach unten, dem sechsten und siebenten ein ganzer Ton nach oben hinzugefügt werden konnte. 2. Die Repercussion (Wiederschlag), d. h. das am häufigsten vorkommende charakteristische Intervall einer Tonart. Bei den authentischen Tönen ist es die Quint, bei den plagalen die Terz des Grundtones. Eine Ausnahme bilden der dritte Ton, der die Sext, und der achte, der die Quart des Grundtones als Repercussion hat. 3. Die Tropen, gewisse melodische Formeln und Gänge, die bei jedem Kirchenton stereotyp geworden sind. 4. Die Anfangs- und die Schlußnote. Ist einer Choralmelodie ein b vorgezeichnet, so zähle man, um den ursprünglichen Kirchenton herauszufinden, vom Grundtone aus eine Quint höher oder eine Quart tiefer.

Im 16. Jahrhunderte fügte der gelehrte Glarean (Heinrich Loritus) den acht gregorianischen Kirchentönen vier neue hinzu, indem er die plagalen Töne auf a und c (den zweiten und sechsten Ton) aus ihrer abhängigen Stellung, in der sie als Plagaltöne zu den authentischen Tönen auf d und f (ersten und fünften Ton) standen, löste und sie als selbständige Tonreihen hinstellte (Dodecachordon, Basil. 1547). Damit erneuerte er die altgriechische Eintheilung der Scala nach zwölf verschiedenen Octavengattungen und nahm auch die von Notker und Hucbald (Gerbert, Scriptores eccl. de musica sacra, St. Blasii 1784, I, 98. 128) bereits angewandten, später aber wieder in Vergessenheit gerathenen griechischen Benennungen wieder auf. Die neu hinzugekommenen Tonarten heißen:

IX. (authentisch) **a** h c d e f g **a** (äolisch).
X. (plagal) e f g **a** h c d e (hypoäolisch).
XI. (authentisch) **c** d e f g a h **c** (jonisch).
XII. (plagal) g a h **c** d e f g (hypojonisch).

Seinem Inhalte nach theilt man den Choral in den Accentus und Concentus ein. Accentus ist die Art und Weise des nach grammatikalischen Distinctionen eingerichteten kirchlichen Leservortrags (modus legendi choraliter). Dieser nähert sich mehr der Declamation als dem Gesange, weil die Stimme sich auf demselben Tone hält und nur bei gewissen Textabschnitten, entsprechend der Interpunction, kleine Flexionen (Accentus ecclesiastici) macht. Mit Einschluß des Accentus immutabilis, der keine Verände-

rung herbeiführt, zählt man ihrer sieben: medius, gravis, acutus, moderatus, interrogativus und finalis. Ihre Flexionsformen sind aber nicht jedesmal die gleichen, sondern richten sich nach dem zur Darstellung kommenden Texte (Oration, Epistel, Evangelium u. s. w.). Rituell besonders wichtige Texte (Lamentationen, Passion in der Charwoche) haben ihre besonderen Accente. Zum Accentus gehören ferner noch die beiden Gesangsweisen der Präfation (solemnis und ferialis) und des Pater noster, sehr einfache, aber erhabene Gesänge voll majestätischer Würde und Schönheit. Das Herrlichste in dieser Art ist aber das Exultet jam angelica turba vom Charsamstage mit seinen feierlichen Intonationen und schwungvollen Melismen. Während die zum Accentus gehörenden Gesänge von Einer Person vorgetragen werden, umfaßt der Concentus die Gesänge des Volkes oder des das Volk vertretenden Sängerchores. Hierher gehören zunächst die Psalmen mit ihren Antiphonen, welche, abgesehen vom Tonus peregrinus beim Psalm In exitu Israel, ihre Melodien nach den acht Kirchentönen wechseln. Bei jedem Psalmenton wird unterschieden die Intonatio (der Anfang), die Mediatio (Mitte), welche gewöhnlich durch den Asteriscus * gekennzeichnet ist, und die Terminatio (Schluß) mit den verschiedenen Schlußformeln, Differenzen genannt, welch letztere dazu dienen, zu der dem Psalm folgenden oder voraufgehenden Antiphon einen passenden Uebergang zu bilden. Die neutestamentlichen Cantiken haben eine besonders feierliche Intonation, welche durch alle Verse sich hindurchzieht. Hieran schließen sich die den Psalmentönen nachgebildeten Gesänge, wie z. B. das Te Deum. Außerdem gehören noch zum Concentus die sämmtlichen Chorgesänge bei der heiligen Messe (Introitus, Kyrie, Gloria in excelsis, Graduale, Alleluja, Prose, Sequenz und Tractus, Credo, Offertorium, Sanctus, Agnus Dei und Communio), dann die großen Antiphonen (Alma Redemptoris mater, Ave regina, Regina coeli und Salve Regina) und die kleineren, die Litaneien, Responsorien und die kirchlichen Hymnen.

So viel über die Theorie des Chorals. Was dessen weitere geschichtliche Entwicklung angeht, so bestand die Reform des hl. Gregor nicht in einem Umsturze des Alten, sondern in einer Erweiterung und Verbesserung desselben. Er sammelte die in verschiedenen Kirchen gebräuchlichen Gesänge, verbesserte, wenn es nöthig war, Inhalt und Form, entkleidete sie der sprachlichen Metrik und setzte an deren Stelle den freien musikalischen Rhythmus, wobei der Vortrag der Textworte sich nach den Regeln richtete, welche noch heute beim Lesen des Lateins beobachtet werden. Den so verbesserten Gesängen fügte er neue nach eigener Composition bei. Alle wurden in einem Antiphonarium, dem Cento, gesammelt. Zur Eintragung diente die sog. Neumenschrift (νεῦμα, Wink), später Nota Romana genannt. Die Neumen, die ihrer Form nach aus den Sprachaccenten entstanden, sind eigenthümlich geformte Striche, Punkte und Häkchen, welche über den Textworten die Zeichnung der Melodie dem Auge darstellten. Einzelne repräsentirten Einen Ton, andere ganze Tongruppen; auch zeigen sie die Quantität, sowie das Steigen und Fallen des Tones, nicht aber die genaue Entfernung der Intervalle an. Den Codex des Antiphonariums ließ der Papst am Hauptaltare der Peterskirche mit einer Kette befestigen, damit spätere Fehler in Choralbüchern nach dem Originale verbessert werden könnten. Die Folgezeit erblickte in diesem Werke etwas Göttliches. Franco von Köln sagt, der heilige Geist habe den Papst inspirirt; Elias von Salomon meint, der Choral sei durch gemeinsame Bemühungen der heiligen Engel, der Propheten und des hl. Gregor zu Stande gekommen (vgl. auch Gerbert, De cantu et musica sacra, St. Blasii 1774, II, 2). Unter den Nachfolgern Gregors war es Papst Vitalian (657—672), der eine zweite Verbesserung der kirchlichen Singweisen in's Werk setzte; daher der Name Vitaliani zur Bezeichnung einer besonderen Kategorie von Sängern, welche, wie v. Thimus sagt (Harmonikale Symbolik I, 262), darauf hindeutet, daß nicht etwa nur eine neue Correctur der liturgischen Melodien, sondern auch eine besondere kunstvolle Weise des Vortrags Gegenstand der durch Vitalian erneuerten Verbesserungen und Vervollkommnungen gewesen sein müsse. Papst Leo II. (682—683) führte den Gesang der Hymnen und Psalmen auf einen besseren Vortrag zurück, weil die Sänger denselben verändert hatten. Von Gregor V. (gest. 999) wird berichtet, daß er eine Weise des Gesanges eingeführt habe, die den besonderen Beinamen der „musikalische" Gesang erhielt (Thimus a. a. O.).

Wegen des Vorranges, den die römische Kirche vor den andern Kirchen behauptete, und in Folge der Bemühungen der Päpste verbreitete sich der Gregorianische Gesang über das ganze Abendland. In der von Gregor errichteten Singschule war eine Reihe von Päpsten erzogen worden; andere Zöglinge dieses Instituts gingen nach England, Frankreich und Deutschland. In England wurden die Bemühungen der Missionare bald mit Erfolg gekrönt, denn bereits im siebenten Jahrhundert blühte dort der Gregorianische Gesang. Auch im Frankenreiche wurde unter Pipin der römische Gesang eingeführt. Papst Paul I. schickte als Lehrmeister den zweiten Vorsteher der römischen Singschule, Simeon mit Namen, nach Gallien. Im eigentlichen Deutschland gründete der hl. Bonifatius Musikschulen zu Fulda, Eichstätt, Büraburg und Würzburg. Ganz besonders zeichneten sich die Klosterschulen von St. Gallen und Reichenau durch ihre Thätigkeit in der Pflege und Verbreitung des gregorianischen Gesanges aus. In Karl dem Großen, der selbst in der Musik erfahren war, erstand der römischen Liturgie und dem römischen Gesange ein mächtiger Patron. Da er befürchtete, es könne aus der

Verschiedenheit des Ritus und des Gesanges für die Einheit des Glaubens eine Gefahr erwachsen, drang er in seinen Capitularien und bei den Synoden auf Einführung der römischen Liturgie und des römischen Gesanges. Nicht bloß in Gallien setzte er die von seinem Vater angestrebte Einigung durch, sondern auch in Italien, wo man sich noch vielfach sträubte. Nur Mailand vertheidigte seine Liturgie mit einer Energie, daß schließlich Papst und Kaiser nachgeben mußten. Um die so nothwendige Einheit im Gesange möglichst schnell herzustellen, schickte Karl fränkische Geistliche nach Rom, die dort im Gesange unterrichtet wurden; auch bat er sich zu verschiedenen Malen Singlehrer vom Papste aus, welche in Metz und Soissons Musikschulen gründen mußten. Es war im J. 790, als der Papst Hadrian I. wiederum zwei Sänger, Petrus und Romanus, mit authentischen Abschriften des gregorianischen Antiphonars auf Verlangen des Kaisers über die Alpen sandte. Petrus traf an seinem Bestimmungsorte Metz ein; Romanus aber, der erkrankt im Kloster St. Gallen zurückgeblieben war, gründete dort eine berühmte Sängerschule.

Aber trotz der verschiedenen Versuche, die Einheit in der Gesangsweise stets aufrecht zu erhalten, brachten sowohl die Unbestimmtheit der Neumenschrift an sich, als auch die Nachlässigkeiten der Copisten mannigfache Verwirrung. Noch im elften Jahrhundert klagt der Musikschriftsteller Johannes (Gerbert, Script. II, 258 sq.), daß jeder Sänger nach Belieben singe, und nicht drei in Einem Gesange übereinstimmen. Die Buchstaben, welche Romanus in der Schule zu St. Gallen den Neumen beifügte, um Tonhöhe, Bewegung und Vortrag näher zu bezeichnen, konnten ebenso wenig als die schwerfällige Buchstaben- und Linienmethode des Benedictiners Hucbald (s. d. Art.) Abhülfe schaffen. Eine entschiedene Verbesserung entstand erst, als man um die Mitte des zehnten Jahrhunderts anfing, eine rothe Hilfslinie (F) zu ziehen und über und unter sie die Noten setzte. Später fügte man eine zweite, gelbe Linie (C) bei. Guido von Arezzo (s. d. Art.) füllte den Zwischenraum mit zwei weiteren Linien aus und führte eine ganz bestimmte Notation ein, indem er die Neumen in das Vier-Liniensystem, d. h. auf die Linien und in die Zwischenräume, eintrug. Aus dieser Notenschrift Guido's entwickelten sich die sog. deutschen Choralnoten (dem Aussehen nach wie Nägel, z. B. im Kölnischen Meßbuche), welche später durch die in der Mensuralmusik übliche franconische Notenschrift (Nota quadrata), wie wir sie heute noch in unsern Chorbüchern haben, verdrängt wurde.

Ein anderer Grund für die Verschiedenheit der Gesangsweise lag in der allmäligen Erweiterung und Bereicherung des Chorales. Je mehr Glanz und Pracht die Kirche in ihrem Cultus entfaltete, desto glänzender und reichhaltiger wurde auch ihr Gesang. In den Antiphonarien der früheren Zeiten finden wir sowohl syllabische Gesänge, d. h. solche, welche für jede Textsilbe nur eine Note haben, als auch solche mit melismatischen Verzierungen auf einer Silbe, wie z. B. im Kyrie, Alleluja u. s. w. Mit besonderer Vorliebe wurde die letzte Silbe des dem Graduale sich anschließenden Allelujas dazu benutzt, den begeisterten Aufschwung des Herzens, den man in Worten nicht auszudrücken vermochte, in Tönen ausklingen zu lassen. Diese langgezogenen melismatischen Ausschmückungen nannte man Jubilationen oder Pneumen (von πνεῦμα, Athem, den sie allerdings sehr in Anspruch nahmen) oder auch fälschlich Neumen. Um diese Jubilationen besser im Gedächtnisse behalten zu können, legte man ihnen einen Text unter und zwar in der Weise, daß auf jede Note eine Textsilbe kam. Weil diesen Texten die metrische Form fehlte, hießen sie Prosen, und weil sie auf das Alleluja des Graduale folgten, Sequenzen. Notker Balbulus (s. d. Art.), der berühmte Mönch im Kloster St. Gallen, schuf eine ganze Anzahl solcher Gesänge, welche von Papst Nicolaus I. (858—867) für den kirchlichen Gebrauch approbirt wurden. In ähnlicher Weise bereicherte man an hohen Festtagen zur Erhöhung der Feierlichkeit den Introitus, das Kyrie, Gloria, die Epistel, das Credo u. s. w. mit allerlei Einschiebseln in Prosa oder Versen. Diese waren sowohl in der lateinischen wie auch in der Volkssprache verfaßt. Das Kyrie in festis B. M. V. z. B. lautete: Kyrie virginitatis amator, inclyte pater et creator Mariae eleyson. Ein Gloria beginnt folgendermaßen: Gloria in excelsis Deo, quem cives coelestes sanctum clamantes laude frequentant, et in terra pax u. s. w. (Essai sur la Tradition du Chant ecclésiastique, Toul. 1867). Diese verschiedenartigen melodischen und textlichen Interpolationen hatten zur Folge, daß die Choralbücher vielfach nicht mehr übereinstimmten. Um diese Ungleichheit zu beseitigen, ließ Harding, Abt von Cisteaux, von Metz eine Copie des Antiphonars kommen, welches einst der Sänger Petrus im Auftrage des Papstes Hadrian dorthin gebracht hatte; sodann lud er den hl. Bernhard und die besten Sänger der Cistercienserklöster ein, die Chorbücher ihrer Abteien mit dem genannten Manuscripte zu vergleichen und darnach zu corrigiren. Der hl. Bernhard und die übrigen Sänger waren erstaunt, als sie in dem Metzer Manuscripte eine ungemein große Anzahl melismatischer Verzierungen über je einer Textsilbe vorfanden, und konnten die Ueberzeugung nicht gewinnen, daß dieß der vom hl. Gregor überlieferte Gesang sei. Sie erblickten in den genannten langen Notenpassagen eine grobe Absurdität (gravis et multiplex absurditas), unwürdig derjenigen, die regelrecht das Lob Gottes singen sollten. Es wurde demnach in den neuen Cistercienser-Chorbüchern eine große Anzahl Melismen unterdrückt, und die langen Notenverse in den Offertorien- und Communiongesängen um die Hälfte bis zu dreiviertel Theilen gekürzt. In ähnlicher Weise behandelte man auch den Introitus, das Graduale und den Tractus nach dem

Grundsatze, daß die charakteristische Form des Gesanges festzuhalten und nur das Unwesentliche und Ueberflüssige zu streichen sei. Dieser vereinfachte Choralgesang blieb Anfangs auf den Cistercienserorden beschränkt, fand jedoch am Ende des 14. und im 15. Jahrhundert in Italien und in verschiedenen Diöcesen Frankreichs Aufnahme (Fétis, Histoire de la musique, Paris 1869 bis 1876, V, 96 ss.).

Anders gearteten Modificationen war der Choral unterworfen in der Epoche der sich allmälig entwickelnden mehrstimmigen Musik, des Mensural- oder Figuralgesanges, so daß Papst Johann XXII. (1316—1334) sich veranlaßt fand, denselben durch ein Decret zu schützen. „Während einige Schüler der neuen Schule," sagt er, „das Einhalten des Zeitmaßes genau beobachten und auf neue Noten ihre Aufmerksamkeit richten, wollen sie lieber ihre selbstersonnenen Noten als die alten singen. Die kirchlichen Texte werden in Semibreven und Minimen (halbkurzen und kleinsten Noten) abgesungen und mit kleineren Noten überladen. Die Sänger zerschneiden die Melodien mit Hoqueten (schluchzerartigen Einlagen), machen sie schlüpfrig durch die Discante, vermischen zuweilen gemeine Triplen und Motetten (eine dritte und zweite Stimme) damit, und dieß geschieht in einem solchen Maße, daß sie öfter die Grundlage des Antiphonars und Graduals außer Acht lassen, nicht wissen, worüber sie ihre Stimmen aufbauen, und die Kirchentöne, welche sie nicht kennen, nicht nur nicht unterscheiden, sondern sogar durcheinanderwerfen. In Folge einer solchen Notenmenge werden die züchtig steigenden und die sanft fallenden Gänge, wodurch sich die Kirchentöne von einander unterscheiden, verdunkelt. Sie eilen nämlich ruhelos fort, betäuben das Ohr, anstatt es zu erquicken, und ahmen durch ihre Geberden nach, was sie vortragen. Dadurch wird die nothwendige Andacht bei Seite geschoben, und eine Ausgelassenheit, vor der man sich hüten sollte, öffentlich zur Schau gestellt... Daher schreiben wir nach Berathung mit unsern Brüdern strenge vor, daß in Zukunft Niemand sich erkühnen soll, dieses oder Aehnliches in den genannten Officien, besonders bei den canonischen Tageszeiten und der heiligen Messe, vorzubringen." „Unsere Absicht," heißt es weiter, „geht jedoch nicht dahin, durch dieses Schreiben zu verbieten, daß zuweilen an Festtagen und bei besonderen Feierlichkeiten während der heiligen Messe und des übrigen Gottesdienstes einige melodiöse Consonanzen, wie die Octav, Quint, Quart u. dgl., über dem einfachen kirchlichen Gesange vorgetragen werden. Der (gregorianische) Gesang muß jedoch an sich unverletzt und ungeschmälert bleiben, und es darf an der gut beschaffenen Musik nichts geändert werden, denn ein solcher Zusammenklang berührt sanft das Ohr, erweckt Andacht und bewahrt diejenigen, welche zum Lobe Gottes singen, vor Abspannung" (c. un. Extravag. comm. 3, 1). Der weiteren Entwicklung des polyphonen Gesanges in der bisherigen Weise vermochte das Decret des Papstes keinen Einhalt zu thun. Der gregorianische Gesang wurde im Laufe der Zeit immer mehr in eine secundäre Stellung zurückgedrängt. Er hatte dem contrapunktischen Tongewebe des mehrstimmigen Gesanges nur noch das Thema zu liefern. Dieses wurde in Noten von gleichlanger Dauer dem Ganzen zu Grunde gelegt; daher der Name Cantus firmus (feststehender Gesang) gegenüber dem Cantus figuralis (dem harmonisch variirenden) und Cantus planus (gleichmäßiger Gesang) gegenüber dem Cantus mensuratus (dem nach einem bestimmten Zeitmaß gemessenen Gesang). Der polyphone Gesang wurde allenthalben so beliebt, daß der einfache Choral immer mehr aus den Kirchen verschwand und nur in den Klöstern und Stiftskirchen, wo er als Pflichtgesang vorgeschrieben war, eine Pflegestätte fand. Die Ausführung wurde aber stellenweise eine derartig mangelhafte und rohe, daß verschiedene Concilien (Köln 1536, Trier 1549 u. a.) sich veranlaßt fanden, das fürchterliche Schreien (boatus) beim Singen des Officiums zu verbieten.

Das Concil von Trient beschloß eine Reform der kirchlichen Musik (s. d. Art.), bestimmte aber hinsichtlich des Chorales nur, daß die Knaben im Seminar den kirchlichen Gesang, d. h. den Gregorianischen Choral erlernen sollten (Sess. XXIII, c. 18 de Ref.). Die näheren Anordnungen über die Art und Weise, wie in den Kirchen zu singen und zu moduliren sei, wurden den Provinzialsynoden überlassen (Sess. XXIV, c. 12 de Ref.). Als dann die durch das Concil veranlaßte Reform der liturgischen Bücher durch Papst Pius V. in's Werk gesetzt wurde, mußte mit der neuen Redaction der Texte nothwendig eine Veränderung der Singweisen in's Werk gesetzt werden. Bereits 1571—1573 erschien bei den Plantinern eine Neubearbeitung des Graduale, des Antiphonariums und des Hymnariums. Eine ähnliche Ausgabe wurde 1580 zu Venedig gedruckt. In Rom aber erhielt Palestrina (s. d. Art.) von Gregor XIII. den Auftrag, die Choralbücher der Revision zu unterziehen. Mit Hilfe seines Schülers Guidetti, der die alten Codices im Vatican und im Archive von St. Peter durchforschte, lieferte er 1582 das Directorium Chori, 1586 den Cantus Passionis D. N. J. Chr. sec. IV evang., 1587 den Cantus officii majoris hebdomadae und 1588 die Praefationes in cantu firmo. Nach Palestrina's Tod übertrug Paul V. die Vollendung der Arbeit wahrscheinlich seinem Nachfolger Ruggiero Giovanelli, und es erschien endlich 1614 bis 1615 in der Mediciäischen Druckerei das Graduale de Tempore et de Sanctis. Das schon vorher publicirte Antiphonarium erhielt 1611 einen Nachdruck in Antwerpen. Urban VIII. veranlaßte dann 1644 in Antwerpen und Rom eine prachtvolle Ausgabe der Hymnen sowohl im Cantus firmus, als in der mehrstimmigen Bearbeitung Palestrina's. An der Redaction waren hinsichtlich des Textes die Jesuiten Strada,

Galluzzi und Petruzzi, hinsichtlich der Musik die Kapellmeister Naldini, Ceccarelli, Landi und Allegri thätig gewesen.

Die im Anschlusse an das Concil von Trient abgehaltenen Provinzial- und Diöcesansynoden beschäftigten sich fast alle mit Vorschriften über den kirchlichen Gesang. So die Synoden von Cambray 1565, Mailand 1565 und 1573, Augsburg und Konstanz 1567, Mecheln 1570 und 1607, Toledo 1566, Salzburg 1569, Bordeaux 1583, Bourges 1584, Mexiko 1585, Avignon 1594, Köln 1598, Narbonne 1609 u. s. w. Das Facit ihrer Beschlüsse ist, daß der Gregorianische Choral würdevoll und mit deutlicher Aussprache vorgetragen werden müsse, und daß er aus keinem Grunde weder vom Priester, noch vom Chore ausgelassen oder abgekürzt werden dürfe. Indessen vermochten diese Beschlüsse und die Anstrengungen der Bischöfe nicht, den Choral in seiner wunderbaren Großartigkeit zu erhalten. Durch die nach der Periode des musikalischen Umschwungs im 17. Jahrhundert immer mehr sich ausbildende Instrumentalmusik und das durch die Reformation begünstigte, überhand nehmende Singen deutscher Lieder während des Hochamtes und des übrigen liturgischen Gottesdienstes wurde der Choralgesang in der Praxis immer mehr in den Hintergrund gedrängt. Man verlor die Fertigkeit und damit auch den richtigen Vortrag und das Verständniß. Die Worte Benedicts XIV. (1749): „Dieser Gesang (Choral) ist es, welcher die Gemüther der Gläubigen zur Andacht und Frömmigkeit anregt; er ist es, der, auf die rechte und geziemende Weise vorgeführt, von den Frommen lieber gehört und dem andern Gesange, den man den harmonischen oder figurirten nennt, mit Recht vorgezogen wird", mochten dem an theatralische Musik gewöhnten Publikum merkwürdig vorkommen. Um den Choral anhörbarer zu machen, wurde er mit Dièsen vollständig überladen und mit einer Orgelbegleitung versehen, die jeder Note einen vollständigen Accord zutheilte. Daß der Vortrag hierdurch schwerfällig und seines erhebenden Schwunges beraubt wurde, fühlte man nicht, weil eben das Verständniß dafür verloren gegangen war. Ebenso wenig fand man etwas Auffallendes darin, daß der Choral durch eine Begleitung in Dur oder Moll modernisirt, und daß damit der charakteristische Unterschied der Kirchentöne verwischt wurde. Erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts traten in Deutschland, Belgien, Frankreich, Amerika und England Bestrebungen zum Besseren ein; jedoch konnte man sich von alten Irrthümern noch nicht vollständig emancipiren. Wollersheim hält in seinen Lehrbüchern (Theor.-prakt. Anleitung zur Erlernung des Gregor. Chorals, 3. Aufl. Paderb. 1865; Reform des Gregor. Gesanges, eb. 1861) noch an der Dièsis fest, während J. G. Mettenleiter (Enchiridion chorale, Ratisb. 1853) der Rhythmik zu wenig Rechnung trägt und in der Orgelbegleitung zwar die kirchlichen Tonarten zur Grundlage nimmt, dagegen aber fast Note für Note mit einem Accorde versieht. Der von Franz Witt 1867 gegründete Cäcilienverein bringt die richtigen Grundsätze für den Vortrag des Chorales wieder zur Geltung. Der Gregorianische Choral entstand zu einer Zeit, in welcher man an eine harmonische Begleitung nicht denken konnte. Als freie Melodie mit rhythmischem Schwunge (nicht in gleichlangen Noten) gesungen, bedarf er gar keiner Begleitung und duldet nur eine solche, welche den recitativen Vortrag nicht hindert. Will man absolut eine Orgelbegleitung, dann ist am zweckmäßigsten die mit durchgehenden Noten, wie sie zuerst Witt (Organum comitans, Ratisb. 1872) aufgestellt hat (Könen, Kyriale s. Cantus Gregor. cum harm. organ. accom., Col. 1866; Orgelbegleitung zur Missa Defunct., Köln 1878).

Da in Folge eines Indultes, welches Pius V bei der Herausgabe des verbesserten römischen Breviers und Missale 1570 gewährte, viele Diöcesen und Corporationen ihre frühere Liturgie beibehielten, blieb auch ihre alte Gesangsweise. Sie accommodirten sich aber doch im Laufe der Zeit immer mehr der officiellen römischen Weise, und so finden sich denn bis jetzt die verschiedenartigsten Ausgaben römischer Choralgesänge. Neuestens veranstaltete man auch Ausgaben nach Handschriften bis zum 14. Jahrhundert in der Absicht, den alten neumenreichen Gregorianischen Gesang wieder zur allgemeinen Geltung zu bringen. Dahin gehören die Ausgaben des Graduale, welche in Paris bei Lecoffre 1854, von Hermesdorff in Trier 1863 und vom Benedictiner Pothier in Tournay 1882 erschienen. Zur Einführung schrieb Pothier: Les Mélodies Grégoriennes d'après la tradition (Tournay 1880, deutsch ebd. 1881). Auch ein im J. 1882 zu Arezzo abgehaltener Congreß für liturgischen Gesang suchte u. A. für Wiedereinführung des Gregorianischen Gesanges nach den älteren Handschriften Propaganda zu machen. Diesen Bestrebungen traten die Päpste Pius IX. und Leo XIII. gegenüber. Nachdem eine officielle Ausgabe der Choralbücher seit dem Medicäerdrucke nicht mehr erschienen war, die meisten Kirchen aber inzwischen den römischen Ritus angenommen hatten, suchte Pius IX. auch in Bezug auf den liturgischen Gesang eine Einheit anzubahnen und beauftragte die Ritencongregation mit der Herstellung einer neuen officiellen Ausgabe. Für das Graduale sollte die Ausgabe von 1614 maßgebend sein, und nur das Fehlende ergänzt werden. Für das Antiphonarium wurde der Venediger Druck von 1585 und der Antwerpener von 1611 zu Grunde gelegt, mit Beibehaltung der Intonationen, welche Guidetti's Directorium Chori von 1582 enthält. Es erschien nun bei Pustet in Regensburg das Graduale mit einem empfehlenden Breve des Papstes Pius IX. vom 3. Mai 1873 und die Horae diurnae als Theil des Antiphonariums mit einem Breve des Papstes Leo XIII. vom 15. November 1878. Die

Ausgabe wurde ausdrücklich als die authentische erklärt. Gegen die Beschlüsse des Congresses von Arezzo erließ die Congregation der Riten (10. April 1883) ein Decret, daß nur die in der officiellen Ausgabe enthaltene Form des Gregorianischen Chorales den legitimen Gesang der römischen Kirche biete und in den liturgischen Büchern (dem Missale, dem Rituale und dem Pontificale) zum Abdrucke kommen dürfe. (Vgl. außer der bereits genannten Literatur: J. Smedbinck, Apologie des lat. Choralgesanges, Düsseldorf 1853; R. A. Janssen, Grundregeln des Gregorianischen oder Choral-Gesanges, deutsch Mainz, o. J.; Choral und Liturgie, Schaffhausen 1865; Haberl, Magister Choralis, Theoret.-prakt. Anweisung zum Gregor. Kirchengesange, Regensb. 1864 u. f.; Schlecht, Gesch. der Kirchenmusik, Regensburg 1871; F. Krieger, Musica Eccles. Cath., die kath. Kirchenmusik, Freiburg 1872; Clément, Hist. génér. de la Musique religieuse, Paris 1877.) [Bäumker.]

Choral in der protestantischen Kirche, s. Kirchenlied.

Choraule (Aula chori) hieß der in den Dom- und Stiftskirchen zum Unterrichte der Chorknaben im Gesange eingerichtete Saal. Ebenso hieß und heißt auch jetzt noch der in den Klöstern, besonders der Mendicanten-Orden, hinter dem Hochaltar der Kirche befindliche Versammlungsort der Mönche zur Absingung der canonischen Tagzeiten. [Permaneder.]

Choraules (χοραύλης) hieß bei den Griechen derjenige, welcher bei Tragödien und Festaufzügen zu den Chorgesängen die Flöte blies (Chorflöter). Man gebraucht aber von einer hellen klangvollen Stimme, wie von dem Gesange der Nachtigall, den metaphorischen Ausdruck „flöten". Daher wurde das Wort Choraulen nachmals auf die an den Dom- und Collegiatstiftskirchen angestellten Chorknaben übergetragen. Schon zeitig gab es nämlich an den Stiftern Institute, in welchen Knaben und Jünglinge im Gesange Unterricht erhielten und bei Hochämtern und anderen kirchlichen Feierlichkeiten einen Chor von Sängern bildeten. Zugleich wurden sie aber auch in den übrigen Gegenständen der an den Stiftern und Abteien regelmäßig organisirten Dom- und Klosterschulen unterwiesen. In ersterer Hinsicht standen sie unter der Leitung des Chorausfehers oder Chordirectors (Episcopus chori, Chori-regens, Choraulium magister, s. d. Art. Cantor); in letzterer unter der Disciplin des Scholasticus (s. d. Art. Domscholaster). Hie und da wurde wohl auch mit diesen Gesangschulen das Institut der Knabenseminare in Verbindung gebracht, oder doch die geeigneten Scholaren der letzteren als Choraulen unterhalten. Aber auch wo diese in eigenen Convicten zusammenwohnten, wurden die Kosten des Unterrichts und der gemeinsamen Verpflegung bald aus dem Totalvermögen der Stiftskirche, bald aus dem bischöflichen Mensalgut bestritten. Auch erhielten diese Chorsingknaben, wie die zum stufenweisen Aufrücken in die Clericaldienste bestimmten Zöglinge des Seminars, gemeiniglich schon die Tonsur.

Die erste Singschule entstand zu Rom unter Papst Sylvester I. (314—335). Als eigentlicher Begründer, wie des Kirchengesanges, so der kirchlichen Singschulen, erscheint Gregor d. Gr. (590 bis 604). Er gründete zwei solcher Anstalten, die eine im Lateran, die andere bei St. Peter. Die eine, Orphanotrophium (Waisenhaus) genannt, war gewissermaßen die Vorbereitungsanstalt, während das andere Haus die den Chordienst verrichtenden Sänger (Schola cantorum) in sich aufnahm. In dem Maße, wie der gregorianische Choral Ausbreitung fand, entstanden auch an andern Orten solche Gesangschulen, namentlich in Klöstern und an bischöflichen Kirchen. Insbesondere ging Karl d. Gr., der die Schola palatina errichtete und römische Sänger in's fränkische Reich rief, in dieser Beziehung mit gutem Beispiel voran. Das Institut der Musikschulen mußte an Bedeutung gewinnen, als nicht bloß der Choral auf eine sehr hohe Stufe der Vollendung gebracht wurde, sondern auch die Anfänge der Harmonie im Organum und in den Fauxbourdons sich entwickelten. Schon im zwölften Jahrhunderte hatte jede größere Kirche ihre wohleingerichtete Singschule. Einen hohen Grad der Vollendung erreichte die Pflege des Gesanges in diesen Schulen im Laufe des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Der Sturm der sogenannten Säcularisation aber hat in vielen Ländern den kirchlichen Singinstituten einen traurigen Untergang bereitet. Die Folge davon war, daß die Wogen der weltlichen Musik die katholischen Kirchenchöre überfluteten. Zur Hebung des mehrstimmigen Kirchengesanges empfiehlt daher das Kölner Provinzialconcil vom Jahre 1862 die Wiedereinführung von Singknaben (Pueri symphoniaci). Der Absicht der Kirche entsprechen die Bestrebungen des allgemeinen deutschen Cäcilienvereines, die Leistungen der Regensburger, Kölner, Aachener und Münsterer Knabenchöre, sowie die Errichtung einer kirchlichen Musikschule in Regensburg. (Vgl. Kornmüller, O. S. B., Lexikon d. kirchl. Tonkunst, Brixen 1870.) [(Permaneder) Punkes.]

Chorbischöfe (Χωρεπίσκοποι) waren in der alten Kirche Gehilfen und Stellvertreter des Bischofs in den Landgemeinden größerer Diöcesen (τοὺς ἐν ταῖς κώμαις ἢ ταῖς χώραις καλουμένους χωρεπισκόπους, Conc. Antioch. can. 10). Sie treten zuerst auf um die Zeit, als das Christenthum sich allmälig von den Städten aus auch über die Landbevölkerung verbreitete, d. i. seit dem dritten Jahrhundert. Ausdrücklich erwähnt werden sie zuerst auf der Synode von Ancyra 314; da aber die Synode (can. 13) bereits Uebergriffe derselben abwehrt, nämlich ihnen die Weihe von Priestern und Diaconen untersagt, so wird man daraus schließen müssen, daß das Institut schon einige Zeit bestanden hatte. Derselbe Schluß ergibt sich

aus dem achten Canon des Concils von Nicäa. Im Abendlande kommen Chorbischöfe besonders in Gallien vor und werden zuerst erwähnt in der Synode von Neux (Conc. Regense) vom Jahre 439. In mehreren Ländern, so in Italien und Illyrien, finden sie sich gar nicht; ob in Spanien, ist zweifelhaft. Ueber ihre Stellung im Clerus, namentlich darüber, ob sie für wirkliche Bischöfe mit beschränkter Jurisdiction, oder für Presbyter mit erweiterten Vollmachten zu nehmen seien, herrscht bei den Canonisten große Meinungsverschiedenheit. Die einen halten sie für wirkliche Bischöfe, berechtigt zu eigentlichen Pontificalhandlungen, und berufen sich hierfür auf das Schreiben der im J. 269 zu Antiochien versammelten Bischöfe. In demselben werden Bischöfe der umliegenden Ortschaften und Städte, sowie Priester (ἐπισκόπους τῶν ὁμόρων ἀγρῶν καὶ πόλεων καὶ πρεσβυτέρους, Euseb. Hist. Eccl. 7, 30) zusammen aufgeführt. Daraus sei zu schließen, daß der große Umfang der einzelnen Diöcesen solche Gehilfen der Bischöfe nöthig gemacht habe, die in den entfernteren Gegenden auch in Betreff der eigentlichen Pontificalien ihre Stelle versehen konnten. Auch das Concil von Neocäsarea vom Jahre 314 unterscheide im Canon 13 und 14 zwischen Landpriestern (ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι) und Landbischöfen (χωρεπίσκοποι). Dieser Ansicht sind u. A. Beveridge (Pand. Can. Not. in Conc. Ancyr. can. 13), Bingham (Origines II, c. 14, § 4), Binterim (Denkw. I, 2, 386 ff.), Phillips (K.-R. II, 99 f.). Andere sind der Meinung, daß die Chorbischöfe nur Presbyter gewesen seien, welche vom Diöcesanbischofe mit besonderen Vollmachten ausgerüstet waren; sie berufen sich hierfür auf Canon 8 des Concils von Nicäa, der bestimmte, in Einer Diöcese dürfe nur Ein Bischof sein. Wenn nämlich ein novatianischer Bischof an einem Orte, wo bereits ein katholischer Bischof sich befinde, zur katholischen Kirche zurückkehre, so könne er entweder mit Erlaubniß des katholischen Bischofs an der Ehre des bischöflichen Titels theilnehmen (τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος μετέχειν), oder es solle ihm die Stelle eines Landbischofes oder Priesters (χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου) gegeben werden, damit er vollständig als Mitglied des Clerus erscheine, und doch in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien. Sie berufen sich ferner auf Canon 4 des nämlichen Concils, welcher anordnet, daß bei der Benediction eines Bischofs alle Bischöfe der Provinz oder, wenn dieses nicht möglich sei, wenigstens drei anwesend sein und mit Einwilligung der übrigen die Weihe vornehmen sollen, während der Chorbischof nur von Einem Bischofe, nämlich dem seiner Diöcese, geweiht wurde. Endlich habe auch das Concil von Laodicea vom Jahre 373 verfügt, daß in den Dörfern und auf dem Lande keine Bischöfe aufgestellt werden dürften, sondern nur Visitatoren (περιοδευταί); die bereits aufgestellten sollten nichts thun ohne Zustimmung des Bischofs in der Stadt, gleichwie auch die Priester nichts thun dürfen ohne Zustimmung des Bischofs. Dieser Meinung sind Estius (In IV libr. sentent., l. 4, dist. 24, § 30), Holzer (De proepiscop. Trevirensibus, Confluent. 1845) u. A. Die richtige Ansicht dürften Bellarmin (De clericis 1, 17), de Marca (De concord. sacerd. et imp. 2, 13), Natalis Alexander (Hist. eccl. Saec. 4., diss. 44. in Append.), van Espen (Schol. in can. Antioch. 10), Thomassini (Vet. et nov. disc. I, l. 2, c. 1 u. 2) u. A. vertreten, daß nämlich die Chorbischöfe ihrer Natur nach nur Presbyter mit Quasiepiscopalrechten waren, daß aber unter ihnen sich auch wirkliche Bischöfe (z. B. wieder aufgenommene episcopi lapsi oder schismatici) befanden, und beide Arten gleichmäßig dem Stadtbischofe als Ordinarius in Allem untergeordnet waren.

Die Chorbischöfe durften Subdiaconen, Lectoren, Exorcisten und die übrigen Cleriker niederer Grade weihen (Conc. Antioch. can. 10). Der hl. Basilius, der 50 (al. 25) Landbischöfe unter sich hatte, schärfte ihnen Strenge bei der Prüfung der Ordinanden ein (Ep. ad chorepisc. c. 90). Sie stellten den Clerikern literae pacificae, εἰρηνικά aus (Conc. Antioch. can. 8). Sie durften in der Cathedrale auch in Gegenwart des Bischofs das heilige Opfer darbringen, was den Landpriestern nicht erlaubt war; „sie sind Nachbilder der 70 Schüler Christi; als Mitarbeiter (συλλειτουργοί) dürfen sie wegen ihrer Sorge für die Armen ehrenhalber das Opfer verrichten" (Conc. Neocaesar. can. 14). Sie hatten ferner die Aufsicht über den Clerus und die ihnen unterstellten Kirchen und visitirten letztere als Vicare des Bischofs (Conc. Antioch. can. 10). Auf den Concilien wurde ihnen Sitz und Stimme zugestanden; so enthalten die Acten von Nicäa, Ephesus, Chalcedon, Neocäsarea u. a. die Unterschriften von Chorbischöfen. Sie durften wenigstens in Gallien (Conc. Reg. can. 3; die Concilien des Orientes schweigen hierüber) den Neophyten die heilige Firmung spenden. Endlich ertheilte ihnen der Bischof die Weihe durch eine besondere Handauflegung (χειροθεσία), und wenn sie dadurch auch nicht einen neuen Ordo empfingen, so erhielten sie damit doch nicht bloß eine erweiterte Jurisdiction, sondern eine geistliche Gewalt, welche der bischöflichen zwar nicht gleichkam, aber doch die der Presbyter überragte.

Obwohl das Concil von Laodicea die Chorbischöfe zu einfachen Visitatoren der Bischöfe herabdrückte, scheint diese Verordnung nicht überall in Vollzug gesetzt worden zu sein, denn im fünften Jahrhunderte kommen sehr viele Chorbischöfe in den Flecken und Dörfern Afrika's vor. Am Ende des achten Jahrhunderts werden sie in Gallien wieder häufig erwähnt. Im Gegensatze gegen die frühere Bedeutung des Institutes nahmen aber die fränkischen Chorbischöfe ihren Sitz nicht mehr auf dem Lande, sondern an der bischöflichen Cathedrale, und manche Diöcesanbischöfe entzogen sich ihren persönlichen Pflichten,

indem sie einen Chorbischof als ihren Vicar aufstellten (Hincm. Rhem. Ep. 44, 16). Dagegen eiferten die Synoden von Paris 829, Aachen 836, Melun 845. Auch in England residirten Chorbischöfe zu Canterbury, bis Lanfranc sie abschaffte. Hierdurch gerieth das Institut selbst so in Mißcredit, daß Rabanus Maurus sich veranlaßt sah, auf Grund der alten Canones für dasselbe einzutreten (Si liceat chorepiscopis presbyteros et diacones ordinare, bei Hard. Conc. V, 1417 sq. und Hartzh. Conc. Germ. II, 219). Allmälig verschwinden von dieser Zeit die Chorbischöfe, und ihre Thätigkeit ging auf die Archidiacone und Ruraldecane über, weßwegen diese bisweilen mit dem Namen Chorbischöfe bezeichnet werden. [Wandinger in Kraus, R.-E.]

Chorfrauen, 1. soviel als Canonissae (s. d. Art.); 2. in allen Orden und Congregationen, welche Laienschwestern (Conversae) aufnehmen, Bezeichnung der vollberechtigten Mitglieder der Genossenschaft. Sie haben im Gegensatze zu den Laienschwestern im Convente Sitz und Stimme, sind activ und passiv wahlfähig und tragen auch meist eine in Schnitt oder Farbe des Mantels und Schleiers abweichende Kleidung.

Chorgerichte heißen vor der Reformation in den schweizerischen Bisthümern die bischöflichen Matrimonialgerichte. Ein solches Chorgericht erscheint um 1500 in Konstanz, bestehend aus geistlichen Richtern und Procuratoren, unter dem Vorsitze des Officials, und an dasselbe berichtet 1521 der bischöfliche Commissar für den Canton Zürich in Betreff eines Ehehandels. Chorgerichte oder eigentlich Kanzelgerichte mit beschränkten richterlichen Befugnissen finden sich auch in den einzelnen Pfarreien, in denen der Kirchherr oder der Leutpriester als Richter functionirt. Wie weit sich die Befugnisse der pfarrlichen Chorgerichte erstreckten, ist nicht bekannt. Dagegen sind die Formen des Gerichtsverfahrens aus mittelalterlichen Urkunden ersichtlich. Der Pfarrer stand am Sonn- oder Festtage vor versammelter Gemeinde „mit der Meßwaat (im Meßgewande) als geistlicher Richter seiner Parochie“ auf der Kanzel und sprach den Unterthanen, die mit Fürsprechen vor ihn traten, sein Urtheil, das er dann auch auf Verlangen in besiegelter Urkunde ihnen übergab (vgl. Urkunde von 1353 im Solothurner Wochenblatt 1828, 205).

In der Zeit der Reformation erklärten, wo dieselbe durchdrang, die Räthe nicht nur die Gewalt der Bischöfe als aufgehoben, sondern auch die ganze geistliche Gerichtsbarkeit als abgeschafft, mußten aber dafür, namentlich mit Bezug auf Ehesachen und Sittlichkeit, Ersatz bieten. In Zürich, wo die Reformation 1525 vollständig siegte, wird am 10. Mai desselben Jahres statt der bischöflichen Gerichte in Konstanz vom Rathe ein eigenes Chorgericht oder Ehegericht bestellt, das aus zwei Leutpriestern und vier Mitgliedern des Rathes nebst einem Schreiber besteht, und dem bestimmte Satzungen über Eingehen der Ehe und Ehescheidungen gegeben werden. Die Pfarrer, „denen das gotteswort und ehesachen befohlen ist“, sollen schwere „übertretter mit der christenlichen gmeind bannen und ußschliessen, aber die liplich straf und mit dem Gurt zu handlen der oberkeit heimsetzen“. Das Ehegericht dagegen konnte Geld- und Gefängnißstrafen aussprechen, doch nicht in letzter Instanz, da Appellation gestattet war. Im Juni 1526 wurden in den einzelnen Pfarreien untergeordnete Ehegerichte angeordnet. Zwei bis vier ehrbare Männer, Ehegaumer genannt, hatten mit dem Prädikanten die Aufsicht über das eheliche und sittliche Leben in der Gemeinde. Das obere Chorgericht in Zürich erhielt 1529 auch ein Aufsichtsrecht über die Prädikanten der Landschaft.

Auch in anderen Cantonen, die sich zur Reformation hinneigten, wurden ähnliche Institutionen eingeführt. So findet sich in Solothurn aus den Jahren 1526 bis 1532 das Protocoll eines Ehegerichtes, in welchem zuerst neben den Abgeordneten des Rathes der katholische Leutpriester Simon Mägli, dann während seines Aufenthaltes in Solothurn der bernische Reformator Berchtold Haller und der Prädicant Philipp Grotz, und in den letzten Jahren nur vier meist reformfreundliche Rathsglieder nebst dem Stadtschreiber sitzen, und welches über Streitigkeiten wegen Eheversprechen und ohne kirchliche Einsegnung eingegangene Ehen, auch über Ehescheidungen aburtheilt. Nach der vollständigen Entscheidung für die alte Kirche, nachdem ein Jahr lang vom Lucientag 1532 bis zum Lucientag 1533 das Ehegericht laut Protocoll stillgestanden, beschließt der Rath im December 1533, unter dem Vorsitze des Schultheißen Nicolaus von Wengi, „hinfür der Ehehandlen müeßig zu gande vnd die räben an die alten Orte (d. h. die bischöflichen Gerichte) kommen zu lassen, vnd sol man den Bischofen schriben, einen Herren biderbe lütten zu fürdern, damit sie nitt geursacht werden, sich des wider zu beladen“. Doch auch später noch erläßt der Rath bezügliche Verordnungen: so 1538 über Eingehen der Ehe und 1542 über Ehehindernisse, welche zum Theil sich auf die sacramentale Verbindung stützen und die Eheverkündung gebieten, zum Theil aber den kirchlichen Ehehindernissen widersprechen.

Im Canton Bern wurde durch das Reformationsmandat vom 7. Februar 1528 die Gewalt der Bischöfe für aufgehoben erklärt und am 29. Mai ein Gericht aufgestellt, welches neben zwei Predigern aus vier bis sechs Mitgliedern des Rathes bestellt und ebenfalls Chorgericht genannt wurde. In seinen Satzungen, insbesondere mit Bezug auf die Ehe, liegt der Grundsatz ausgesprochen, daß die von Gott geordnete weltliche Obrigkeit Pflicht und Recht habe, selbst in's Innerste der Familie in religiös-sittlicher Beziehung einzugreifen und somit das ganze Leben der Unterthanen durch ihre Gesetze zu regeln. Neben dem oberen Chorgerichte in Bern wurde für jede Landgemeinde ein eigenes Chorgericht

eingeführt, aus dem Prediger und wenigstens zwei ehrenhaften Männern bestehend, welches Familienleben und öffentliche Sittlichkeit zu überwachen hatte und, in Ehesachen eine vorberathende Behörde bildend, nach dem Gottesdienste im Chore der Kirche seine Berathungen pflegte. Da mit der reformatorischen Bewegung religiöse und sittliche Unordnung zunahm, wurden die Strafen gegen sittliche Vergehungen verschärft, und das obere Chorgericht in Bern erhielt Competenz zur Verstoßung von Ehen und Aemtern, zu Gefangenschaft und Landesverweisung. Erst 1558 wird hier auch der Ehegaumer, d. h. „Uffsäher der Lastern und ärgerlichen Lebens", erwähnt. Noch weiter suchten nach der Eroberung der Waadt (1536) die Reformatoren Vinet und Beza vorzugehen und unabhängige Consistorien, nach Art des Genfer Consistoriums durch Calvin, zu errichten; allein sie wurden vom Rathe zu Bern abgewiesen, und da sie eigenmächtig Suspension des Abendmahles verhängten, kam es zur Verbannung einer großen Anzahl calvinistischer Geistlichen. Damit und infolge der allgemeinen Landesordnung von 1566 und der Chorgerichtsordnung von 1587 erhielten die Chorgerichte unter kirchlichem Scheine mehr einen staatlichen und polizeilichen Charakter und waren wie andere bürgerliche Tribunale an die Appellation vor dem Rathe und an durchaus weltliche Strafbestimmungen gebunden, die man 1667 und 1787 nach Bedürfniß erweiterte und vermehrte. Mit der Verfassungs- und Regierungsänderung von 1831 wurde das Ober-Chorgericht aufgehoben, und seine Jurisdiction ging an die ordentlichen Civilgerichte über; die unteren dagegen dauerten fort unter dem Namen von Sittengerichten und seit 1852 von Kirchenvorständen, freilich mit veränderten Competenzen. (Vgl. Egli, Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation, Zürich 1879; Trechsel in Herzogs Realencyclopädie III, 206 bis 209.) [Fiala.]

Chorherren, s. Canonici regulares.

Chormantel, s. Cappa.

Chormesse, s. Missa conventualis.

Chorpriester, Vertreter des Bischofs auf dem Lande. Ursprünglich nämlich beschränkte sich das kirchliche Leben bloß auf die bischöfliche Stadt. Dieß konnte jedoch nur so lange der Fall sein, als die Zahl der Christen auf dem Lande gering war. Als sich aber die Gläubigen auf dem Lande vermehrten, wurden in den Hauptorten der ansehnlicheren Landbezirke Kirchen erbaut und vom Bischofe aus der Stadt Chorpriester dahin gesendet. Solche Landpriester, von den Canones der Synoden von Neocäsarea und Antiochien ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι oder πρεσβύτεροι ἐν ταῖς χώραις genannt, kommen seit dem vierten Jahrhunderte vor. Sie unterrichteten das Volk, spendeten die Sacramente, vornehmlich die Taufe, und wurden endlich als eigene Seelsorger mit den erforderlichen Einkünften ständig angestellt. Eine solche Landkirche war dann ecclesia baptismalis für den ganzen umliegenden Bezirk; die zu ihr gehörende Gemeinde hieß plebs (plebes) und der ihr vorstehende Priester plebanus. Der einem Plebanus oder Landpriester zugetheilte District wurde mit dem früher gleichbedeutenden Ausdrucke dioecesis oder parochia bezeichnet. Daher hießen die Landpriester auch clerici parochiani und sind somit die ersten parochi oder Pfarrer. (Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechtes, 1. Aufl., 442.) [Punkes.]

Chorrock (Chorhemd, m.-lat. rochus, ital. rochetto, franz. rochette) heißt in der liturgischen Sprache Camisia linea (Ordo Rom. XIV), gewöhnlicher Rochettum, Cotta, Superpelliceum, weil er über mit Pelz gefütterte Talare (super tunicas pelliceas de pellibus mortuorum animalium factas, Durandi Rat. 3, 1, 11; Abbild. bei Bock, Liturg. Gewänder II, Taf. 46) getragen wurde. Da bei den Römern neben der langen tunica virilis von Männern und Knaben auch eine kürzere Tunica getragen wurde, und noch bis in das Mittelalter herab Alben bei Clerikern in quotidiano vel exteriori usu (Riculfi, Ep. Suess., Statuta 889 c. 7) gebräuchlich waren, so lag schon in altchristlicher Zeit nahe, neben der linea tunica talaris, welche nach Rabanus Maurus (De instit. 1, 16) bis ad talos reichte (Albe), auch eine verkürzte Albe in Form unseres Chorrocks zu tragen; jedoch redet erst 1050 der 3. can. der Synode von Coyac in Spanien klar von superpelliceum, amictus, alba. Daß der Chorrock nur eine abgekürzte Albe sei, bezeugt außer dem Augenschein die Thatsache, daß nach Angabe der Synode von Narbonne 589 c. 12 und der Gemma animae 1, 226 die niedern Cleriker eine Albe trugen, und noch jetzt die Ministranten und Singknaben in Frankreich meistens nicht im Chorrock, sondern in der Albe Dienste leisten. Ferner kommt es im Pontificalritus noch öfter vor, daß der Bischof den amictus über den Chorrock wie über eine Albe anzieht. Die Form des Chorrocks war nach Diöcesen und Orden sehr verschieden. Benedict XII. verordnete 19. December 1339, daß Regularcanoniker große und weite Superpelliceen hätten, welche in der Länge die Mitte des Schienbeines berührten, und deren Aermel noch vier Finger über die Hand hinaus sich erstreckten; nur außerhalb des Chores durften die Aermel bloß bis zur Handwurzel reichen. Wurden diese langen Aermel, wie Gemälde von van der Göß und andere Documente (Thalhofer, Augsburger Pastoralblatt 1860) zeigen, ganz oder theilweise aufgeschlitzt, so erhielt man die sog. Flügelchorröcke, welche seit drei Jahrhunderten bis jetzt in einzelnen Diöcesen sich erhalten haben. Chorröcke ohne Aermel wurden von Synoden zu Avignon 1509 c. 6 (Martène, Anecd. IV, 387) und Aix 1589 strenge, sogar unter Excommunication verboten; gleichwohl werden sie noch bisweilen ihrer Einfachheit wegen von Laiensängern in Frankreich benutzt. Unter dem Namen sarracium oder scorlicium ist noch ein Chor-

rock bekannt, welcher nach Art eines weißen Scapuliers etwa vier Finger breit ist und seiner compendiösen Form wegen den ganzen Tag über getragen werden kann (Georgius Rhodeginus, 1731, p. 336; vgl. d. Art. Canonici regulares). Die römische Liturgie kennt nur zwei Hauptformen, welche seit dem Mittelalter (Syn. Exon. 1287, c. 12) sich gebildet haben, nämlich das rochetum mit engen und die cotta oder das superpelliceum mit weiten Aermeln. Das Rochet soll nur von Bischöfen und einem Praelatus saecularis (Missale, Rubr. gen. 1, 2) getragen werden, weil es nicht vestis sacra ist, sondern nur zur Chorkleidung gehört (S. C. 10. Jan. 1852); das Superpelliceum dagegen ist von Praelatis regularibus, Canonikern und den übrigen Priestern zu tragen, vor Allem bei Spendung der heiligen Sacramente (S. C. 23. Maj. 1846, 19. Jun. 1773 u. ö.). Doch ist der angemerkte Unterschied bei entgegenstehender Gewohnheit nicht rigoristisch zu betonen (S. C. 27. Febr. 1847). Daß die Chorröcke aus Leinwand bestehen sollen und nicht bloß aus Battist oder Opus araneum, legt ihre Abstammung von der Albe schon nahe; eine mäßig breite Spitze oder eine Tambourverzierung in gebrochenen Farben ist aber nicht verboten und für ein heiliges Gewand geziemend. Nach den Vorschriften des Concils zu Basel 1435 (Sess. XXI, c. 3) und der Instructio fabricae des hl. Karl Borromäus sollten die Chorröcke bis an die Schienbeine reichen und faltenreich sein. Ob dieser Weite symbolisirt der Chorrock die Charitas (Durand. Rat. l. c.) und wegen seiner Farbe nach Pontif. Roman. de clerico fac. den novum hominem secundum Deum (Ephes. 4, 24). [Andreas Schmid.]

Chorstühle werden die im Presbyterium der Kirche für das Abhalten des Chors bestimmten, mit einem Sitze versehenen Stühle genannt. Jeder Canonicus soll einen eigenen besitzen (Stallum, daher installare); die eigentlichen Canoniker haben vor den Vicarien irgendwie ausgezeichnete Stühle voraus. In vielen Kirchen gereichen die Chorstühle durch die ausgezeichneten Schnitzarbeiten, womit sie versehen sind, dem Presbyterium zur Zierde. Ein Meisterwerk erster Größe stellen namentlich die Schnitzarbeiten der Chorstühle des weltberühmten Münsters von Ulm dar. Auch die Chorstühle der Kirche der ehemaligen Benedictinerabtei Zwiefalten in Schwaben, die der Nicolaikirche in Calkar u. a. werden in dieser Beziehung mit Recht gerühmt. — Als die Zeit, in welcher eigentlich Chorstühle aufkamen, wird das elfte Jahrhundert angegeben. [Mast.]

Chorvicare (Dom- und Stiftsvicare), Inhaber gewisser Präbenden an Dom- und Collegiatkirchen. So lange an den Stiften das canonische Leben bestand, hielten die Canoniker auch den vorgeschriebenen Chor gemeinschaftlich. Allein mit der Auflösung des Communlebens im Laufe des zehnten Jahrhunderts wurde auch der gemeinsame Chordienst bald lässiger versehen; und als die Capitel in ihrer späteren Entwicklung zugleich politische Körperschaften wurden, deren Mitglieder nebst der geistlichen und weltlichen Verwaltung der Stifte auch die wichtigsten anderweitigen Kirchen- und Staatsämter bekleideten, wurden sie dadurch dem persönlichen Chordienste immer mehr entfremdet und fingen daher an, sich eigene Stellvertreter für das regelmäßige Servitium chori (Chorvicare) zu bestellen, welche ihre Kirchenplätze in der unteren Reihe der Chorstühle im Presbyterium erhielten. Diese Chorvicare wurden bald an allen Stiftskirchen ständig eingeführt und ordentlich präbendirt, woher ihnen der Name Praebendati geworden ist. Von da an wurde die Präbende eines Canonikers gewöhnlicher Canonia, oder als eines stimmberechtigten Mitgliedes im Capitel Praebenda capitularis genannt. Dieses Institut der Chorvicare erhielt sich auch nachmals, als das Tridentinische Concil (Sess. XXIV, c. 12 de Ref.) den Canonikern den persönlichen Chordienst neuerdings zur Pflicht gemacht und durch Einschärfung der früheren canonischen Bestimmungen über Cumulation der Kirchenämter und über Residenzpflicht (c. 3. X de cleric. non resid. 3, 4; c. 30. X de praeb. 3, 5) die hauptsächlichsten Hindernisse, dieser Verbindlichkeit nachzukommen, zu beseitigen gesucht hatte. Auch an den neuerrichteten und reorganisirten Hochstiften in Deutschland wurden sie unter der Benennung Praebendati beibehalten, jedoch ausdrücklich nur den Canonikern zur Verstärkung des Chors beigegeben, außerdem aber zur Aushilfe in der Seelsorge und zu anderweitiger Verwendung im Curialdienste und in Kanzleigeschäften nach freier Disposition der Bischöfe angestellt. Ihre Zahl ist heutzutage, wie die der Canoniker, eine fixe (Capitulum clausum), und die Größe ihrer Präbenden nach zwei Altersklassen, die der älteren und der jüngeren Vicare, abgestuft (s. d. Art. Dotation). [Permaneder.]

Chrisam, s. Oele, heilige.

Christen, Entstehung dieses Namens. Um das Jahr 40 nach Christus bildete sich durch die Bemühungen des hl. Barnabas, dem sich später auch der hl. Paulus beigesellte, die erste heidenchristliche Gemeinde zu Antiochien am Orontes. Bis dahin hatten die Anhänger Jesu noch immer für Angehörige des Judenthums gegolten. In Antiochien aber machten sie sich durch ihre große Zahl, durch fortwährende Vermehrung aus den Heiden und durch ihre von der jüdischen abweichende Lebensweise so auffallend, daß man ihnen einen eigenen Namen gab und sie Christianer hieß (Apg. 11, 26). Der Name ist sicher nicht in, sondern außer der Kirche entstanden. Die Christen unter sich nannten einander Brüder, Jünger, Gläubige, Auserwählte, Heilige, wie sich aus der Apostelgeschichte und den Briefen der Apostel ergibt. Andere Namen, welche sie in der apostolischen und nachapostolischen Zeit sich gaben, sind: Jessäer (Epiph. Haer. 29, 4), weil sie durch Christus und David aus der Wurzel

Jesse stammten, Theophori, Christophori, auch Christi, d. h. Gesalbte (Ign. Epistolae; Euseb. H. E. 8, 10; Hieron. in Ps. 104), Pisciculi (Tertull. De bapt. 1: quia secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus). Stammt aber die Benennung Christen von Außen her, so kam sie doch sicher nicht von den Juden, die in Antiochien nur einen kleinen Bruchtheil der Bevölkerung bildeten. Sie hätten den von ihnen hochverehrten Namen Christus, d. h. Messias, nicht auf die verabscheuten Anhänger Jesu übertragen; sie gebrauchten vielmehr den Schmähnamen Nazarener (Apg. 24, 5). Der Name Χριστιανοί ging also von den Heiden aus und zwar, wie die an römische Namen erinnernde Form zeigt, wahrscheinlich von den Römern. Die Griechen hätten für Anhänger Christi οἱ τοῦ Χριστοῦ gesagt; den zahlreichen Abendländern dagegen, die in Antiochien wohnten, lag der Ausdruck Christiani näher; nannte man ja in Rom die Anhänger des Cäsar Caesariani, die des Pompejus Pompejani. Ohne Zweifel hielten die Römer, mit den jüdischen Anschauungen und Lehren nicht vertraut, das Wort Christus für ein nomen proprium, nicht für einen Ehrennamen, und so schien ihnen die Bezeichnung Christiani für Parteigänger ganz passend. Allmälig gewöhnten sich die Gläubigen auch selbst an diesen Namen und liebten ihn, so daß die Väter bereits die Häretiker tadeln, daß sie mit Verschmähung des gemeinsamen Namens sich Marcioniten, Arianer, Donatisten u. s. w. hießen (vgl. Basil. Comm. in Ps. 48; Eus. H. E. 5, 2). Wie Sueton (Vita Claudii c. 25) die Namen Christus und Chrestus verwechselt zu haben scheint, was per Itacismum leicht möglich war, so kam auch neben dem Namen Χριστιανοί die Bezeichnung Χρηστιανοί vor, indem manche Heiden, mit der Messiasidee nicht bekannt, den Namen des Heilandes nicht von χρίω, salben, herleiteten, sondern ihn für gleichbedeutend mit χρηστός, d. i. der Gütige, Treffliche, hielten. Darum sagt Tertullian (Apolog. c. 3): „Rücksichtlich der Deutung ist christianus mit Salbung verwandt. Wird aber fehlerhaft chrestianus gesprochen (denn bei euch hat man nicht einmal eine sichere Kenntniß des Namens), so erinnert dieß an Güte und Milde." [Seisenberger.]

Christenlehre heißt überhaupt der leichtfaßliche und planmäßige Unterricht in den Wahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Man unterscheidet aber gewöhnlich zwischen Kinderlehre und Christenlehre im engeren Sinne. Die Kinderlehre oder Katechese behandelt die ersten und nothwendigsten Wahrheiten der christlichen Religion, so wie sie für die Kinder nothwendig sind und ihrer Fassungskraft entsprechen. Die Christenlehre dagegen, als Lehre für die Erwachsenen, ist die Darlegung und Erklärung der gesammten Lehre der Kirche nach ihrem Zusammenhange und nach einem gewissen Plane, d. i. nach der Ordnung des vorgeschriebenen Diöcesankatechismus. Sie hat die Aufgabe, den in der Schule erhaltenen katechetischen Unterricht durch weitere Ausführung und Erklärung und durch gründlichere Beweise der einzelnen Lehrsätze zu befestigen und zu vervollständigen. Die Christenlehre, wie wir sie jetzt gewöhnlich auffassen, wird in der Kirche gehalten und ist als solche wohl zu unterscheiden einerseits von dem katechetischen Unterricht in der Schule, andererseits auch von der sogen. Katechismuspredigt. So wurde in der Kirche immer schon mit Rücksicht auf die Personen und ihre Bedürfnisse ein Unterschied gemacht; den Anfängern ward die Milch der christlichen Lehre, den Gereifteren aber kräftigere Speise gereicht (1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 12). Im alten Katechumenat wurden die Neubekehrten zur Vorbereitung auf die Taufe auf Grundlage des Symbolums und des Vaterunsers in den Elementen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre unterrichtet; die weitere Ausführung aber und die fortgesetzte tiefere Begründung jenes Unterrichtes wurde ihnen bei den gottesdienstlichen Versammlungen in der Zeit nach der Taufe zu Theil. Auch später bildeten das apostolische Glaubensbekenntniß und das Gebet des Herrn die Grundlage nicht bloß für die Katechese in der Familie und in den Pfarr- und Klosterschulen, sondern auch für die Christenlehre in der Kirche. Denn „alle Christen von jedem Alter, Geschlechte oder Stande, alle, Männer und Frauen, Jünglinge und Greise, Knechte und Freie, Kinder, Verheiratete und Unverheiratete müssen das Symbolum und das Gebet des Herrn auswendig wissen" (Conc. Forojuliense a. 791; Harduin IV, 857). Fort und fort bringen nun die Synodalbestimmungen und die bischöflichen Verordnungen darauf, daß die Seelsorger an den Sonn- und Feiertagen ihren Untergebenen diese beiden Stücke einprägen und nach deren Verständniß und Fassungskraft erklären, damit so die Gläubigen auf Grund dessen, was sie in der Taufe bekannt und gelobt haben, zu einem lebendigen Glauben, zu einem regen christlichen Leben und zu eifrigem Gebrauche der kirchlichen Gnadenmittel angewiesen werden. Um sich zu versichern, ob auch Alle den Glauben und das Vaterunser im Gedächtnisse haben, sollen sich die Geistlichen beide vorsagen lassen, und zwar nicht allein von den Kindern, sondern auch von den erwachsenen Männern und Frauen (Capitulare eccl. a. 809, c. 3; Mon. Germ. LL. I, 160). So blieb es bis in das 13. Jahrhundert. Von da an wurden auch die zehn Gebote Gottes, die sieben Sacramente und die verschiedenen Gattungen von Sünden und Tugenden in den Gang und Zusammenhang der Christenlehre aufgenommen. Heilige und ausgezeichnete Männer der Kirche, wie z. B. Edmund von Canterbury, Thomas von Aquin, Bonaventura, Guido de Monte Rocherii, Gerson u. s. w., und verschiedene Concilien, z. B. zu Durham, Lambeth 1281, Köln 1281, Würzburg 1298, Lavour 1368, Tortosa 1429 u. s. w., gaben

schriftliche Erklärungen obiger Katechismusstücke mit der ausgesprochenen Absicht, daß die Geistlichen darnach an den Sonn- und Feiertagen das gläubige Volk unterweisen könnten. Die Eltern und Hausleute wurden ermahnt, ihre Kinder und das ganze Hausgesinde fleißig in die Kirche zu schicken. Noch am Ende des Mittelalters wird es lobend anerkannt, daß in Dörfern und Städten fromme Priester Vormittags oder Nachmittags die Stücke des Glaubens und der Gebote den Jungen und Alten erklären und sie fragen, was sie davon verstanden hätten. (Vgl. Göbl, Geschichte der Katechese im Abendlande, Kempten 1880, 82 ff.) — Die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts veranlaßte einen neuen Eifer für die Unterweisung des christlichen Volkes. Das Concil von Trient verordnete in dieser Hinsicht, es sollten die Bischöfe dafür sorgen, daß die Pfarrer an allen Sonn- und Festtagen nicht nur den Erwachsenen das Wort Gottes verkünden, sondern, wenn nicht öfter, so wenigstens an denselben Tagen auch die Kinder in den Anfangsgründen des Glaubens und in ihren Pflichten gegen Gott und die Eltern sorgfältig unterrichten (Sess. XXV. c. 4. de Ref.). Dann wurde auch (Sess. XXV.) die Abfassung eines Katechismus beschlossen und die Ausführung dieses Beschlusses dem Papste überwiesen. Nun erschien der Catechismus Romanus, auch Catechismus ad parochos genannt, weil er nicht für das Volk, sondern für die Seelsorger bestimmt war, die ihn ihrem Unterrichte zu Grunde legen sollten. Allenthalben schritten die Bischöfe zur pünktlichen Erfüllung der tridentinischen Anordnung. Die Provinzialconcilien, Diöcesansynoden und bischöflichen Erlasse schärften nämlich immer wieder jene Bestimmung ein und sorgten dafür, daß an allen Sonntagen zu einer passenden Stunde des Nachmittags die Anfangsgründe der christlichen Religion den Kindern und Erwachsenen auf eine leichtfaßliche Weise erklärt würden. Zur Unterstützung der Pfarrer in der Ausübung ihres dießbezüglichen Amtes bildeten sich um jene Zeit verschiedene Congregationen von Geistlichen, in welche später auch Laien, Männer und Frauen, aufgenommen wurden, die sich verpflichteten, die Jugend und andere Unwissende, namentlich Dienstboten und Lehrlinge, in dem heiligen Glauben regelmäßig zu unterrichten. Papst Pius V. bestätigte im J. 1571 diese Vereine als eine ordentliche Bruderschaft unter dem Namen „von der christlichen Lehre", bedachte sie mit vielen Abläßen und munterte die Bischöfe auf, allenthalben ähnliche Vereine zu errichten. In gleicher Weise begünstigten die nachfolgenden Päpste die Christenlehr-Bruderschaft, und Paul V. erhob sie unter Verleihung von neuen Abläßen zu einer Erzbruderschaft. Sie verbreitete sich nun von Rom aus über Italien, Frankreich und Deutschland. Um den Hauptzweck der Bruderschaft, das Heil der Seelen, desto sicherer zu erreichen, sollen alle Mitglieder nach Kräften zur Unterweisung in der christlichen Lehre beitragen, sollen selbst an den Sonntagen fleißig und aufmerksam dem christlichen Unterrichte beiwohnen und durch gemeinsames Gebet bei den Bruderschaftsandachten und durch oftmaligen Empfang der heiligen Sacramente das eigene und fremde Heil fördern (Maurel, Die Abläſſe, Paderborn 1874, 356 ff.). — Dermalen wird die sonntägliche Christenlehre in der Regel im Anschlusse an den Nachmittagsgottesdienst abgehalten. Die Verpflichtung der Jugend zum Besuch derselben ist zumeist nur eine kirchliche, in Bayern auch eine staatliche. Die Ausdehnung der Pflicht auf bestimmte Lebensjahre ist eine verschiedene. Immerhin aber ist es der sehnlichste Wunsch der Kirche, daß auch die Erwachsenen an der Christenlehre sich betheiligen. Darum soll der Priester, um nicht bloß gezwungene, sondern auch freiwillige Theilnehmer zu haben, die betreffenden Fragen des Katechismus mit möglichster Klarheit und Präcision, mit Annehmlichkeit und Wärme erklären und begründen, soll im Eingange von der vorausgegangenen Christenlehre auf die gegenwärtige überleiten und im Schlusse nach kurzer Zusammenfassung der Hauptpunkte des Vorgetragenen praktische Anwendungen für das Leben machen. (Vgl. Amberger, Pastoraltheol., 3. Ausg. III, 242 ff.; Benger, Pastoraltheol., Regensburg 1861, I, 515 f.; Instructio Pastoralis Eystettensis, 1871, 436—442; Schüch, Pastoraltheol., 3. Aufl., 183 f.; Englmann, Handbuch des bayrischen Volksschulrechtes, 2. Aufl., 255 ff.) Von gedruckten „Christenlehren" mögen genannt werden: Gaume, Die katholische Religionslehre nach ihrem ganzen Umfange. Aus dem Französischen übersetzt, 8 Bde., Regensburg 1843—1845; Herenäus Haid, Die gesammte katholische Lehre in ihrem Zusammenhange, 7 Bde., München 1837—1842; Königsdorfer, Katholische Christenlehren, 2 Bde., 5. Aufl., Donauwörth 1838; Menne, Christenlehren, herausgeg. von Dreer, 3 Bde., Lindau 1857; Menne, Große Katechese, herausgeg. von Sinzel, 4 Bde., Augsburg 1840; Zwickenpflug, Vollständige praktische katholische Christenlehren, Straubing 1839. [Göbl.]

Christenthumsgesellschaft, die deutsche, ein protestantischer Verein für innere und äußere Mission, entstand am 30. August 1780 zu Basel unter dem Titel: Deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit. Der Urheber derselben war der Augsburger Senior Dr. Johann Urlsperger, welcher zur Constituirung einer solchen Gesellschaft während 16 Monaten ganz Deutschland, Frankreich, Holland und die Schweiz durchreiste, bis er endlich in Basel den günstigen Boden für Ausführung seines Planes fand. Professor Herzog übernahm die Leitung der Gesellschaft, welche ihr Ziel theils durch gottseligen Lebenswandel ihrer Mitglieder nach einer bestimmten Lebensregel, theils durch Verbreitung von Schriften, im Geiste „der reinen Lehre" abgefaßt, zu erreichen suchte. In allen

größeren Städten sollten Zweigvereine constituirt und ein reges Vereinsleben durch regelmäßige Zusammenkünfte und umfassende und fleißige Correspondenz zwischen den einzelnen Vereinen und dem Hauptorte erhalten und gefördert werden. Die Gesellschaft verbreitete sich schnell; in kurzer Zeit und rascher Aufeinanderfolge entstanden Zweigvereine in Nürnberg, welches als Vorort der Gesellschaft betrachtet wurde, Frankfurt a. M., Stuttgart, Bern, Chur, St. Gallen u. s. w.; bald war ein eigener Geschäftsführer nothwendig, und seit 1783 erschien auch eine monatliche Vereinscorrespondenz: „Sammlung für Liebhaber christlicher Wahrheit", welche noch besteht. In demselben Jahre wurde Basel endgültig als Centrum der Gesellschaft erklärt, und ihr Name umgeändert in „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit", wofür bald die einfache Bezeichnung „Deutsche Christenthumsgesellschaft" eintrat. Wie die äußere Verbreitung derselben immer größer wurde, so erweiterte sich auch das Arbeitsfeld derselben; sie umfaßte die gesammte innere und äußere Mission der protestantischen Kirche. Die Verbreitung der Bibel und frommer Tractätlein, sowie der Versuch zur Protestantisirung der Katholiken waren eine Hauptthätigkeit der Gesellschaft. So war der Geschäftskreis bald zu groß, und der äußere Verband der Gesellschaft ging damit aus den Fugen. Dieselbe löste sich im Anfange dieses Jahrhunderts bereits in eine Menge selbständige Zweigvereine auf, welche je einen Zweig der Gesammtthätigkeit gesondert übten, aber alle noch mit dem gemeinschaftlichen Centrum Basel in Verbindung standen. So entstanden in der Christenthumsgesellschaft unter anderen 1804 die Baseler Bibelgesellschaft, 1816 die evangelische Missionsgesellschaft, etwas später der Verein der Freunde Israels u. s. w. Der Gesammtverband lockerte sich immer mehr und mehr, und mit dem Tode des letzten Geschäftsführers Spittler (1867) dürfte die Christenthumsgesellschaft als solche auch selbst dem Namen nach erloschen sein. Literatur: Beiträge zur vaterländischen Gesch., herausg. v. der hist. Gesellschaft in Basel IV, 197 ff.; Herzog, Realencycl. III, 210 ff., 2. Aufl. [Grube.]

Christenverfolgungen, Versuche heidnischer, jüdischer oder häretischer Staatsgewalten im Alterthume, die katholische Religion auszurotten. I. Im römischen Reiche. Wenn der Jurist unter den Kirchenvätern in einer Schrift, in der er sich über die Härte der Christenverfolgungen beklagt, den römischen Magistraten zuruft: Hoc imperium, cujus ministri estis, civilis, non tyrannica dominatio est (Apol. c. 2), so ist das keine Schmeichelei, sondern Anerkennung eines thatsächlichen Verhältnisses. Denn im römischen Staatswesen war Alles gesetzlich geregelt; auch beim Verfahren gegen die Christen herrschte volle Gesetzlichkeit. Willkür der Beamten war nur insofern möglich, als die Gesetzgebung ihnen bei der Anwendung einzelner Maßregeln Spielraum ließ. Dieser war allerdings nach unsern Begriffen ein sehr großer. Auch war das römische Strafrecht viel härter als das unserige, ja in manchen Stücken grausam; allein an die Gesetze hatten sich alle, auch die höchsten Beamten, die Proconsuln, zu halten. Was die staatsrechtliche Stellung der Christen im römischen Reiche angeht, so waren die Gesetze, welche auf sie angewendet wurden, mit wenigen Ausnahmen schon vor der Entstehung des Christenthums vorhanden. Es waren die Gesetze gegen a. sacrilegium, b. laesa majestas, c. fremde Culte, d. magia, endlich e. die Gesetze über das Vereinswesen. Die Kaiser brauchten also keine Gesetze gegen das Christenthum mehr zu machen, und die Edicte, welche fortan gegen die Christen erlassen wurden, waren auch keine Gesetze, sondern eben Edicte und Rescripte auf Anfragen, Vollzugsbestimmungen und administrative Anweisung zum Vorgehen gegen die Christen; höchstens regelten sie die Einzelheiten des Verfahrens. Dieses aber ruhte von Anfang bis zu Ende auf denselben Grundlagen und weist im Verlauf der Zeit keine wesentliche Veränderung auf. Was die Lage der Christen bedingte, war zunächst der Umstand, daß die heidnische Religion Staatsreligion war, von der sich Niemand ausschließen durfte. Die Alten, besonders die Römer, waren in ihrer Art sehr religiös; das ganze öffentliche und Privatleben war von Culthandlungen erfüllt, denen sich Niemand entziehen durfte. Denken konnte man von den Staatsgottheiten, was man wollte, aber man mußte ihnen huldigen. Wer das nicht that, galt als Feind des Staates und der Götter; er war ein sacrilegus. Das religiöse Verbrechen des Sacrilegiums im Sinne der alten Juristen besteht nämlich in Verweigerung des den Göttern schuldigen Dienstes. Da der Staatsbegriff zuletzt im Kaiser gipfelte, so war auch, wer den Kaisergöttern nicht opferte, sacrilegus. Uno eodemque crimine imperator impugnatur et numina, drückte sich ein Proconsul aus (Passio s. Epip. et Alexandri 4).

Die Gesetzesformeln anlangend, so sind Gesetze, die sich a. auf das eigentliche Sacrilegium beziehen, nicht erhalten. Offenbar wurden die auf den Götterdienst bezüglichen Strafandrohungen von den christlichen Redactoren der Digesten nicht mit aufgenommen. Es blieben meist nur die auf die Kaiser bezüglichen Formeln stehen, sofern dieselben keinen Götzendienst involvirten. Daß Gesetze gegen Sacrilegium vorhanden waren, beweist das stetige Verlangen der Präsides, die Christen sollten opfern. Die Apologeten bekämpfen die Anklage auf Atheismus und Sacrilegium immer mit der Behauptung, die heidnischen Götter seien keine Götter. Dieß war freilich richtig, aber vor den heidnischen Obrigkeiten, die den formell legalen Standpunkt festhielten, war es eine schlechte Vertheidigung; sie kam einem Eingeständniß der Schuld gleich. Die Strafen für das Sacrilegium aber richteten sich nach dem Stande des Schuldigen und waren im

Minimum Deportation und Zwangsarbeit, bei Sklaven steigerten sie sich bis zum Kreuzestod und Verbrennung (Ulpian in den Digest. l. 48, tit. 13, § 6). b. Majestätsverbrechen wurden schon bei der Untersuchung schärfer behandelt (Cod. Just. lib. 9, tit. 39, lex 1; Digg. l. 48, tit. 4, § 1, 8 et 9) und folgten an Schwere gleich nach dem Sacrilegium. Diese beiden waren regelmäßig die Hauptanklagepunkte gegen die Christen (Tert. Apol. 10). c. Der Umstand, daß die Religion Staatsreligion war, bedingte, daß man fremde Culte mit Mißtrauen ansah; auch waren formelle Verbote derselben vorhanden. Qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt . . . honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur (Pauli Sent. rec. V, 21, § 2; vgl. Cic. De legg. 2, 8; Liv. 39, 16). Erst mit Genehmigung des Kaisers und des Senates (Tert. Apol. 5) durften fremde Culte ausgeübt und neue Götter eingeführt werden. d. Sodann kommen gelegentlich und nebensächlich zur Anwendung die Gesetze über die Magie. Besitzer von Zauberbüchern wurden mit Deportation oder, wenn sie niedern Standes waren, mit Enthauptung bestraft (Pauli Sent. rec. V, 23, § 18; Digg. lib. 48, tit. 19, § 30). e. Was das Vereinswesen angeht, so duldeten die Kaiser, abgesehen von industriellen Gesellschaften, keinerlei Vereine, Associationen, Zünfte u. s. w. Nur den ärmeren Klassen der Bevölkerung und den Sklaven war gestattet, Begräbnißvereine zu bilden mit gemeinsamer Kasse und einmal monatlichen Zusammenkünften, wo die Beiträge einkassirt wurden, sog. collegia tenuiorum (Digg. lib. 3, tit. 4, § 1; lib. 47, tit. 22, § 1 et 3; vgl. Mommsen, De coll. et sodal. Rom., Kiliae 1843). Zuwiderhandelnde wurden wie Aufrührer bestraft. Auf Grund dieser Gesetze über die collegia tenuiorum konnten die Christengemeinden ohne ein specielles Privilegium Grundeigenthum besitzen und als gesetzlich geduldete Corporation auftreten, wenn sie sich zu einer Begräbnißbruderschaft vereinigten und bei den Obrigkeiten als solche anmeldeten.

Anfangs wurden die Christen für eine jüdische Secte gehalten, wie auch Tertullian (Apol. 21) andeutet; allein dieß dauerte nur einige Decennien. Die Erkenntniß von der Verschiedenheit des Christenthums und des Judenthums muß den römischen Staatslenkern schon ziemlich früh aufgegangen sein. Daß die Christen dieses indirecten Schutzes bald verlustig gingen, dafür sorgten sofort die Juden, welche von Anfang an die Christen, wie schon die Apostel, mit unablässigen Denuntiationen und Querelen verfolgten. Wenn nun bereits Nero die Christen als solche, nicht als jüdische Secte verfolgte, so beweist dieß, daß die Frage, ob die Christen eine jüdische Secte seien, bereits in negativem Sinne beantwortet war. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Nachricht bei Sulpicius Severus und Orosius, Nero habe ein Edict gegen die Christen erlassen, die innere Wahrscheinlichkeit für sich hat; denn nur dann konnten die Verwaltungsbehörden gegen die Christen als solche vorgehen, da die römische Rechtspflege, wenn auch hart und grausam, doch keine Willkür duldete. Jedenfalls kann man nicht Plinius als denjenigen ansehen, der zuerst die Verschiedenheit von Judenthum und Christenthum erkannt habe. Auch blieb sich die Haltung der Behörden und der Rechtspflege durchaus gleich, indem vor 311, resp. 313, keine Toleranzedicte erschienen. Was man hie und da schon seitens der christlichen Apologeten für solche ausgegeben hat, waren keine Toleranzedicte, sondern nur Verfügungen, die dem Sykophantenthum vorbeugten, die Ausführung der Edicte regulirten oder eingedrungene Mißbräuche verboten. Einige Kaiser gaben specielle Anordnungen über die Behandlung einzelner Klassen der Gläubigen, z. B. Valerian (Cypr. Ep. 80), aber diese setzen dasselbe gesetzgeberische Princip und die Unerlaubtheit des Christenthums voraus. Nero muß also derjenige gewesen sein, der erklärte, die christliche Religion gehöre nicht zu den erlaubten, was Tertullian (Apol. 5) durch die Worte Nerone damnatum andeutet. Ohne dieses wäre ein richterliches Vergehen seitens der Beamten gar nicht möglich gewesen. Das Weitere ergab sich dann von selbst; die Behörden wußten aus den bestehenden Gesetzen, was sie zu thun hatten, falls ihnen durch glaubwürdige Anzeige Veranlassung zum Vorgehen gegeben wurde. In den Provinzen lag die Anwendung der Gesetze in der Hand der Proconsuln, in der Stadt Rom in der Hand des Praefectus Urbi.

Nero (54—68). Christliche und heidnische Schriftsteller berichten übereinstimmend, daß Nero die Christen nicht als jüdische Secte, sondern als solche verfolgt habe. Unter den christlichen Auctoren ist an erster Stelle zu nennen Melito von Sardes in einem von Eusebius aufbewahrten Fragment (Eus. H. E. 4, 26), dann Tertullian (Ad nat. 1, 7: Sub Nerone damnatio invaluit; Apol. 4. 5; Scorpiace 15). Von heidnischen Schriftstellern gibt Sueton die lakonische Notiz: Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleficae (Nero c. 16). Ausführlicher spricht Tacitus darüber. Um das Vorgehen Nero's zu erklären, hat man neuerdings ganz passend an die Stellung der jüdischen Proselytin Poppäa Sabina bei Nero und an den Einfluß, den durch sie die Juden gewinnen mußten, gedacht. Letztere waren vorher und nachher durch ihre Verleumdungen und Insinuationen Anstifter von Christenverfolgungen. Poppäa Sabina, früher die Gemahlin Otho's, gewann seit 58 n. Chr. die Neigung Nero's und verdrängte die rechtmäßige Gattin Octavia. Nun ereignete sich (19. Juli 64) der Brand Roms, der im Ganzen neun Tage dauerte. Die Volksstimme beschuldigte Nero der Anstiftung des Brandes und ließ sich weder durch alle seine humanen Maßregeln, noch durch die Freigebigkeit, welche er gegen die Beschädigten übte, zum Schweigen bringen. Um dem Gerüchte ein Ende

zu machen, schob Nero, wie Tacitus schreibt, Leute, welche ihrer Greuelthaten wegen verhaßt waren und insgemein Christen genannt wurden, als die Schuldigen vor und verhängte über sie ausgesuchte Strafen. Theils kreuzigte man sie, theils ließ man sie, in Thierfelle eingenäht, von Hunden zerfleischen, theils wurden sie, in brennbare Stoffe eingehüllt, Nachts als Fackeln in den kaiserlichen Gärten verbrannt. Die Zahl der Opfer war eine sehr große (ingens multitudo). Bei dieser Bluttaufe der römischen Gemeinde leuchteten die Apostelfürsten Petrus und Paulus hervor. Von Rom aus verbreitete sich die Verfolgung auch in die Provinzen. Nachdem einmal die Hinrichtungen um des Brandes willen begonnen hatten, wurden, wie Tacitus sagt, Andere, ohne der Brandstiftung beschuldigt zu sein, um's Leben gebracht, weil sie durch den auf ihnen lastenden Haß todeswürdig erschienen. Aber nur wenige Namen solcher Martyrer sind der Vergessenheit entrissen: Hermagoras, der erste Bischof von Aquileja, nebst seinem Diacon Fortunatus und den Jungfrauen Euphemia, Dorothea, Thecla und Erasma; in Ravenna der Arzt Ursicinus, welcher durch Vitalis vor dem Abfalle bewahrt wurde, sodann dieser hochberühmte Martyrer selbst und Valeria, seine Gemahlin; in Mailand Gervasius und Protasius, Nazarius und Celsus, in Brescia Alexander, in Pisa Paulinus, in Tuscien Felix und Constantia, wahrscheinlich auch Ptolemäus und Romanus nebst Anderen in Nepi. (Vgl. Katholik 1881, II, 406 ff. 527 ff.)

Domitian (81—96) ließ (Sueton. Dom. c. 15) seinen Neffen Flavius Clemens, Consul des Jahres 95, der überdieß eine Verwandte Domitians, die Flavia Domitilla, zur Frau hatte, nach Ablauf seines Consulats wegen contemtissima inertia hinrichten. Dio Cassius (67, 14) redet davon deutlicher und sagt, es sei ihnen beiden Verachtung der Götter (ἀθεότης) Schuld gegeben, d. h. sie seien Christen gewesen; auch seien viele Andere, die sich zum Judenthum hinneigten, zum Tode verurtheilt oder mit Vermögensconfiscation bestraft worden. Domitilla wurde, wie die Einen wollen, nach Pandataria im pontischen Archipel oder, wie Eusebius (H. E. 3, 18) angibt, nach Ponza verbannt. Den scheinbaren Widerspruch gleichen Einige, z. B. de Rossi, aus, indem sie zwei Domitillen annehmen. Ferner wurden zwei Verwandte Christi, Enkel des Judas Thaddäus, als Abkömmlinge des davidischen Hauses nach Rom gebracht und vor Domitian geführt, aber als unschädliche Landleute entlassen. Die Verfolgung unter diesem Kaiser war kurz und unbedeutend; auch Tertullian (Apol. 5) bezeichnet sie mehr als einen Versuch dazu. Der Senat annullirte nach Domitians Tode alle seine Ehrentitel und Regierungsacte und rief die von ihm Verbannten zurück. So konnte auch der Apostel Johannes, der zu Rom in siedendes Oel getaucht worden war, ohne Schaden zu nehmen, sein Exil zu Patmos verlassen und nach Ephesus zurückkehren (Eus. H. E. 3, 17—20).

Nerva (96—98) erließ ein Edict des Inhaltes, Niemand solle wegen ἀσέβεια und jüdischer Lebensweise angeklagt werden; er verbot, daß Sklaven ihre Herren denuntiirten, und rief alle unter Domitian Verbannten zurück (Dio Cass. 68, 1; Passio s. Timothei ed. Usener 6). Diese Maßregeln mußten, indirect wenigstens, auch den Christen zu gute kommen. Dennoch kamen unter ihm Martyrien vor; Timotheus ward zu Ephesus vom Pöbel zu Tode mißhandelt, Nereus, Achilleus und Domitilla wurden hingerichtet.

Trajan (98—117) schränkte zwar die Anklagen auf laesa majestas zu Anfang seiner Regierung ein, aber dennoch begann bald eine heftige und ausgedehnte Christenverfolgung. Den Anstoß dazu gab allem Anschein nach Plinius der Jüngere. Derselbe war im J. 100 n. Chr. Consul und wurde nach Ablauf seines Consulates Statthalter von Bithynien. Er traf als solcher erst ziemlich spät, nämlich am 17. September 101, in seiner Provinz ein (Plinii Ep. 10, 17; Nirschl läßt ihn October 103—105 Propraetor consulari potestate sein). Der neue Proconsul veröffentlichte sofort in der Provinz das von Trajan gegen die Hetärien, d. i. die collegia oder sodalitia illicita, erlassene Edict. Dieß wurde Anlaß zu einer Verfolgung der Christen. Es wurden ihm nämlich eine Anzahl Personen als Christen denuntiirt (Ep. 10, 97). Er fand an ihnen eben nichts Strafwürdiges, außer einer immodica superstitio, dem Besuch nächtlicher Zusammenkünfte, bei welchen ihren Aussagen zufolge nur unschuldige Dinge vorgingen, die aber gegen das Verbot der Hetärien verstießen; ferner weigerten sie sich, den Göttern zu opfern und vor dem Bilde des Kaisers Weihrauch zu streuen oder zu libiren. Einige ließen sich durch Drohungen bewegen, dieß zu thun, Andere nicht. Plinius fand die Hartnäckigkeit dieser Letzteren strafbar und ließ die unter ihnen, welche römische Bürger waren, zur Untersuchung nach Rom abführen, die Uebrigen hinrichten. Die Sache nahm nun größere Dimensionen an, und es erfolgten weiter auch anonyme Denuntiationen. Da Plinius aber nicht ganz im Klaren war, ob sein Verfahren den Beifall des Kaisers haben werde, und da er bisher noch keiner Untersuchung gegen Christen beigewohnt hatte, so glaubte er, Trajan um Weisungen bitten zu müssen. Die Punkte, über welche er Zweifel hegte, waren folgende: 1. Ob Alter und Geschlecht der Angeklagten eine Verschiedenheit in der Behandlung bedingten; 2. ob die Gehorsamen und Reuigen ohne Strafe entlassen werden dürften; 3. ob die bloße Zugehörigkeit zum Christenbunde ohne hinzutretendes eigentliches Verbrechen schon strafbar sei; 4. wie es mit den anonymen Denuntiationen zu halten sei, worin eine große Anzahl von Personen als Christen bezeichnet wurden, während Andere von den Indices oder Polizeispionen als Christen

angezeigt worden waren. Plinius hatte daraufhin die Sache genauer untersucht und zwei Sklavinnen foltern lassen, aber nichts weiter herausgebracht als die oben erwähnten Aufschlüsse über die Versammlungen. Die Sache schien ihm insbesondere auch deßhalb Beachtung zu verdienen, weil die Zahl der Angeschuldigten eine so große war, daß die Tempel verödeten, die Opfer unterblieben, das Opferfleisch keine Käufer mehr fand. Durch die von ihm ergriffenen Maßregeln waren diese Dinge wieder etwas in Gang gekommen. Trajan entschied, man solle keine Hetzjagd auf die Christen machen und anonyme Denuntiationen nicht berücksichtigen, aber die auf gesetzlichem Wege (d. h. durch die indices, delatores, vigiles, beneficiarii) angezeigten Christen bestrafen, wenn sie sich zu opfern weigerten. Die, welche opfern würden, sollten ungestraft entlassen werden. Damit war das Signal zu einer allgemeinen Verfolgung gegeben, welche auch alsbald begann und bis zum Ende von Trajans Regierung fortdauerte. Die namhaftesten Opfer, welche fielen, sind: Ignatius von Antiochien (104 n. Chr.), Evaristus, Bischof von Rom (108), Simeon, Sohn des Cleophas, Bischof von Jerusalem (107 oder 108 gekreuzigt).

Unter Hadrian (117—138) wurde gegen die Christen nichts von Belang unternommen. Lampridius (Hist. Aug. 1, 259) berichtet, dieser Kaiser habe Christus einen Tempel bauen wollen, es sei ihm aber davon abgerathen worden, weil sonst alle Menschen Christen werden würden. Demnach wäre seine Gesinnung gegen das Christenthum keine ungünstige gewesen. Als er im J. 124 Griechenland besuchte, um sich in die Mysterien aufnehmen zu lassen, und dadurch die Feinde des Christenthums sich ermuthigt fühlten, übergaben ihm Aristides und Quadratus ihre Apologien. Sein Standpunkt gegenüber den verschiedenen Religionsformen scheint übrigens ein indifferenter gewesen zu sein. Dieß trat hervor bei seiner Reise nach Aegypten, wo es sehr viele Christen gab; ein Brief von ihm an den Consul Servianus vom Jahre 134 gibt darüber Aufschluß. Die Aegypter hatten über ihn und Antinous gespottet. Dieß hatte ihn mißstimmt, und er entwirft nun eine gallige Schilderung von Aegypten und seinen Bewohnern. Alles sei dort voll von Christen und Juden; diese seien zwischendurch auch Serapisdiener; es herrsche dort eine wahre Religionsmengerei. Nur eine Gottheit sei allgemein anerkannt — das Geld. Die Aegypter seien durch Reichthum aufgebläht und durch Industrie reich geworden, schmähsüchtig, unruhig, eitel, hochmüthig u. s. w. Justin rechnet Hadrian unter die Begünstiger des Christenthums, indem er hervorhebt, er habe die Christen gegen verleumderische Anklagen in Schutz genommen und geordnete Untersuchungen gegen sie zu halten befohlen. Dieß wäre nichts Befremdliches. Doch wird bezweifelt, ob das unter seinem Namen vorhandene Edict an Minucius Fundanus (Consul im J. 107) ächt sei. Es soll auf einen Bericht des Serenius Granianus, richtiger Q. Licinius Silvanus Granianus, Consul 106, Proconsul von Asia (nach Waddington n. 128) aber erst 123 bis 124, an dessen Nachfolger ergangen sein. Dieses Edict findet sich im Anfang der ersten Apologie Justins; sodann hat es Eusebius in seine Geschichte (4, 13) aufgenommen und Rufinus es in's Lateinische zurückübersetzt. Richtig verstanden, ist es kein Toleranzedict, sondern will nur dem turbulenten Verfahren und der geheimen Angeberei (συκοφαντία) steuern. Der Umstand, daß Justin es zu günstig für die Christen deutet, ist kein Grund, es für unächt zu erklären. Unter Hadrians Regierung werden die Martyrien von Papst Alexander, Eustachius und Genossen, Symphorosa und ihrer Söhne gesetzt.

Antoninus Pius (138—161) war den Christen freundlich gesinnt, aber das ihm zugeschriebene Toleranzedict πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας ist unächt. Es ist eine reine Strafpredigt gegen die Heiden und voll Lobes für die Christen und die Martyrer. Eusebius kennt es nicht, und in den Anhang der ersten Apologie Justins muß es durch spätere Abschreiber gekommen sein, weil es im Texte selbst nicht angekündigt wird, wie die andern Edicte. Auch ist das Datum confus. Unter seiner Regierung litten die römischen Bischöfe Hyginus und Anicetus, sowie Polycarp von Smyrna (23. Februar 155; vgl. Waddington, Mém. de l'Institut de France XXVI, P. I, und Egli in Hilgenfelds Zeitschrift XXV, 227 ff.).

Unter Marc Aurel (161—180) wurden die Christen heftig verfolgt, am heftigsten in Lyon und Vienne, worüber der ausführliche Bericht der dortigen Gemeinde (Eus. H. E. 5, 1) Auskunft gibt. Es thaten sich durch Standhaftigkeit hervor: der Bischof Pothinus, der Diacon Sanctus und die hl. Blandina. In Rom litt Justinus den Tod unter dem Stadtpräfecten Qu. Junius Rusticus, ehemaligem Lehrer des Kaisers, der im J. 162 zum zweiten Male das Consulat bekleidete. Wer zum zweiten Male Consul war, erhielt regelmäßig im darauf folgenden Jahre die praefectura Urbis. Daher bekam Rusticus jedenfalls im J. 163 dieses Amt, und das Jahr 163 ist mit Sicherheit als Todesjahr Justins anzusehen. Der Edicte dieses Kaisers gegen die Christen gedenkt Melito (Eus. H. E. 4, 26; vgl. 4, 13). Das rettende Ereigniß mit der Legio fulminatrix während des Markomannenkrieges (174) ist historisch, wenn es auch von den Heiden den Gebeten des Kaisers und bloß von den Christen denen der christlichen Soldaten zugeschrieben wurde (Jul. Cap. 24; Tert. Apol. 5). Das darauf bezügliche Schriftstück aber, das sich ebenfalls im Anhang der ersten Apologie Justins befindet, ist eine Stilübung eines späteren Griechen. Unter Marc Aurel setzt de Rossi das Martyrium der hl. Cäcilia, das sonst unter Alexander Severus verlegt wurde.

Sicher fällt in diese Zeit das Marterthum des Papstes Soter (170).

Commodus (180—193) gilt als einer der Kaiser, welche die Christen nicht verfolgten, und dennoch hatten letztere, namentlich in den ersten Jahren seiner Regierung, viel zu leiden. Theophilus von Antiochien (Ad Autolycum 3, 30) spielt auf Christenhetzen in den Provinzen an. Unter Commodus litten in Carthago nach der neu entdeckten griechischen Uebersetzung der Acten die zwölf Martyrer aus Scilli am 19. Juli 180. Der Senator Apollonius wurde von einem Sklaven denuntiirt und, obwohl er sich im Senate durch Verlesung einer Apologie vertheidigte, hingerichtet (18. April; Hieron. De script. eccl. 42). Nach Eusebius (H. E. 5, 21), dessen Nachrichten weniger genau sind, wäre es während der Stadtpräfectur des Perennis gewesen, der 185 starb. Auch Papst Eleutherius litt 25. Mai 185 den Martyrertod. Im J. 183 (Herodian. 1, 6. 8) kam Marcia an den kaiserlichen Hof und wurde des Kaisers unebenbürtige Gemahlin. Sie scheint ihn günstig gegen die Christen gestimmt zu haben. Wenigstens wird es (Philos. 9, 12) als ihr Werk bezeichnet, daß eine Anzahl zu Bergwerksarbeiten nach Sardinien verbannter Christen im J. 192 begnadigt wurde; unter diesen befand sich auch der nachmalige Papst Calixtus.

Pertinax (193) schaffte die Anklagen auf Majestätsbeleidigung ab (Jul. Capitol. 6; Dio Cass. 73, 5; Herodian. 2, 4, 16).

Zur Verfolgung unter Severus (193—211) gab die kühle Haltung der Christen bei seinen zahlreichen Siegesfesten, namentlich in Afrika, wo sie mit tollem Jubel gefeiert wurden, wahrscheinlich den Anlaß. Sein Verfolgungsedict (Judaeos fieri sub gravi poena vetuit, idem de Christianis sanxit) wird zwar von Spartian (Vita Sev. 17) erst erwähnt, nachdem vom dritten Consulate des Severus (202) die Rede gewesen ist; allein der Schriftsteller trägt offenbar, nachdem er den Partherkrieg beschrieben, früher Geschehenes nach. Es ist vielmehr im J. 199 oder noch früher erlassen. Denn im J. 200, als das Apologeticum Tertullians verfaßt wurde, wüthete die Verfolgung bereits. In Afrika fielen ihr zum Opfer Perpetua und Felicitas mit ihren Kindern, in Aegypten Leonidas, Potamiäna und ihre Mutter Marcella, in Gallien Irenäus im J. 202; Papst Victor starb 197 jedenfalls als Martyrer. Severus wurde von einem Christen, dem Montanisten Proculus, in einer Krankheit durch Anwendung von Oel geheilt und behielt ihn in seiner Umgebung bis zu dessen Tode (Tert. Ad Scap. 4; Adv. Val. 5). Ihn hatte auch Caracalla, der eine christliche Amme gehabt haben soll (Tert. l. c.; Spartian. Carac. 1), noch persönlich gekannt, und vielleicht war er durch diese Einflüsse den Christen günstig gesinnt. Macrinus befreite die wegen laesa majestas Angeklagten und begnadigte die schon Verurtheilten. Er und Heliogabal unternahmen nichts gegen die Christen.

Von Alexander Severus berichtet sein Biograph Lampridius (c. 22), er habe das Bild Christi in seinem Lararium aufgestellt und die Christen geduldet (Christianos esse passus est), natürlich nur factisch, ohne durch Gesetz die christliche Religion für eine religio licita zu erklären. Unter seinen Sclaven waren viele Christen (Eus. H. E. 6, 28).

Maximinus Thrax soll (Eus. H. E. 6, 28 u. Orosius 7, 19) ein Edict gegen die Christen erlassen und befohlen haben, die Vorsteher der Gemeinden zu tödten.

Nach der kurzen Ruhe unter Philippus Arabs, der sogar selbst für einen Christen gehalten wurde, brach ein neuer Sturm unter Decius (249—251) los, angefacht durch dessen Edicte, die besonders gegen die Bischöfe und Priester gerichtet waren (Cypr. Ep. 55, 9; Eus. H. E. 6, 41). Bisher hatte man die Christen nur als strafbare Individuen behandelt und sie, wenn sie hartnäckig blieben, sofort den Gesetzen entsprechend bestraft. Durch Decius wurde die Behandlung äußerlich eine andere. Dieser Kaiser, der als Regent, Feldherr und Privatmann gute Eigenschaften besaß, wollte das Reich innerlich kräftigen und heben. Da er erkannt haben mochte, daß der Staat bei der Tödtung von sonst untadelhaften Leuten, wie die Christen waren, nichts gewinne, so ging er darauf aus, dieselben zur Staatsreligion zurückzuführen und so die christliche Religion zwar aus der Welt zu schaffen, aber die Personen der Christen wo möglich zu schonen. Auf diesen Gedanken mochte er unter Anderem durch das bedeutende numerische Anwachsen der Christen in der langen Friedenszeit von 207—249 mit der kurzen Unterbrechung unter Maximinus geführt worden sein. Von Decius' Zeiten an und offenbar auf seine Weisung gaben sich die hohen Beamten Mühe, die Christen erst durch freundliches Zureden, dann durch Drohungen, wenn dieß nichts fruchtete, durch leichtere Strafen, wie Hunger, Einkerkerung u. dgl., endlich durch Folterqualen zum Opfern zu bringen. Erst wenn Alles nicht zum Ziele führte, ließ man die Todesstrafe eintreten. Daher erhielten von nun an die Proceduren mehr den Charakter des Quälerischen; auch fand, wie natürlich, Eigenmächtigkeit und Willkür der Beamten größeren Spielraum. An der allgemeinen staatsrechtlichen Lage des Christenthums und dem Charakter des Strafverfahrens änderte sich jedoch nichts Wesentliches; bloß die äußere Erscheinung war eine andere. Die neue Art des Verfahrens brachte es mit sich, daß es von nun an Abtrünnige (lapsi) in Masse gab, während solche früher zu den Seltenheiten gehört hatten. Sie zerfielen in sacrificati oder thurificati, eigentliche Apostaten, welche sich durch blutige Opfer oder durch Weihrauchstreuen des Götzendienstes activ schuldig gemacht hatten, und in libellatici, die sich durch Erkaufen eines Scheines, sie hätten geopfert, Ruhe verschafft hatten. Eine dritte Klasse bildeten die acta facientes, solche, welche sich in die Register derer,

die geopfert hatten, eintragen ließen. Die Gefallenen der ersten Klasse galten als ipso facto excommunicirt und mußten sich durch lang dauernde Bußübungen (exomologesis) die Kirchengemeinschaft (pax, communio) erst wieder erwerben. Die libellatici und acta facientes, deren Vergehen ein viel geringeres war und oft gar nicht oder erst nach langer Zeit publik wurde, behandelte man gelinder (Cypr. Ep. 55, 14). Unter diesem Kaiser litten den Martyrtod: Papst Fabian 20. Januar 250, Agatha in Sicilien, Mappalicus u. A. in Afrika, B. Babylas von Antiochien und Alexander von Jerusalem; Dionysius von Alexandrien wurde verbannt u. s. w.

Unter Gallus und Volusian (251 bis Mai 253) trat eine kurze Ruhe ein, dann aber ordneten die Kaiser zur Abwendung der Pest allgemeine Opfer des ganzen Volkes an, um den Zorn der Götter zu besänftigen (Cypr. Ep. 59, 6). Der darüber ausbrechenden Verfolgung setzte die Seuche alsbald ein Ziel. Papst Cornelius wurde nach Centumcellä verbannt. Lactantius und Andere übergehen diese Verfolgung.

Valerian (253—260) verbot, nachdem er eine Zeit lang die Christen begünstigt haben soll, zuerst die gottesdienstlichen Versammlungen (Eus. H. E. 7, 10; Acta procons. s. Cypriani c. 1) und es wurden allgemeine Opfer für das ganze Volk vorgeschrieben (Eos, qui Romanam religionem non colunt, debere Romanas cerimonias agnoscere). Cyprian mußte in's Exil wandern. Im August des folgenden Jahres 258 erschien ein ausführliches strengeres Verfolgungsedict in Form eines Rescriptes an den Senat (Cypr. Ep. 80). Dasselbe befahl sofortige Hinrichtung der Bischöfe, Priester und Diaconen; für die Senatoren, Viri egregii und römischen Ritter setzte es Degradirung und Güterconfiscation fest, bei fortgesetzter Hartnäckigkeit Enthauptung, für die Matronen Güterconfiscation und Verbannung, für die kaiserlichen Diener Güterconfiscation und Verweisung auf die Domänen zur Zwangsarbeit in Ketten. Die hervorragendsten Männer der Zeit verloren auf dieses Edict hin ihr Leben: Papst Sixtus II. 8. August 258, dann sein Archidiacon Laurentius 10. August, Cyprian 14. September, B. Fructuosus von Tarragona 21. Januar 259 und viele Andere, namentlich auch in Aegypten. Eigentlicher Anstifter dieser Verfolgung war ein hoher Finanzbeamter, der rationalis catholicus Macrianus, gewesen. Da derselbe sich in dem Perserkriege sofort als Verräther an Valerian und als Thronräuber erwies, schlug Gallienus, Sohn des Vorigen, eine tolerantere Richtung ein. Wenn er auch nicht, wie Görres (Kraus, Realencykl. S. 241, n. 4) behauptet, das Christenthum für eine religio licita erklärte, so verfügte er doch, daß den Christen ihre gottesdienstlichen Versammlungsorte und die Cömeterien wieder zurückgegeben werden sollten. Er restituirte also den Christen das Recht, collegia licita zu Begräbnißzwecken zu bilden, welches sie auf Grund der allgemeinen Staatsgesetzgebung stets besessen hatten, das ihnen aber durch seinen Vater offenbar war entzogen worden. Daß Eusebius (l. c.) das Edict falsch deutet und es zu einem allgemeinen Toleranzedict stempelt, ist ein Irrthum dieses Historikers.

Von Aurelian (270—275) gibt es ein kurzes Edict gegen die Christen in Form eines Rescriptes an die Provinzialvorstände (Acta S. Symphoriani 2; Ruinart 126). Dasselbe scheint trotz des verschriebenen Namens (Aurelius statt Aurelian) ächt zu sein.

Diocletian (17. Sept. 284 bis 1. Mai 305) verfolgte mit seinem Mitkaiser Maximianus Herculeus, namentlich auf Anstiften des Cäsars Galerius, die Christen am längsten und heftigsten, nachdem er Aegypten dem Achilleus entrissen hatte. Schon 295 wurde der Soldat Maximilian zu Thebeste in Numidien enthauptet. Als einst die Opfer wegen Anwesenheit vieler christlichen Hofbeamten nicht den gewünschten Verlauf nehmen wollten, wurde zunächst der Palast von Christen gesäubert; ebenso wurden auf Betreiben des Magister militum Veturius die christlichen Elemente aus der Armee ausgeschieden (Eus. H. E. 8, 1. 4. 6). Die Palastbeamten Dorotheus, Petrus und Gorgonius erlitten den Tod. Endlich im Februar erschienen Edicte, wodurch Niederreißung der christlichen Kirchen und Verbrennung der heiligen Bücher anbefohlen wurde. Diejenigen Cleriker, welche letztere zu diesem Zwecke auslieferten, bekamen den Namen traditores und bildeten eine neue, bisher unbekannte Klasse von Abtrünnigen. Sofort wurde auch thätlich mit Niederreißung der prachtvollen Kirche zu Nicomedien vorgegangen (23. Februar 303). Ein zweites Edict verordnete Gefangensetzung sämmtlicher Cleriker; durch ein drittes wurde befohlen, dieselben zum Opfern zu zwingen; ein viertes Edict legte im Frühling des Jahres 304 allen Christen Opferzwang auf. Es war dieses das schlimmste Jahr der Verfolgung. Man hatte Diocletian glauben gemacht, die Christen seien die Anstifter des zweimaligen Brandes seines Palastes; dadurch erreichte seine Erbitterung den höchsten Grad, und er wohnte persönlich den Folterscenen bei. Das Papstbuch erwähnt, daß es in jenem Jahre während eines einzigen Monates in den verschiedenen Provinzen des Reiches 17 000 Martyrer gegeben habe. Die namhaftesten sind: Papst Marcellinus 26. April 304 (der römische Bischofsstuhl blieb über vier Jahre unbesetzt, und sein Nachfolger Marcellus endete auch nach neunmonatlicher Haft im Catabulum [Posthalterei] am 16. Januar 310 unter Maxentius), Georg und Pantaleon in Nicomedien, Agnes und Anastasia in Rom, Lucia in Syrakus, Nabor und Felix in Mailand, Cosmas und Damian, Januarius, Bischof von Benevent, in Puteoli, Bischof Petrus und die Jungfrau Katharina in Alexandrien, Blasius, Bischof von Sebaste, Margaretha in

Pisidien, die Quatuor coronati am 8. November 306. Auch im Reichsantheile des Constantius fehlte es nicht ganz an Martyrern, z. B. St. Alban in England, der Diacon Vincentius 304 in Saragossa. Denn wenn Constantius auch selbst keine Neigung bezeigte, die Christen zu verfolgen, so blieb es doch den Beamten unbenommen, dieß zu thun. Unter Diocletian wird das Martyrium der sogenannten Thebäischen Legion, richtiger SS. Thebaeorum, gesetzt, deren stark überarbeitete Acten jedoch für die historische Forschung unbrauchbar sind.

Das erste Toleranzedict erschien auf Veranstaltung des Galerius und wurde von ihm, Constantin und Licinius gemeinschaftlich am 30. April 311 zu Nicomedien publicirt. Aus Eusebius (8, 17) und Lactantius (c. 34) ist der vollständige Text und Wortlaut herzustellen. Die christliche Religion wird zwar noch als stultitia bezeichnet, doch aber für eine Religio licita erklärt (Ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant). Maximinus Daza unterließ es, dieses Edict, welches offenbar auch für seinen Reichsantheil gelten sollte, zu publiciren, und befahl seinem Präfectus Prätorio Sabinus nur mündlich, die Verfolgung einzustellen. Dieser erließ nun ein dahin zielendes Schreiben an die Statthalter der Provinzen, worin wegen Resultatlosigkeit der bisherigen Verfolgung befohlen wurde, die Christen nicht mehr zu beunruhigen; von einer Freigebung der christlichen Religion als solcher oder Anerkennung als Religio licita ist darin keine Rede. Die Maßregel war auch nur ein politischer Schachzug, wie daraus hervorgeht, daß die Stadtobrigkeiten die Verfolgung in anderer Art fortsetzten. Die Bürgerschaft von Antiochien machte den Anfang, indem sie sich von Maximinus auctorisiren ließ, ein Gesetz zu geben, wonach kein Christ in Antiochien wohnen dürfe. Der Curator (Rentmeister) der Stadt verfolgte die Christen auf hinterlistige Weise durch falsche Anklagen. Andere Städte folgten diesem Beispiele. Es wurden jetzt falsche Acta Pilati in Umlauf gesetzt (Eus. H. E. 9, 5) und sogar in den Schulen verbreitet. Es gab wieder an verschiedenen Orten Martyrer, so z. B. Bischof Sylvanus von Emesa und Lucianus, Priester zu Antiochien (Eus. 9, 6). Maximin ging 312 schon wieder so weit, die Gesuche der Stadtgemeinden um Ausweisung der Christen öffentlich zu beloben, das Christenthum eine „verfluchte Thorheit" zu nennen und seine deßfallsigen Rescripte an Anschlagsäulen in den einzelnen Städten publiciren zu lassen. (Das an die Stadt Tyrus gerichtete ist erhalten bei Eus. 9, 7.) Ein Jahr darnach fand er es für gerathen, ein anderes Verfahren einzuschlagen, und erließ ein an Sabinus gerichtetes geschraubtes Toleranzedict. Weil die Ausweisung so vieler Leute, heißt es darin, die sich dem Volke der Christen angeschlossen haben, sich als nachtheilig für die Provinzen erwiesen habe, so solle sie fortan nicht mehr geschehen. Der Kaiser habe zwar dem Magistrat von Nicomedien auf dessen Antrag die Ausweisung der Christen gestattet, fortan aber solle gegen die Christen mit Milde verfahren und insbesondere darauf gesehen werden, daß sie von den Polizeisoldaten keine Mißhandlungen erlitten. Man solle sie auf gütlichem Wege zum Cultus der Götter zurückführen; wenn sie jedoch nicht wollen, so solle man sie gewähren lassen. Er gab dieß heuchlerische Edict vor dem Kriege gegen Licinius, in welchem er 1. Mai 313 bei Adrianopel besiegt wurde. Kurz vor seinem im August 313 erfolgten Tode erließ er noch ein Edict, worin er die Schuld der Verfolgung auf Andere zu wälzen suchte. Er sagt darin, Jedermann wisse, daß er immer das Wohl seiner Unterthanen und das Beste des Staates gewollt habe. Da nun gewisse Verordnungen seiner „Vorgänger" (Diocletian und Galerius) ungebührlicher Weise von den Richtern zur Bedrückung der Christen angewendet worden seien, so habe er schon im vorigen Jahre verfügt, daß dieß nicht mehr geschehen dürfe. Trotzdem führen auch jetzt noch einige Richter mit solchen Maßregeln fort und erzeugten dadurch bei den Unterthanen Mißtrauen gegen ihn. Damit dieses aufhöre, erkläre er nun das Christenthum für eine Religio licita, erlaube, die Gotteshäuser wieder aufzubauen, und befehle die Herausgabe der confiscirten Häuser und Grundstücke. Er stellte sich also mit andern Worten auf den Standpunkt des Mailänder Toleranzedicts. Dieses letztere datirt vom März 313 und wurde bei einer Zusammenkunft Constantins mit Licinius zu Mailand verabredet und unmittelbar vor dem Feldzuge gegen Maximinus Daza publicirt. Nachdem Letzterer geschlagen und weit nach Asien zurückgedrängt worden war, publicirte es Licinius 13. Juni 313 nachträglich auch für Maximinus' ehemaligen Reichsantheil. Der Wortlaut des Edictes, jedoch ohne die üblichen Eingangs- und Schlußformeln, ist uns erhalten bei Lactantius (De mortt. pers. 48). Es gewährt allgemeine Religionsfreiheit (et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem . . . in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem) und befiehlt die Rückgabe der confiscirten Kirchengebäude und sonstigen Besitzthümer. Die dermaligen Besitzer sollen entschädigt werden, wenn sie es verlangen. Die Rückgabe aber solle an die Corporation, nicht an einzelne Christen geschehen (ad jus corporis Christianorum i. e. ecclesiarum, non hominum singulorum). Das Edict solle im ganzen Reiche bekannt gemacht und pünktlich ausgeführt werden.

Vorübergehend verfolgte Licinius seit 318, nachdem er 314 von Constantin besiegt und gedemüthigt worden war, die Christen, so daß seine Niederwerfung bei Adrianopel 3. Juli 323 den endgiltigen Sieg des Christenthums im römischen Reiche bezeichnet.

Unter Julian dem Abtrünnigen kam es

bei der Kürze seiner Regierung zu einer gesetzlich angeordneten Verfolgung nicht mehr; was er erreichte, war nur die Zurücknahme der den Christen resp. dem Clerus von den christlichen Kaisern bewilligten Privilegien und die Entziehung der Lehrfreiheit. Doch wurden von ihm und einzelnen Statthaltern unter diversen Vorwänden mehrere angesehene Christen verfolgt, und es kam so zu einigen Martyrien.

Nach dem Vorgange des hl. Augustinus (De civ. Dei 18, 52) pflegte man bisher zehn Christenverfolgungen im römischen Reiche zu zählen und zehn Kaiser als Verfolger anzuführen: Nero, Domitian, Trajan, Marc Aurel, Septimius Severus, Maximinus Thrax, Decius, Valerian, Aurelian und Diocletian. Dieß ist jedoch nicht sachentsprechend, denn es gab auch unter andern Kaisern, als den genannten, Martyrien in Menge. Richtiger wäre es, sämmtliche Verfolgungen von Nero bis 313 als eine einzige anzusehen, denn die gesetzliche Basis des Vorgehens war von Anfang bis zu Ende dieselbe. Die Verfolgung ruhte zeitweilig, bis sie durch eine Anweisung zum erneuten Vorgehen wieder angefacht wurde. Wenn dann die namhafteren Christen theils dem Tode verfallen, theils verscheucht, und die Menge auseinandergestoben war, so daß die Versammlungen nicht mehr gehalten wurden, oder wenn ein Krieg, eine Seuche, ein Thronwechsel eintrat, so hörte die Verfolgung für kürzere oder längere Zeit auf, ohne daß die Gesetze zurückgenommen worden wären oder die Verfolgungsedicte cessirt hätten. Die Beamten richteten sich meistens nach der Stimmung der höchsten Kreise; manche freilich mochten auch selbständig vorgehen. Das Verdienst, gegenüber den früheren mechanischen Auffassungen und den populären Vorstellungen von willkürlichen Massacren auf die rechtliche Basis des administrativen Vorgehens gegen die Christen hingewiesen zu haben, gebührt in erster Linie A. Thiel, Altrömische Rechtsanschauungen bezügl. d. polit. Stellung d. christl. Kirche, Tübinger Quartalschrift 1855. Ihm folgten: de Rossi, Bull. arch. crist., 1865, December; Le Blant, Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs in Abh. der Académie des Inscriptions et des belles lettres, Comptes rendus de 1866, Nouvelle série II, 358 ss.; Görres, Artikel Christenverfolgungen in Kraus' Realencykl. der Archäologie; Maaßen, Ueber die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christenthum, Wien 1882. Von Protestanten sind zu nennen: Wieseler, Die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum dritten Jahrh., 1878; Keim, Aus dem Urchristenthum, 1878; Fr. Overbeck, Studien zur Gesch. d. alten Kirche, 1875, Heft 1, Abh. 2: Ueber die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel rc.; Ziegler, Rom und das Christenthum. Aus Keims Nachlaß, Berlin 1881. In älterer Zeit commentirte die betr. Edicte: Fr. Balduin, Commentarius ad edicta vet. princ. Rom. de Christianis, 2. ed., Lipsiae et Halae 1727.

II. Bei den Goten. Das Christenthum fand bei ihnen schon von 260 n. Chr. an, während sie noch in Dacien ansässig waren (Philost. H. E. 2, 5), mithin zuerst in der katholischen Form, Eingang. Sie hatten bereits im J. 325 einen eigenen Bischof Namens Theophilus, der auf dem Concil zu Nicäa als Episcopus Gothiae metropolis unterzeichnete. Aus diesem Titel schließt Ruinart, daß es noch mehrere Bischöfe bei den Goten gab (vgl. Socrates, H. E. 2, 41; Cyrill. Hieros. Catech. 10, 19). Während die Ostgoten unter dem König Hermanrich standen, der bis 375 regierte, herrschte bei den Westgoten gleichzeitig als König oder Unterkönig Athanarich. Derselbe unterstützte den Usurpator Procopius gegen Valentinian im J. 365, wurde dafür 367 von Valens gezüchtigt und starb 382. Ein Feind des Christenthums, führte er, wenn Sozomenus recht unterrichtet ist, stets ein Götzenbild auf einem Wagen mit sich, dem er alle Goten ihre Verehrung zu bezeigen nöthigte (Sozom. H. E. 6, 37 und aus ihm schöpfend Jornandes, De reb. Get. 28). Gewiß ist, daß er seine Unterthanen zwang, Götzenopferfleisch zu essen, um die Christen herauszufinden (Mart. S. Sabae 2). Die, welche sich weigerten, wurden vertrieben oder getödtet. Sozomenus berichtet ferner (l. c.), daß er eine Anzahl Gläubiger, Männer, Weiber und Kinder, habe in einem Zelte verbrennen lassen. Er wird auch jener König der Goten sein, von welchem Augustinus (De civ. D. 18, 52) sagt, er habe im Gotenland die Christen grausam verfolgt zu einer Zeit, als es dort nur Katholiken gab, und viele hätten den Martyrertod erlitten. Die Verfolgung wird später vielleicht wohl auch die Arianer mitbetroffen haben, nachdem der christliche Theil der Nation das arianische Bekenntniß angenommen hatte; wenigstens hält Sokrates die gotischen Martyrer, von welchen er H. E. 4, 33 redet, für Arianer. Allein Zuverlässiges ist darüber nicht bekannt. Gewiß dagegen ist, daß gotische Christen, als es noch keine Arianer im Gotenland gab, zur Zeit Constantins ihr Vaterland um des Glaubens willen verlassen und in Mösien Wohnsitze suchen mußten (Philost. 2, 5). Diese waren ausschließlich und die späteren Martyrer jedenfalls der überwiegenden Mehrzahl nach Katholiken. Speciell bekannt ist uns von Letzteren nur das Martyrium des hl. Sabas, eines in allen Tugenden und in der Ascese bewährten Laien. Er verschmähte es, sich in der Verfolgung zu verbergen. In der Osterzeit des Jahres 372 suchte er einen der heimlich zurückgekehrten Priester auf, um mit ihm Ostern zu feiern. Er wurde aber aufgespürt und mit dem Priester gefangen genommen. Letzterer wurde am andern Tage freigelassen, Sabas aber, nachdem er mancherlei rohe Mißhandlungen erduldet, am 12. April 372 in dem Fluß Musäus (vermuthlich dem Buseo) ertränkt. Die Leiche blieb am

Ufer liegen und wurde von den Christen geborgen. Der Militärbefehlshaber der benachbarten römischen Provinz Scythia minor (Dobrudscha), Julius Soranus, ein frommer Christ und Neffe des hl. Basilius, ließ sie nach einiger Zeit auf römisches Gebiet schaffen und machte sie dem hl. Basilius zum Geschenk. So wurden die Reliquien dieses Martyrers nach Kappadocien übertragen. Auf diese Translation beziehen sich drei Briefe des hl. Basilius (155 [al. 241]. 164. 165 [al. 338. 339]). Diesem Soranus zur Seite stand der Bischof Vetranio von Scythien, dessen Theodoret rühmend gedenkt (H. E. 4, 35). Auch Ascholius von Thessalonich (gest. 383) machte sich um Ausbreitung und Befestigung des Christenthums unter den Goten verdient (Basil. l. c.; Ambros. Ep. 15). Etwas später, als die Goten von den Hunnen überfallen und besiegt waren und ein Theil des Volkes sich unter Anführung von Fritigern und Alavivus Wohnsitze in Mösien gesucht hatten (Amm. Marc. 31, 4 sqq.), rieth Eudoxius von Germanicia, der Usurpator des Stuhles von Constantinopel, dem Kaiser Valens, sich der Treue der Goten dadurch zu versichern, daß er sie zum Arianismus hinüberziehe. Valens bediente sich dazu der Hilfe des bei den Goten hochangesehenen Bischofs Vulfilas (s. d. Art.). Diesen Abfall der Goten beklagt der hl. Ambrosius um so mehr, als sie für Christus bereits ihr Blut vergossen hätten (Expos. in Lucam 2, 37). Es ist also gegen den Verlauf der Ereignisse sowohl als gegen die ausdrücklichen Zeugnisse der Alten, zu behaupten, die Goten und ihre Martyrer vor dem Jahre 376 seien Arianer gewesen.

Während der Dauer ihres Königreichs in Südfrankreich unternahmen die Westgoten keine eigentliche Verfolgung der Katholiken. Was dafür angesehen worden ist, beschränkt sich auf Einkerkerung des Sidonius Apollinaris und Verbannung einiger Bischöfe, die als politische Gegner der Goten galten. (In Betr. d. Weiteren vgl. Görres in Kraus, Realencykl.) Unter Leovigild (569 bis 586) begannen die Byzantiner sich im Reich der Westgoten von Afrika aus festzusetzen und versuchten eine Zurückeroberung des Landes. Gleichzeitig wurde Prinz Hermenegild, der Convertit war, und noch mehr dessen katholische Gemahlin durch die Stief- und Schwiegermutter Gunswintha verfolgt, und so hielten sich beide vom Hofe fern. Ihre Situation wurde immer unangenehmer, und Hermenegild kam schließlich dahin, sich gegen seinen Vater aufzulehnen und bei den Byzantinern und Galläciern Schutz und Beistand zu suchen. Er fiel aber, von seinen Leuten verlassen, 584 in die Gefangenschaft seines Vaters und wurde 24. März 585 im Kerker hingerichtet, da er es verschmähte, durch den Rücktritt zum Arianismus sein Leben zu erkaufen. Er hat mithin im eigentlichen Sinne die Palme des Martyrthums zu beanspruchen (vgl. Gregor. Tur. H. Fr. 5, 38 [39]; Gregor. M., Dial. 2, 31).

III. Die Vandalen, lange mit den Goten verbündet, bekannten sich wie diese zum Arianismus. Nachdem sie, vom Statthalter Bonifatius eingeladen, im Mai 429 nach Afrika hinübergegangen waren, eroberten sie stückweise das Land, erlangten im Frieden von Hippo 435 den ruhigen Besitz des Eroberten und endlich im J. 455 ganz Nordafrika. Bei der barbarischen Art der Kriegsführung und der Rohheit der Vandalen hatten Kirche und Clerus schon bei der Eroberung viel zu leiden. Eine förmliche Verfolgung der Katholiken begann im J. 437 unter dem ersten Könige Geiserich, der vier seiner spanischen Diener zwingen wollte, den Arianismus anzunehmen, und sie, als sie sich dazu nicht verstehen wollten, grausam hinrichten ließ. Nach der Einnahme von Carthago (14. October 439) ließ er den Bischof Quodvultdeus und den größten Theil der Geistlichen auf lecken Schiffen dem Untergange im Meere preisgeben, entriß den Katholiken die Kirchen und beraubte die reichen Romanen ihres Grundbesitzes und ihrer Habe zu Gunsten der Vandalen. Auch erließ er für den noch übrigen Clerus eine Art Kanzelgesetz, indem er verbot, von Pharao, Nabuchodonosor und ähnlichen aus der Bibel bekannten Verfolgern zu reden, um Anspielungen auf seine Person abzuschneiden. Nach der Niederlage Attila's stellte er, aus Furcht vor den Römern, die Verfolgung eine Zeitlang ein (454—457); dann begann sie von Neuem bis 475, wo Geiserich mit dem Kaiser Zeno Frieden schloß. Im Ganzen vermied er es, eigentlich blutige Martyrien hervorzurufen. Hunerich (477—484) gewährte den Katholiken anfangs Cultusfreiheit, gestattete 481 die Einsetzung des Eugenius als Bischof von Carthago und verlangte, daß umgekehrt die Arianer im römischen Reiche geduldet würden. Die Manichäer seines eigenen Landes aber verfolgte er schonungslos. Nachdem es ihm gelungen, mit Verletzung der vandalischen Erbfolgeordnung seinem Sohn Hilderich statt des Onkels Guntamund die Nachfolge zu sichern, begann er, in Folge von Hetzereien des arianischen Clerus, in den letzten Jahren seiner Regierung eine höchst grausame Verfolgung. Die Katholiken wurden von den Aemtern ausgeschlossen, Tausende von Laien und Geistlichen in die Wüste oder zu den Mauren verbannt und auf dem Transport unmenschlich behandelt (die Martyrer von Tipasa); vielen wurde die Zunge ausgeschnitten; andere, welche die Haartracht der Vandalen in der Kirche trugen, wurden skalpirt. Endlich, am 24. Februar 484, erließ Hunerich ein förmliches Verfolgungsedict (Victor. Vit. 4, 2). Es wurde darin allen Katholiken unter Strafen befohlen, das arianische Bekenntniß anzunehmen. Die liturgischen Bücher, Kirchen und Kirchengüter wurden ihnen weggenommen, die Cleriker mit Güterconfiscation und Verbannung bedroht und 46 Bischöfe in Folge dessen zu Zwangsarbeiten nach Corsika geschleppt; andere wurden im Lande zu Colonen gemacht; andere erlitten das Martyrium. Hunerich

starb schon am 13. December 484. Sein Nachfolger Guntamund gestattete dem Bischof Eugenius von Carthago die Rückkehr, gab den Katholiken einen Theil der Kirchen zurück und begnadigte 487 die verbannten Bischöfe. König Thrasamund (496—523) aber erneuerte die Verfolgung, schickte Eugenius und andere Bischöfe abermals in die Verbannung (Fulgentius von Ruspe nach Sardinien) und suchte die Katholiken auf listige Weise zum Arianismus hinüberzuziehen. Hilderich, der nach ihm (523—530) zur Regierung gelangte, gewährte Religionsfreiheit. Unter ihm ging das Vandalenreich aus innerer Schwäche und durch äußere Feinde rasch seinem Untergang entgegen. (Vgl. Victor. Vit. Hist. pers. Vandal. LL. IV; dazu Görres, Art. Christenverfolgung in Kraus' Realencykl.)

IV. In Persien. Nach Persien gelangte die Kunde vom Christenthum schon zur Zeit der Apostel (Apg. 2, 9) und war besonders in Osrhoene, Adiabene und Mesopotamien stark verbreitet. So lange es im römischen Reiche verfolgt wurde, konnte es sich dort ungestört ausbreiten. Dieß wurde anders unter Sapor II. Schahpori, der 310—380 lebte und nach erlangter Großjährigkeit Gesandte an Constantin schickte. Dieser schrieb ihm einen langen Brief (Eus. Vita Const. 4, 9—13), worin er ihm auch die Christen anempfahl. Es scheint also, daß sie schon damals von den Juden und Magiern, welche ihre Fortschritte nur höchst ungern sahen, angefeindet wurden. Bald nach 345 begann die Verfolgung. Bei dem langjährigen Kriege, den Sapor mit den Römern um den Besitz Armeniens führte, erschienen die Christen als heimliche Freunde der Römer. Sie wurden erst mit Steuern bedrückt, dann ihrer Kirchen beraubt; endlich ward Bischof Simeon von Seleucia-Ktesiphon mit 100 andern Bischöfen und Geistlichen enthauptet, weil sie sich weigerten, das Feuer anzubeten. Auch einige hohe Beamte wurden qualvoll hingerichtet. Im folgenden Jahre wurde die Verfolgung auf alle Gläubigen ohne Unterschied ausgedehnt und eine große Anzahl hingerichtet; später wurde sie wieder auf die Cleriker, Mönche und Nonnen beschränkt, deren 129 auf einmal getödtet wurden. So wüthete die Verfolgung 35 Jahre bis zum Tode Sapors. Die namhaftesten Martyrer jener Zeit sind außer dem hl. Simeon dessen Schwester Tarbula, Sadoth und Abt Bademus nebst Genossen. Von 380 bis 420 ruhte die Verfolgung, weil die nächsten vier Herrscher (Sassaniden) mit den Römern in Frieden lebten; Jzdedjerd I. wurde unter dem Einflusse des Bischofs Maruthas ein Gönner der Christen. Wenn Theodoret aussagt, auch er habe die Christen verfolgt, so scheint dieß irrig. Unter Vararanes oder Bahram V. (421—441) ließ Bischof Abdas von Seleucia einen Sonnentempel zerstören und weigerte sich, denselben wiederherzustellen. Dieß gab Anlaß zu einer neuen Christenverfolgung, die mit unerhörter Wuth und Grausamkeit geführt wurde und mit einer kurzen Unterbrechung bis 450 noch unter Jzdedjerd II. (441—458), im Ganzen 35 Jahre andauerte. Berühmte Martyrer derselben sind der Diacon Benjamin und Prinz Hormisdas, der verbrannt wurde. Während der Verfolgung wanderten die aus dem römischen Reiche ausgewiesenen Nestorianer in Masse ein und bemächtigten sich, von den sassanidischen Herrschern begünstigt, der ihrer Priester entbehrenden persischen Kirchen. Im J. 625 ließ Chosru II. die katholischen Kirchen ausplündern und zwang die noch übrigen Katholiken, den Nestorianismus anzunehmen (Theoph. Chron. ad an. 6116; Muralt, Chron. Byz. I, 280).

V. Im südlichen Arabien hatte das kleine Volk der Hamdscharen oder Himjariten im vierten Jahrhundert die christliche Religion angenommen; sie waren erst Arianer, dann Katholiken. Die im Lande mächtigen Juden erregten einen Bürgerkrieg, und der jüdische König Dunaan unternahm, das Christenthum völlig auszurotten. Er verfolgte die Christen auf's Grausamste und ließ 523 nach Einnahme der christlichen Stadt Nagra über 5000 Gläubige, auch den Fürsten Arethas und seine Familie, umbringen. Er würde die Christen völlig ausgerottet haben, wenn ihnen nicht Elesbaan, der christliche König von Abessinien, zu Hilfe gezogen wäre (vgl. Passio S. Arethae bei Boissonade, Anecdota Graeca V, 63 sqq.; Rohrbacher, Universalgesch der kathol. Kirche, deutsche Bearbeitung, IX, 40—49; Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien, Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXXV, 1881, 1).

VI. Die Mohammedaner hatten zwar nicht die ausgesprochene Absicht, das Christenthum in den von ihnen eroberten Ländern auszurotten; factisch aber kam es allmälig doch dahin. Die Lage der Christen war stets eine bedrückte, wie schon die den Christen von Jerusalem aufgelegten Beschränkungen zeigen, und häufig gingen die Bedrückungen in blutige Verfolgungen über. Zunächst wurde der Verkehr mit den christlichen Ländern bei Todesstrafe verboten und völlig abgeschnitten, die christliche Religion aus der Oeffentlichkeit zurückgedrängt und beinahe der Rechtlosigkeit preisgegeben. Der Sieg am Jarmuk entschied 634 das Loos Syriens; die einzelnen Städte und Festungen wurden nach einander genommen; Jerusalem fiel 636. Bei der Capitulation wurde den dortigen Christen versprochen, daß sie in ihrem Leben und Eigenthum geschützt, und ihre Kirchen nicht zerstört werden sollten; doch mußten letztere jederzeit jedem Moslem geöffnet werden. Kreuze zu errichten und Glocken zu läuten war verboten, ebenso Proselyten zu machen und öffentlich über Religionssachen zu reden. Polemik gegen Mohammed und seine Religion wurde mit dem Tode bestraft; auch wurden die Christen sonst erniedrigenden Beschränkungen unterworfen. So geriethen sie in eine kaum erträgliche Lage, die sich im Laufe der Zeit stets verschlimmerte. Salem, der Statthalter von Syrien, verbannte den Patriarchen Theodor von Antiochien als

einen Spion der Griechen und verbot den Christen, ihre Kirchen zu repariren. Chalif Almansur belastete sie mit Abgaben, confiscirte die Kostbarkeiten der Kirchen und verbot 759, die Steuerregister durch Christen führen zu lassen. Dieses Geschäft hatten sie nämlich bis dahin besorgt, weil die Mohammedaner nicht die nöthigen Kenntnisse des Rechnungswesens besaßen, ja noch nicht einmal Zahlen zu schreiben verstanden. Derselbe Chalif befahl, als er 772 nach Jerusalem kam, daß Christen und Juden durch Brandmale an den Händen kenntlich gemacht werden sollten, was Viele zur Auswanderung bewog. Noch schlimmer wurde die Lage der Christen unter Mahadi. Er suchte die Sklaven und Kinder der Christen zum Mohammedanismus hinüberzuziehen, ließ mit Verletzung der Verträge in Syrien viele Kirchen verwüsten und eine Anzahl Christen unter Martern hinrichten; auch verhinderte er die Besetzung der Bischofsstühle (Jerusalem von 655—705 unbesetzt). Walid II. hatte dem Metropoliten Petrus von Damascus die Zunge ausschneiden lassen, weil er den Mohammedanismus zu widerlegen wagte; aus demselben Grunde erlitt Bischof Petrus von Majuma den Martyrertod. Unter Hescham wurden 741 sämmtliche christliche Kriegsgefangene umgebracht, welche sich im Reiche vorfanden. Doch erhielt unter ihm 743 die Kirche von Antiochien wieder einen Patriarchen. Im J. 845 ließ Motassem 40 christliche Offiziere, die bei der Einnahme von Armorium gefangen waren, nach siebenjähriger harter Gefangenschaft in Bagdad hinrichten. Das Gesagte wird genügen, um zu zeigen, wie sich die Lage der Christen unter mohammedanischer Herrschaft gestaltete. Sie wurden durch die Gesetze zu Heloten herabgedrückt, blieben der Willkür der Behörden und der Brutalität des Pöbels schutzlos und rechtlos preisgegeben und sanken fort und fort, wie an Zahl, so an Bildung, Besitz und Einfluß, so daß in allen mohammedanischen Ländern die Christen immer mehr zusammenschmolzen, und daß von der frühern Herrlichkeit nur ein Schatten blieb (vgl. Theophanes, Chron.; Muralt, Chronogr. Byz. zu den betreffenden Jahren; Rohrbacher a. a. O. X, 95 ff.; XI, 104. 326 ff. 396 ff.; XII, 344 f.).

In Spanien ging es ähnlich. Anfangs wurden den Christen gewisse Rechte durch Verträge gesichert; sie mußten zwar Kopfsteuer bezahlen, durften jedoch nach ihren Gesetzen leben und hatten ihre eigenen Richter und Obrigkeiten aus ihrer Nation. In dem Maße, als sich die Herrschaft der Mohammedaner mehr befestigte, wurde sie brutaler und drückender. Zwar erlitt im achten Jahrhundert das Christenthum dadurch noch keinen sonderlichen Abbruch, allein im neunten unternahm von 850 an Abderrahman II. (821—852) eine förmliche Verfolgung, als deren Opfer besonders zu nennen sind: Adolf und Johannes, der Priester Perfectus, der Kaufmann Johannes und ein Mönch gleichen Namens, Sancho, ein junger Laie, sowie die Jungfrauen Flora und Maria. Unter Mohammed (852 bis 887) dauerte die Verfolgung fort; die berühmtesten Martyrer waren der Pfarrer Abundius (gest. 11. Juli 854), die hl. Aura, der Priester Rodrigo (gest. 13. März 857) und endlich Erzbischof Eulogius von Toledo, früher Priester zu Corduba, der Geschichtsschreiber dieser Verfolgung (gest. 11. März 859). In der Folgezeit erstarkten die Christen Spaniens und gingen zur Offensive über; seitdem wagten die Mohammedaner nichts mehr gegen sie zu unternehmen. (Vgl. S. Eulogius, Memoriale sanctorum u. Documentum martyriale; Alvarus Cord., Vita vel passio S. Eulog. bei Migne, P. lat. CXV; Rohrbacher XII, 349—364; XIII, 90 ff.) [H. Kellner.]

Christian von Aquitanien, s. Druthmar.

Christian, August, Herzog von Sachsen-Zeitz, Bischof von Raab und Cardinal-Primas von Ungarn, geboren 9. October 1666, war der dritte Sohn des Herzogs Moritz und ein Enkel des berühmten Kurfürsten Johann Georg I. von Sachsen, welcher die Seitenlinie Sachsen-Zeitz gründete. Schon von Kindheit an verrieth Christian vortreffliche Herzens- und Geistesanlagen, kämpfte als Jüngling von 18—20 Jahren an der Seite des deutschen Großmeisters gegen die Türken und zeichnete sich namentlich bei der Eroberung der Stadt Ofen durch seltene Bravour aus. Ueber dem Kriegsgetümmel aber vergaß er nicht, auf die Entwicklung seines Geistes bedacht zu sein, und las mit besonderer Vorliebe die Controversschriften katholischer Theologen und der Wortführer der verschiedenen Secten, welche ihm sein Freund und Rathgeber, der gelehrte Münsterer Domherr Ignaz Philipp von Pettenburg, zur Lektüre empfohlen hatte. Durch das Studium der Kirchengeschichte, sowie der katholischen Gebräuche und Cerimonien, fühlte er sich immer mehr zur Kirche hingezogen, bis endlich die Erkenntniß von der Heiligkeit der katholischen Lehre und die Gnade Gottes seine Neigung zur Ueberzeugung brachte. Schon im November 1689 kehrte er zur Mutterkirche zurück, hielt aber diesen Schritt wegen seiner Familie vorerst noch geheim. Im August 1691 jedoch legte er in die Hände des Kurfürsten Joseph Clemens von Köln das katholische Glaubensbekenntniß öffentlich ab und widmete sich sofort dem geistlichen Stande, wozu ihn seine Tugenden und trefflichen Geistesgaben vor Vielen befähigten. Am 19. März 1695 feierte er in der Domkirche zu Köln seine erste heilige Messe in Anwesenheit des päpstlichen Nuntius und vieler Prinzen, Herren und Grafen, wurde am 4. November darauf zum Dompropst des Erzstiftes erwählt und erhielt dazu noch Canonikate in Lüttich, Münster und Breslau. Aber schon am 7. Juni 1696 wurde er auf Vorschlag des Kaisers Leopold I. durch Papst Innocenz XII. als Bischof von Raab in Ungarn präconisirt. Als ein vollendetes Muster eines ausgezeichneten Bischofs beförderte er wissenschaftliche Studien und

strenge Sittenreinheit, um dadurch dem Einreißen des Protestantismus und der Religionslosigkeit einen sichern Damm entgegenzusetzen. Seine Erlasse athmen den Geist des großen Bischofs Karl Borromäus von Mailand; Clerus, Adel und Volk verehrten ihn als ihren Vater, Freund und Beschützer. Eine besondere Herzensangelegenheit war ihm die Zurückführung der Mitglieder seines Hauses zur katholischen Kirche. Wirklich gelang es ihm, seinen Vetter Friedrich August II., Kurfürst von Sachsen und nachherigen König von Polen, für die Kirche zu gewinnen. Ob seiner vielen Verdienste wurde Christian am 3. December 1700 zum Coadjutor des erzbischöflichen Primatialstuhles von Gran mit dem Rechte der Nachfolge ernannt, bestieg denselben nach dem Tode des Cardinals Kolonitsch und wurde schon den 12. Mai 1706 durch Clemens XI. mit dem Purpur ausgezeichnet. Nach einem thatenreichen Leben als Staatsmann und Erzbischof starb Christian am 23. August 1725 zu Regensburg, wo er eben als kaiserlicher bevollmächtigter Minister und Obercommissär auf dem Reichstage weilte. Kaiser Karl VI. ließ seine Leiche nach Preßburg überführen und in der dortigen St. Martinskirche, wo er von Christian 1712 zum König von Ungarn gekrönt worden war, beisetzen. (Vgl. Räß, Die Convertiten VIII, 377 ff.; Theiner, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der kathol. Kirche, Einsiedeln 1843, 93 ff.) [Seidl.]

Christian II., König von Dänemark, Norwegen und Schweden (1513—1523), Sohn des Königs Johann (1481—1513) aus der Oldenburger Linie der Könige von Dänemark, wurde 1481 zu Nyborg auf Dünen geboren. Nachdem er schon 1501 die Statthalterschaft von Norwegen angetreten hatte, folgte er 1513 durch Wahl der Stände seinem Vater als König von Dänemark und Norwegen und als Herzog eines Theiles von Schleswig-Holstein. In Schweden, das 1397 durch die Kalmar'sche Union mit Dänemark verbunden worden war, war er zwar 1497 zum Thronfolger erwählt worden; aber Schweden hatte sich 1501 von der Union losgesagt und die Regierung Reichsverwesern (Sten Sture bis 1504, Nielson Sture 1504—1512, Sten Sture d. J. 1512—1520) übertragen. Christian suchte nun die Opposition des schwedischen Adels durch völlige Vernichtung desselben ein- für allemal zu beenden und durch Union der drei Reiche dem skandinavischen Norden eine derartige politische Bedeutung zu verleihen, daß er England ebenbürtig gegenüberstehen und in dem großen Conflicte zwischen Frankreich und Kaiser Karl eine maßgebende Stellung einnehmen könne. Seine Beziehungen zum Kaiser waren ohnedieß durch die 1515 erfolgte Vermählung mit der Infantin Isabella, der Schwester Karls V., sehr innige geworden. Als nun in Schweden selbst ein heftiger Kampf zwischen dem Adel und der Geistlichkeit unter Anführung des mächtigen Erzbischofes von Upsala, Gustav Trolle, ausbrach, gelang es Christian II., durch Anschluß an die Sache der Geistlichkeit und das Versprechen der Aufrechthaltung der schwedischen Freiheiten festen Fuß in Schweden zu fassen und damit die Kalmar'sche Union wieder herzustellen (1520). Noch wäre es möglich gewesen, zwischen den hadernden Parteien zu vermitteln, wenn der päpstliche Legat Johann Angelus Arcimboldi (s. d. Art.), welcher 1517 nach Skandinavien kam, seiner Stellung mehr gewachsen gewesen wäre. So aber mußten die Waffen entscheiden, und die Eroberung Stockholms gab dann alles, was reich und mächtig war, dem Könige Christian preis. Nachdem derselbe am 4. November 1520 Stockholm eingenommen hatte, erklärte er sich zum Vollstrecker des Bannes, der den mit den Prälaten kämpfenden Adel getroffen, und verfuhr gegen seine Gegner mit wilder Grausamkeit. Allein schon in Stockholms Blutbade (8. bis 10. Nov.) waren auch zwei Bischöfe mit eingeschlossen. Mit neidischen Blicken hatte nämlich, wie Pontoppidan bemerkt, Christian gesehen, daß sein Oheim in Sachsen sich mit den katholischen Kirchengütern bereicherte, und sich deßhalb schon damals einen lutherischen Prädicanten erbeten. Im darauffolgenden Jahre, während er in Schweden die Verfolgungen fortsetzte und wohl an 600 Personen aufhängen ließ, verbot er der Universität Kopenhagen, die Lehre Luthers zu verdammen, so daß dieser an Spalatin schrieb: Rex Daniae etiam persequitur Papistas mandato dato universitati suae, ne mea damnarent. Als der Erzbischof Georg Skodborg von Lund die Insel Bornholm dem Könige nicht abtreten wollte und lieber seine Würde niederlegte, ließ der König die Domherren, weil auch sie in sein Begehren nicht einwilligten, in's Gefängniß werfen und bemächtigte sich der Insel mit Gewalt. Dann machte er seinen Barbier, Dietrich Slaghoek, dem er Schweden zur Regierung übergeben hatte, zum Erzbischof von Lund und Haupt der dänischen Kirche. Obwohl nun Christian auf Andringen des päpstlichen Legaten im nächstfolgenden Jahre befahl, man solle sich von den Gebräuchen der römischen Kirche nicht trennen, und dann Slaghoek verbrennen ließ, so wußte doch Jedermann, wie ein solcher Befehl gemeint sei, und wie sehr Christian, um auch die Bischöfe zu unterdrücken, die Glaubensspaltung begünstige. Es ist überhaupt die Einführung derselben in dem skandinavischen Norden nichts Anderes gewesen als ein Mittel, die königliche Gewalt über die des Adels, der Geistlichkeit und des Bürgerthumes zu setzen; überall begünstigte die neue Glaubenslehre den Cäsaropapismus. Als Gustav Wasa die Schweden zum Kampfe für die Freiheit aufrief, antworteten die Bürger: „Wir haben Salz und Häringe, das Uebrige kümmert uns wenig.“ Dagegen erhoben sich 1521 die Bauern in Dalekarlien gegen die Herrschaft der Dänen. Mit Hilfe der Bauern erkämpfte nun Gustav

erst die schwedische Reichsvorsteherschaft, dann 1523 das Königthum, das er schnell zur Unterdrückung des Adels und der Geistlichkeit anwandte. In Dänemark aber erfolgte eine Reaction des Clerus gegen den König. Man berief den Bruder König Johanns, Friedrich I., an die Stelle Christians. Der neue König verpflichtete sich, die Bischöfe und Prälaten bei Stand und Würde zu erhalten, so daß königlich (Christian anhänglich) und ketzerisch (lutherisch) zu sein längere Zeit identisch war. Christian entwich 1523 aus den drei Ländern, die nun, ihres Tyrannen befreit, sich in zwei unabhängige Reiche constituirten. Als hierauf die Glaubensspaltung bei dem Volke da und dort vielfachen Eingang, an andern Orten große Opposition fand, von Friedrich I. aber unterstützt wurde, versuchte Christian II. 1531 einen gewaffneten Einfall in Norwegen unter dem Vorwande, die katholische Religion wieder herzustellen; allein da er wegen seines Concubinates mit der schönen Holländerin Duifje verachtet und seiner Grausamkeit wegen auf's Aeußerste gehaßt war, fand er keinen Anklang, war überall unglücklich, lieferte sich endlich seinem Oheim Friedrich aus und ward von diesem in einen scheußlichen Kerker geworfen, bis er unter der Regierung König Christians III. (14. Juli 1546) seinem Thronrechte entsagte. Dann erhielt er Schloß und Amt Kallundborg und starb 26. Januar 1559. Vergeblich suchte sein Eidam, Pfalzgraf Friedrich von Wittelsbach, die dänische Krone an sein Haus zu bringen. Der Stamm Christians blieb ausgeschlossen, und einerseits ward jetzt die Glaubensspaltung mit Gewalt und zum Theil mit entsetzlicher Atrocität in den skandinavischen Reichen eingeführt, andererseits in Dänemark die Leibeigenschaft der Bauern auf's Härteste begründet, und so eine politische wie religiöse Revolution zugleich in Ausführung gebracht. (Vgl. O. Klopp, Deutsche Gesch.-Bibl. II, 1856, 23.) [v. Höfler.]

Christian, erster Bischof von Preußen. Nach dem Tode der ersten Apostel unter den Preußen, des Bischofs Adalbert von Prag (gest. 997) und des Benedictinermönches Bruno von Querfurt (gest. 1108), vergingen 200 Jahre bis zur Wiederaufnahme der Mission im östlichen Gebiete der Weichsel. Die Cisterciensermönche von Oliva (s. d. Art.) und Lekno (auch Lugna oder Lukina, bei Wongrowitz) wirkten zuerst wieder bei den Preußen für die Annahme des Christenthums. Vom Papst Innocenz III. gesandt und den polnischen Bischöfen empfohlen (Manrique, Annal. Cisterc. III, 463 sq.), kam 1207 Abt Gottfried von Lekno mit dem Ordensbruder Philipp in's Culmerland und bekehrte den Herzog Phalet und dessen Bruder, den König Sobrech (Chronic. Alberici in SS. rer. Pruss. I, 241). Durch Philipps Martyrertod und die Heimkehr Gottfrieds wurde jedoch das Missionswerk in seinem Fortgange gehemmt, bis 1209 oder 1210 (jedenfalls vor dem 4. September 1210) der Mönch Christian als Apostel unter die Preußen trat. Von seiner Herkunft ist nichts Bestimmtes überliefert. Die Berichte Grunau's (Preußische Chronik IX, c. 1, § 4) sind, wiewohl sie sich theilweise (Geburt in Freienwalde, Aufenthalt in Kolbacz u. s. w.) bis in Voigts Preußische Geschichte (I, 430) fortgepflanzt haben, erdichtet. Selbst der vielfach angenommene Aufenthalt in Oliva wird zweifelhaft wegen der verschiedenen Lesarten im Chronicon Olivense. Die auf Christian bezügliche Bemerkung de Oliva oder Professus Olivensis scheint erst später am Rande der Handschriften von Olivaer Mönchen hinzugefügt zu sein (SS. Rer. Pruss. I, 658. 676; Wölky, Catalog der Bischöfe von Culm 28, abgedr. aus der Zeitschr. f. d. Gesch. Ermlands VI, 363 ff.). Wölky vermuthet, daß Christian ebenso wie Gottfried aus Lekno oder einem andern polnischen Cistercienserkloster gekommen sei, weil fast alle Güter, die ihm von seinem Orden oder andern Wohlthätern zum Unterhalte angewiesen wurden, in Polen lagen. Auch der Umstand spricht für Lekno, daß das Culmerland von Innocenz III. der Obhut des Erzbischofs von Gnesen anvertraut wurde, und dieser bis 1218 das Amt eines Legaten für Preußen bekleidete. Wäre Preußen hauptsächlich von Oliva aus bekehrt, dann wäre es auch wohl, wie das Archidiaconat Pomerellen (1148 durch Papst Eugenius III.), dem Bisthum Leslau (Włocławek) unterstellt worden. Winter (Die Cisterciensermönche des nordöstl. Deutschl. I, 266 f.) nimmt an, daß Gottfried von Lekno Christian für die Mission ausgewählt habe.

Christian war ein Mann von Muth und Kraft, und sein erstes Auftreten wurde durch glücklichen Erfolg belohnt. Mehrere Große und andere Bewohner ließen sich taufen. Nachdem der neue Glaubensapostel schon 1210 sich den Segen des Papstes für sein Missionswerk persönlich in Rom erbeten hatte, unternahm er bei Gelegenheit des vierten Lateranconcils 1215 eine zweite Reise nach Rom, um über die Erfolge seiner Thätigkeit Innocenz III. Bericht zu erstatten (Watterich setzt ohne genügenden Grund die ersten beiden Reisen Christians nach Rom 1209 und 1211. Vgl. Gründung d. deutsch. Ordensstaates 5—7). Zwei neubekehrte edle Preußen, Warpoda und Suavabuno, begleiteten Christian und wurden vom Papste selbst getauft. Wenige Wochen vorher (Ende 1215) wurde Christian zum ersten Bischofe von Preußen geweiht (Chronic. Montis Sereni in SS. rer. Pruss. I, 241). Die Ernennung zum Bischofe war vielleicht schon 1212 erfolgt (Ewald, Die Eroberung Preußens durch die Deutschen, Halle 1872, I, 55), aber erst in der päpstlichen Bestätigung der Schenkungsurkunde, welche Christian zum Herrn der beiden Landschaften Lansania (Groß-Lensk) und Lubavia (Löbau) machte, heißt Christian urkundlich „Episcopus Prutie" (18. Februar 1216).

Auf der Heimreise von Rom berührte der neue Bischof Camin in Pommern. Seinen Werken erwuchsen jedoch jetzt die größten Schwierigkeiten durch die Reaction der noch heidnischen Preußen,

welche in dem Bischofe einen strengen Herrn und Gebieter und einen Feind ihrer Freiheit sahen. Das ganze nördliche Polen (bis nach Gnesen) wurde verwüstet, und die Kirchen und Kapellen zerstört. Christian, der bis dahin immer eine Bekehrung der Heiden auf friedlichem Wege gewünscht und erstrebt hatte, rief jetzt die Hilfe der Christen an. Papst Honorius III. gestattete unter dem 3. März 1217 die Werbung für einen Kreuzzug und forderte im Mai 1218 die Christen Deutschlands, Böhmens, Mährens, Dänemarks, Polens und Pommerns auf, falls sie nicht nach dem Morgenlande ziehen könnten, sich an dieser Kreuzfahrt zu betheiligen und Almosen für dieselbe zu sammeln. Christian erhielt nicht bloß besondere Vollmachten über die Kreuzfahrer, sondern zugleich vom Papste den Auftrag (5. Mai 1218), Cathedralkirchen zu gründen, sie mit Bischöfen zu besetzen und letztere an Stelle des Papstes zu weihen. Die Bedrängnisse der Christen durch die Heiden wurden jedoch 1218—1220 immer größer, so daß Christian die Einwirkung auf seine Gemeinden entzogen war, und er nach Deutschland ging, um den Kreuzzug zu fördern (25. August 1219 war er in Trebnitz, 16. August 1220 in Halberstadt bei der Weihe des Domes; vgl. Chron. Mont. Sereni l. c.). Am 5. August 1222 stand endlich ein Kreuzheer zu Lonyz (Lonczyn zwischen Culm und Thorn; nach Ewald a. a. O. 71 Lowiczek zwischen Inowraclaw und Weichsel). Herzog Konrad von Masovien schenkte als Landesherr des culmischen Gebietes 23 ehemalige Burgen mit allen dazu gehörigen Dörfern zu freier Nutzung und herzoglichem Rechte. Ebenso überließ Bischof Gedeon von Plock in dem Culmerlande, das seiner Jurisdiction früher unterstand, alle seine Besitzungen dem preußischen Bisthume. Allein 1223 zerstreute sich das Kreuzheer, und die Preußen, gereizt durch den Ritterorden von Calatrava (Niederlassung in Thymau bei Mewe), fielen in Pomerellen ein und zerstörten Oliva (1224). Ebenso erneuerten sie ihre Angriffe gegen die polnischen Provinzen. Zum Schutze der Christen stiftete Christian unter Gutheißung des Papstes Gregor IX. c. 1228 den Orden der Ritterbrüder Christi von Dobrin (nördlich von Plock). Da dieser Orden aber nur wenig Aussicht auf Erfolg versprach (1237 wurde er nach Drochicin zwischen Bug und Nur versetzt), eröffnete Konrad von Masovien zugleich die Unterhandlungen mit dem Deutschen Orden, welcher 1224 die ersten Ritter von Accon nach Venedig gesandt hatte. Christian trat den dritten Theil seiner Besitzungen in Preußen, sowie die Patronatsrechte und Zehnten im Culmerlande unter Vorbehalt der geistlichen Jurisdiction an den Deutschen Orden ab. Mit dem Erscheinen des Meisters Hermann von Balk (1230) traten Christian und die Cistercienser mehr und mehr in den Hintergrund. Feldprediger der Ritter wurden die Dominicaner, an welche der Papst einen besonderen Aufruf erlassen hatte. Die Ritter griffen nicht selten in die bischöflichen Rechte Christians ein und sahen ziemlich gleichgültig zu, als die Samländer 1233 den Bischof gefangen nahmen. Erst 1238 wurde Christian frei, nachdem er seinen Bruder Heinrich und seinen Neffen Christian als Geißeln zurückgelassen hatte. Durch die vom Papste zur Verfügung gestellten Sühnegelder gelang es ihm, die Seinigen zu befreien.

Gegen den Deutschen Orden führte Christian bei dem Papste Klage, hauptsächlich wegen Verletzung seiner bischöflichen Rechte und Einziehung und Vorenthaltung von Besitzungen. In der Klage ist jedenfalls neben vielem Wahren auch manches Falsche oder Uebertriebene mit unterlaufen. Die von Papst Gregor IX. 1240 angeordnete und vom Bischofe von Meißen geleitete Untersuchung wurde durch den Tod des Papstes unterbrochen (1241). Nach der Entscheidung des päpstlichen Legaten Wilhelm von Modena (vor 1. October 1242) sollte der Orden „von den bisher erworbenen und in Zukunft zu erwerbenden Gebieten zwei Theile mit allen Einkünften erhalten und der Bischof den dritten". Außerdem sollte „letzterer in den zwei Theilen der Brüder das geistliche Recht haben, welches nur durch einen Bischof ausgeübt werden könne" (Wölky, Cod. dipl. Warm. I, Nr. 24; Voigt, Cod. dipl. Pruss. I, Nr. 41). Als Wilhelm von Modena im Auftrage des Papstes Innocenz IV. 1243 Preußen in vier Bisthümer theilte, sollte Christian sich eines derselben auswählen. Seine Weigerung hatte ein scharfes Schreiben des Papstes zur Folge. Elf Cistercienseräbte legten für ihren Ordensgenossen beim Papste Fürbitte ein, auf daß sein früherer Vorrang nicht geschmälert werde. Trotzdem erging 1245 ein neuer päpstlicher Befehl an Christian, bei Verlust jeder geistlichen Jurisdiction binnen zwei Monaten eine der preußischen Diöcesen zu übernehmen. Der Legat Heinrich aus dem Dominicanerorden sollte auf die Durchführung des päpstlichen Erlasses hinwirken. Doch in demselben Jahre noch (zwischen 6. Februar und 8. November 1245) starb Christian; er ruht zu Marburg. Ueber eine etwaige Entsetzung von seinem Amte ist nichts festgestellt. Der Cistercienserorden feiert sein Andenken am 4. December. (Vgl. Hartknoch, Preuß. Kirchenhistoria, Frankf. 1686, 160 f.; Kalendarium Cisterciense seu Martyrolog. S. Ord. Cisterc., Paris. 1689, ad 4. Dec.) [Lüdtke.]

Christianer (Christians), protestantische Sectirer in Nordamerika, sind ein Abzweig der Baptisten. Sie führen auch den Namen: Jünger Christi (Disciples of Christ) oder Campbelliten nach ihrem Stifter Campbell. Dieselben sind ihrem Glaubensbekenntnisse nach erklärte Unitarier, d. h. vollständig liberal gesonnene Christen, welche die Dreieinigkeit, die Inspiration u. s. w. läugnen, obwohl sie den Namen Unitarier nicht führen und auch äußerlich nicht zu ihnen gehören. Die Unitarier sind vorzüglich in Massachussets verbreitet; von ihnen unterscheiden sich die Christianer nur äußerlich; jene sind Congre-

gationalisten, diese Baptisten. Die Christianer, welche ihren Namen auf Grund von Apg. 11, 26 sich beigelegt, lassen nur das als Glaubensvorschrift gelten, was ausdrücklich als ein „so spricht der Herr" in der heiligen Schrift enthalten ist. Ihre Hauptverbreitung haben sie in Ohio und anderen westlichen Staaten Amerika's gefunden; nur wenige wohnen in Massachussets; im Ganzen sollen sie 1200 Gemeinden in Nordamerika mit 812 Kirchen und 296 050 Kirchensitzplätzen bilden, so daß ihre Zahl sich ungefähr auf 300 000 belaufen würde. Zur Ausbildung ihrer Geistlichen haben sie, in Gemeinschaft mit den Unitariern in Meadville, ein theologisches Seminar, an welchem regelmäßig vier Unitarier und ein Christianer als Professoren angestellt sind. (Vgl. Wimmer, Kirche und Schule in Nordamerika, Leipz. 1853; Cramp, Gesch. d. Baptisten, übers. v. Balmer-Rink, Hamb. 1873, 3 Bde.) [Grube.]

Christina, heilige Jungfrau und Martyrin, wird von der abendländischen Kirche am 24. Juli verehrt. Seit der ältesten Zeit genoß sie eine große Verehrung in der griechischen Kirche, wie die Bollandisten in den Acten der hl. Christina zum 24. Juli nachweisen. Nicht mit Unrecht folgern sie hieraus, die hl. Christina sei wahrscheinlich eine Griechin gewesen und im Oriente zu unbekannter Zeit, etwa zwischen 270 und 300, gemartert worden. Die ältesten lateinischen Martyrologien, Fortunatus Venantius, sowie Aldhelm von Sherburn u. A. rühmen die hl. Christina als eine der hervorragendsten christlichen Jungfrauen und Heldinnen; nur muß man mit den Bollandisten beklagen, daß die Leidensacten der hl. Christina, wie wir sie gegenwärtig besitzen, wenigstens sehr und zum Theil ganz unsinnig interpolirt sind. Gewiß ist, wenn wir den ältesten und glaubwürdigen Nachrichten Aldhelms (gest. 709) und des griechischen Hymnographen Joseph (gest. 883), welche ohne Zweifel alte Acten vor sich hatten, beipflichten wollen, daß Christina, ein ganz junges Mädchen von elf Jahren, nachdem sie im heiligen Eifer die Hausgötzen ihres Vaters zerbrochen, zunächst von diesem selbst schrecklich mißhandelt und zuletzt wegen ihres standhaften Bekenntnisses getödtet wurde. (Vgl. Boll. Julii V, 495 sq.) [Schrödl.]

Christina von Belgien, die hl., wird zum Unterschiede gewöhnlich die Wunderbare (Mirabilis) genannt. Wirklich bildet ihr Leben eine Kette von so wunderbaren Erscheinungen, daß sie für unglaublich gelten müßten, wofern nicht die verbürgtesten Zeugnisse vorlägen. Ihre Lebensbeschreibung wurde acht Jahre nach ihrem Tode von dem Dominicaner Thomas Cantipratanus, einem Schüler Alberts des Großen und Verfasser mehrerer Biographien, unternommen. Er sagt ausdrücklich, daß er nur solchen Augenzeugen Glauben geschenkt habe, welche sich lieber hätten das Haupt abschlagen lassen, als wissentlich eine Unwahrheit gesagt. Die Lebensbeschreibung ist abgedruckt und mit reichem Commentar begleitet bei den Bollandisten (Julii V, 637—660; vgl. Görres, Mystik II, 405. 530 bis 560). Christina wurde geboren in der Diöcese Lüttich in dem nahe bei St. Trond gelegenen Hofe (Dörfchen) Brüsthem, um das Jahr 1150, als jüngste von drei Schwestern. Nach dem Tode der ziemlich wohlhabenden Eltern beschlossen die drei Schwestern, nach klösterlicher Weise ihre Obliegenheiten zu vertheilen; die älteste sollte dem Gebete obliegen, die mittlere den Haushalt führen, und die jüngste das Vieh auf der Weide hüten. Willig übernahm Christina, damals 15 Jahre alt, diesen niedrigsten Dienst; derselbe aber wurde bei ihrem Stillleben in freier Natur bald durch himmlische Gnaden und Süßigkeiten belohnt. Nach etwa 17 Jahren eines solchen beschaulichen Lebens (um 1182) erkrankte sie und starb; wenigstens galt sie als völlig gestorben und wurde als Leiche zur Kirche getragen, wo die Exequien für sie gehalten wurden. Da plötzlich, während der Messe, beim Agnus Dei, erhob sie sich von der Bahre, schnellte wie ein Vogel aufwärts an das Gebälk der Kirche und blieb dort unbeweglich, bis der Priester nach der Messe sie beschwor, sich wieder herabzulassen. Alle Anwesenden waren bei dem Anblick voll Entsetzen hinweggeflohen. Sie erzählte, wie sie zuerst die Qualen des Fegefeuers, dann die Schrecken der Hölle und zuletzt die Herrlichkeiten des Paradieses geschaut habe, und wie ihr dort zur Wahl gestellt worden, ob sie im Himmel bleiben oder auf Erden für die armen Seelen und zur Bekehrung der Sünder leiden wolle. Sie habe das Letztere gewählt, und von nun an möge man sich über nichts mehr verwundern, was man an ihr erleben werde; denn es übersteige allen menschlichen Verstand, was Gott mit ihr angeordnet. Hiermit begannen alle die außergewöhnlichen Dinge und Erscheinungen, die qualvollen Leiden und himmlischen Verzückungen, die übernatürlichen und geisterhaften Vorkommnisse, welche ihr den Namen Mirabilis verschafft haben. Zunächst, so heißt es, konnte sie den Geruch der Menschen nicht mehr ertragen; sie schweifte in Einsamkeiten umher, lebte in Wildnissen, auf Kirchhöfen, auf den Gipfeln der Bäume, auf den Zinnen der Thürme und Kirchen, wandelte wie ein Geist über die Wasser, verweilte Tage lang zwischen Eisschollen, sprang zwischen Dornen und Disteln, in Feuer und glühende Backöfen, in siedende Kessel und auf rollende Mühlräder, stand Psalmen singend auf spitzen Pfählen, henkte sich mit Stricken an Galgen, ballte ihre Glieder in eine völlige Kugelgestalt zusammen und rollte wie ein Kreisel umher, war, wenn sie auf Bäumen weilte, so leicht, daß kein Zweiglein sich unter ihren Knieen bewegte. Mehrmals wurde sie auf Anlaß ihrer Schwestern eingefangen, eingesperrt und strenge bewacht; aber dann plötzlich, nach ausgestandenen Leiden, entkam sie wie ein Vogel; ebenso wunderbar heilten ihre Verwundungen, und ebenso wunderbar gewann sie ihre nothdürftige Nahrung. Letztere erbettelte sie auch oft zur Bußübung. Voll

Mitleid ließen die Schwestern endlich von ihr ab und gaben ihr volle Freiheit. Von allen solchen Dingen nun hatte sie die entsprechenden Schmerzen, obgleich ihr Körper durchgehends unverletzt blieb. Aus ihrem Innern aber, zwischen Brust und Kehle heraus, ertönten oft unbeschreiblich liebliche Harmonien, während sie wie eine Erstarrte dalag. Sehr viel verkehrte sie mit den Schwestern des Klosters zur hl. Katharina in der Nähe von St. Trond; diese wurden dadurch gleichfalls Augenzeugen von all den Wunderdingen, welche mit ihr geschahen. Später kam sie auf das Schloß Loen (Looz), in der Mitte zwischen St. Trond und Tongern, wo sie neun Jahre mit einer Freundin, der von dem Lebensbeschreiber besuchten Schwester Jvetta, verlebte. Hier blieb sie Nachts oft ganz einsam in der Kirche, und man hörte sie dann in übermenschlich lieblichen Tönen singen. Sie verstand das Lateinische und gab Erklärungen zur heiligen Schrift, obgleich sie nie studirt hatte. Auch den Geist der Weissagung besaß sie und schaute die verborgensten und entlegensten Dinge. Graf Ludwig von Loen verehrte sie auf's Höchste, nannte sie Mutter und fragte sie in Allem um Rath. Gegen Ende ihres Lebens schweifte sie wieder einsam in der Wildniß umher, um sich ganz ihren Gebeten und Verzückungen zu überlassen. Sie starb 1224 im Kloster der hl. Katharina: hier wachte sie abermals, nachdem man sie bereits für todt gehalten, wieder auf und redete ermahnend zu den versammelten Schwestern. Dann starb sie wieder und wurde daselbst begraben. Nach sieben Jahren wurde ihr Leib, weil das ganze Kloster verlegt wurde, transferirt; wunderbare Wohlgerüche gingen von demselben aus. Im J. 1249 wurden die Gebeine in Folge einer Erscheinung in die Kirche übertragen und neben dem Altare beigesetzt. (Vgl. d. Art. Christina von Stommeln.) [Bone.]

Christina, Königin von Schweden, Tochter Gustav Adolfs, des Siegers über Russen, Polen und Deutsche, wurde am 8./18. December 1626 von Maria Eleonore, geb. Prinzessin von Brandenburg, zu Stockholm geboren. Da Gustav Adolf in seiner Hoffnung, einen Prinzen zu bekommen, getäuscht worden war, beschloß er, seine Tochter, die schwarz wie ein Mohr und haaricht zur Welt gekommen war, wie einen Knaben zu erziehen. Nach dem Willen ihres Vaters, der, als er Schweden verließ, Christinens Heranbildung einem militärischen Hofbeamten, Axel Baner, übergab, sollte ihr durchaus keine Empfindung ihres Geschlechts eingeflößt werden; dieß gab zu jener fehlerhaften Erziehung Anlaß, über deren Folgen Christina nie ganz Herr werden konnte. Auch in das Verhältniß der Eltern brachte diese Erziehungsmethode Störung, indem die calvinistische Mutter früh der lutherischen Tochter entfremdet wurde, so daß sie zuletzt, nach dem Tode Gustav Adolfs, sich ganz aus dem Lande entfernte. Als dieser in der Schlacht bei Lützen (16. Nov. 1632) gestorben war, übernahmen es die schwedischen Stände, für Christinens weitere Erziehung zu sorgen, während den fünf obersten Reichsbeamten die Regentschaft übertragen wurde. Der Großkanzler des Reichs, Axel Oxenstierna, führte den deutschen Krieg fort, welcher schon von Gustav Adolf nur nach „wallensteinischer Weise“ hatte geführt werden können, jetzt aber für das schwedische Volk selbst eine immer größere Last wurde. Ehe somit Oxenstierna nach Schweden kam und die großen Erfahrungen der Welt und des Lebens seiner königlichen Schülerin mittheilte, war es der Hofprediger ihres Vaters, Dr. Joh. Matthiä, ein dem Syncretismus huldigender lutherischer Theologe, nachmals Bischof von Strengnäs, welcher als Lehrer einen großen Einfluß über Christina erlangte und ihr insbesondere eine Vorliebe für classische Studien einflößte, so daß zwar darüber die eigentliche Absicht der schwedischen Stände, eine ächt schwedische Fürstin mit allen schwedischen Nationalvorurtheilen aus ihr zu erziehen und sie vor den Irrthümern des Papismus und des Calvinismus recht gründlich zu bewahren, nur zum Theil erfüllt wurde, die christliche Weltanschauung aber jedenfalls der heidnischen weichen mußte. Allein gerade dadurch wurde ihr Verstand mehr geschärft, und es ward ihr später möglich, das religiöse Parteigetriebe von einem universellen Standpunkte aus anzusehen. Selten hat eine Fürstin von früher Jugend an solchen Studien und solchen Beschwerden sich freiwillig unterzogen wie Christina, und der Ruhm, durch den sie über ihr ganzes Geschlecht hervorragte, ist ein nur zu mühsam erworbener gewesen. Mit einer geradezu leidenschaftlichen Wißbegierde studirte sie sechs Stunden am Vormittag und sechs am Nachmittage. Sie sprach und schrieb fertig deutsch, französisch, holländisch und lateinisch. Als Oxenstierna nach Schweden zurückgekehrt war, brachte er täglich drei, vier und noch mehr Stunden bei ihr zu, um sie über die Pflichten ihrer Würde — seit dem 18. December 1644 regierte sie selbständig — zu unterrichten. Sie gewöhnte sich an Hitze und Kälte, an Hunger und Durst, an alle Mühseligkeiten des Soldatenlebens, wie an Erstickung der Regungen sinnlicher Liebe. In den reiferen Jahren, in denen sie selbst das noch erhaltene Fragment ihrer Biographie schrieb („La vie de la Reine Christine faite par Elle-même; dédiée à Dieu“, bei Arckenholtz III, 1—70), erklärte sie, wie ihr Herz von früher Jugend an Gott allein gehört habe. Sie ist es gewesen, welche im J. 1643 Schweden zum dänischen Kriege bestimmte, in welchem Oxenstierna Dänemark ohne vorausgegangene Kriegserklärung plötzlich überfallen ließ, um den politischen Intriguen dieses auf Schwedens Größe eifersüchtigen Staates ein Ende zu machen, und es gehört mit zur Moral dieser Tage, daß man ein solches Verfahren in vollständiger Uebereinstimmung mit den Religionspflichten erachtete. Christine hat jedoch im Frieden zu Brömsebro 1645 den Kanzler zur Milde zu stimmen gesucht, von der Betrachtung ausgehend, „daß man seinem Gewissen genug-

thun müsse". Drei Jahre nach dem dänischen Frieden ward der große westfälische Friede geschlossen, durch welchen der allgemeine Krieg, in den alle anderen aufgegangen waren, 1648 beendigt wurde; auch hier hatte die Königin, gegen die Verzögerungspolitik ihres Kanzlers, den Abschluß insgeheim betrieben. Allein nur sechs Jahre noch trug Christina die Krone der Schweden und Goten, der eroberten deutschen und finnischen Provinzen. Während bekanntlich der große Streit zwischen Calvinisten und Lutheranern, besonders in kräftigen romanischen Naturen, eine allgemeine Indifferenz, eine Verspottung jedweder Religion hervorbrachte, erfolgte bei der skandinavischen Königin, die in der classischen Welt lebte, gerade dadurch der Durchbruch zum Entgegengesetzten. Die Stelle bei Cicero, daß die wahre Religion nur Eine sein könne, und alle andern falsch sein müßten, machte auf sie einen tiefen Eindruck; nicht minder das Verdienstliche des jungfräulichen Standes in der katholischen Kirche. Die Bewunderung des letzteren erpreßte ihr schon in ihrem neunten Jahre den Ausruf, diese Religion wolle sie annehmen. Allein einen solchen Entschluß auszuführen, kostete nichts Geringeres, als die Krone, welche erst ihr Großvater dem katholischen Zweige des Hauses Wasa widerrechtlich entrissen hatte. Ihr scharfer und durch tiefes Studium ausgebildeter Verstand indessen hatte ihr nun einmal die logischen Blößen, alle die dogmatischen und praktischen Inconsequenzen des Lutherthums gezeigt, und bei einer Fürstin, die gewöhnt war, was sie wollte, auch in's Werk zu setzen, konnte von jener Halbheit der Gesinnung, die eine spätere Zeit charakterisirt, keine Rede sein. Fünf Jahre brachte sie damit zu, die verschiedenen Religionen mit einander zu vergleichen; sie hatte mit dem Jesuiten Antonio von Macedo (geb. 1612 zu Coimbra, gest. 15. Juli 1693), dem Kaplan und Dolmetscher des portugiesischen Gesandten Pereira in Stockholm, oftmals Unterredungen über dogmatische Gegenstände. Endlich sandte sie ihn nach Rom, um sich von dem Jesuitengeneral ein paar vertraute Männer zu erbitten, mit welchen sie sich noch weiter benehmen könne. Im März 1652 langten diese — es waren die Patres Franz von Malines und Paul Casati — in Stockholm an und richteten in ihren Unterredungen ihr Hauptbestreben auf den Beweis, daß der katholische Glaube wohl über die Vernunft erhaben, aber nicht dieser entgegen sei. Die steigende innere Verwirrung, zum Theil die natürliche Folge des schwedisch-deutschen Krieges, kam dazu, der Königin die Regierung zu verleiden. Nur durch einen kräftigen, siegreichen, kriegerischen König konnte die absolute Herrschaft, welche Gustav Wasa (1523—1560) über dem Grabe der schwedischen Freiheit aufgerichtet hatte, erhalten werden. Als der Krieg trotz der großen Beute sich durch Verarmung des Bauernstandes, durch Entvölkerung und Finanznoth rächte, und die Vormundschaft wieder dem Adel die Regierung zuwandte, die lutherischen Prediger Miene machten, wider Christina zu thun, was John Knox in der Zeit seines zahmeren Auftretens wider Maria Stuart versucht hatte, war der Entschluß, den sie bereits im October 1651 gefaßt und nur auf Andringen der Stände wieder aufgegeben hatte, zur That gereift. Am 6./16. Juni 1654 vollzog sie, aller Vorstellungen ungeachtet, die feierliche Abdankung. Ihr Vetter, der Wittelsbacher Karl Gustav von Pfalz-Zweibrücken, dessen Anerkennung als Thronfolger sie trotz des Widerspruchs des Adels durchgesetzt hatte, wurde zum König ausgerufen, während sie sich selbst nur eine ansehnliche Leibrente und königliche Gewalt über die Personen ihres Hofstaats vorbehielt. Mit dem Wahlspruch Fata viam invenient verließ die Königin ihr Land und reiste über Hamburg nach Brüssel. Hier legte sie am 24. December, vorerst im Stillen, in Gegenwart des Erzherzogs Leopold und des Grafen Montecuculi, das katholische Glaubensbekenntniß ab. Der feierliche Uebertritt geschah zu Innsbruck am 3. November 1655 vor dem päpstlichen Legaten, dem berühmten Convertiten Lucas Holstenius. Der Kummer hierüber kostete dem Großkanzler Oxenstierna das Leben.

Es war dieser Uebertritt in der That ein glänzender Triumph der katholischen Kirche. Christina hatte an ihrem Hofe die ausgezeichnetsten Gelehrten, die kenntnißreichsten Männer versammelt: Staatsmänner wie Hugo Grotius, Philologen ersten Rangs wie Freinsheim, Isaac Vossius, mit dem sie Plato in der Ursprache, Nicolaus Heinsius, mit dem sie Tacitus und die Kirchenväter las; Cartesius, den Begründer der neueren Philosophie, der seine Tage in Stockholm beschloß (1650); Salmasius, der bei ihr im Schlosse wohnte (1650—1651), u. A. Von einer Ueberredung war hier durchaus keine Rede, wohl aber von einer Handlung des nüchternsten Verstandes und der vollsten Ueberzeugung nach reiflichster Prüfung, Prüfung alles dessen, was Geschichte, Philosophie, Kenntniß des Alterthums und der Religionen dafür und dagegen einwenden ließen. Allein da der Uebertritt mit dem Verluste der Krone verbunden war, und Christina 22 Jahre lang dieselbe getragen hatte, zugleich auch ihre Heimat und ihre Beschäftigung verlor, konnte es nicht anders sein, als daß in ihrem späteren Betragen manches Unstäte und Bizarre erschien. Mit derselben Rücksichtslosigkeit, mit welcher sie bei ihrer Abdankung sich über die öffentliche Meinung ihres Landes hinausgesetzt hatte, verfuhr sie auch noch später bei vielen Anlässen. Nicht lange nachdem sie in Rom (23. December 1655) ihren vielgefeierten Einzug gehalten und bei der Firmung durch Papst Alexander VII. ihren zweiten Namen Alexandra bekommen hatte, begann sie für eine Reihe von Jahren ein Wanderleben, das sie erst nach Frankreich, dann wiederholt nach Schweden und Hamburg führte. Sie war in der Auswahl ihrer Umgebung nichts weniger als sorgfältig und machte

deßwegen schlimme Erfahrungen, so daß sie, als sie sich am Hofe Ludwigs XIV. zu Fontainebleau aufhielt, zu dem Mittel griff, sich durch einen Gewaltstreich ihres Stallmeisters Monaldeschi zu entledigen. Auf die Anklage eines Gegners Ludwig Santinelli nämlich verurtheilte sie ihn zum Tode und ließ ihn nach einer Stunde Vorbereitungszeit hinrichten (10. November 1657). Als sie nach Rom zurückkehrte, gab das Liebesverhältniß eines andern ihrer Begleiter, Franz Maria Santinelli, mit einer verwittweten Fürstin von Ceri Anlaß zu Zerwürfnissen mit dem Papste. Später wollte sie selbst mit einem Haufen Heimatloser das Königreich Sicilien erobern. Erst nachdem allmälig der nordische und kriegerische Sinn, der vom Vater her in ihr lag, aus Mangel an einem würdigen Gegenstande, an dem er sich hätte auslassen können, durch das Zureden des Papstes und durch einen energischen Kampf mit der eigenen Natur erloschen war, zeigte sich der veredelnde Einfluß, den Religion und die schönen Blüten derselben, Kunst und Wissenschaft, auf sie geltend machten. Sie nahm, wie Ranke (Die röm. Päpste III, 99) sagt, immer mehr Theil an dem Glanze, den Beschäftigungen, dem Leben der Curie, wohnte sich ein und gehörte recht eigentlich mit zu der Gesammtheit jener Gesellschaft. Der Palazzo Riario an der Lungara zu Rom, in welchem sie seit November 1668 ihren dauernden Aufenthalt genommen, wurde jetzt ein eigenthümlicher Mittelpunkt geistigen Lebens. Die Sammlungen, welche sie aus Schweden mitgebracht, vermehrte sie mit so viel Aufwand, Sinn und Glück, daß sie die einheimischen Familien hierin übertraf, und erhob dieselben aus dem Gebiete der Curiosität zu einer höheren Bedeutung für Wissenschaft und Kunst. Männer wie Spanheim und Havercamp haben es der Mühe werth erachtet, ihre Münzen und Medaillen zu erläutern; ihren geschnittenen Steinen widmete Santi Bartoli seine geübte Feder. Die Correggios ihrer Gemäldesammlung sind immer der beste Schmuck der Bildergalerien gewesen, in welche der Wechsel der Zeiten sie geführt hat. Die Handschriften ihrer Bibliothek haben nicht wenig dazu beigetragen, den Ruhm der Vaticana, der sie später einverleibt worden sind, zu erhalten. Auch an wissenschaftlichen Bestrebungen nahm sie lebendigen Antheil. Es gereicht ihr sehr zur Ehre, daß sie sich des armen, verjagten Borelli, der in hohen Jahren wieder genöthigt war, Unterricht zu geben, nach Kräften annahm und sein ruhmwürdiges classisches Werk über die Mechanik der Thierbewegungen, das auch für die Entwicklung der Physiologie so große Bedeutung hat, auf ihre Kosten drucken ließ (De motu animalium, Rom. 1680—1681). Ja man darf mit gutem Grund behaupten, daß auch sie selbst, wie sie sich weiter ausbildete, einen nachwirkenden und unvergänglichen Einfluß, namentlich auf die italienische Literatur, ausgeübt hat. Es ist bekannt, welchen Verirrungen in das Ueberladene, Gesuchte, Bedeutungslose sich italienische Dichtkunst und Beredtsamkeit damals hingab. Königin Christina war zu gebildet, zu geistreich, als daß sie von dieser Mode hätte bestrickt werden sollen; vielmehr strebte sie eine Reform der Literatur gerade im Kampfe gegen den herrschenden „Marinismus“ an. Im J. 1674 stiftete sie eine Akademie für politische und literarische Uebungen in ihrem Hause, unter deren (im J. 1680 formulirten) Statuten das vornehmste war, daß man sich „des modernen schwülstigen Stils“ enthalten und nur der gesunden Vernunft und den Mustern des augusteischen und mediceischen Zeitalters folgen wolle. Ehrenvoll für den Charakter Christinens ist auch der elfte Paragraph dieser Statuten, welcher besagt: „Alle Akademiker haben sich der Schmeicheleien und Lobgedichte auf die Königin zu enthalten.“ Aus ihrer Akademie, die unter der wachsenden Zahl der Mitglieder auch Cardinäle und Bischöfe zählte, gingen Männer hervor, wie Alessandro Guidi, der früher auch dem gewohnten Stile gefolgt war, sich aber, seit er in die Nähe der Königin gekommen (1685), entschlossen von ihm lossagte und mit einigen Freunden in Verbindung trat, um womöglich ihn ganz zu verdrängen. Die Arcadia, eine Akademie, der man das Verdienst zuschreibt, dieß vollbracht zu haben, hat sich aus der Gesellschaft der Königin Christina, schon ein Jahr nach ihrem Tode, entwickelt. Christinens eigene Poesien haben nur den Werth von Gelegenheitsgedichten. Ihre „Maximes et Sentences“ sind geistvoll und nicht ohne Originalität. Christina starb zu Rom am 19. April 1689 und ist in prachtvollem Monumente in der St. Peterskirche bestattet. Ihre Sammlungen vermachte sie dem Cardinal Azzolini, ihrem Intendanten, nach dessen Tode der Papst ihre großartige Bibliothek für den Vatican erwarb. (Vgl. Arckenholtz, Mémoires concernant Christine, reine de Suède etc., 4 vols., Amsterdam 1751—1760; Grauert, Christina, Königin von Schweden und ihr Hof, 2 Bde., Bonn 1837 bis 1842; [Guido Görres] Hist.-pol. Bl. XII, 20 ff.; Ranke, Die röm. Päpste III, Buch 8; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, Berlin 1870, III, 2. 630. 638. 808—809; A. Stern, Der Musenhof der Königin Christine von Schweden zu Rom, in Raumer-Riehls Histor. Taschenbuch 1878; Räß, Convertiten VII, 62—88; Schauerte, Christina von Schweden, Freiburg 1880; Foucher, Lettres inédites, Par. 1879.) [Binder.]

Christina, Schwestern von der hl., s. Schulschwestern.

Christina von Stommeln (Stumbeln), die sel., auch wohl zum Unterschiede von der belgischen die Kölnische Christina genannt, hat in ihrem Leben durch vieles Wunderbare in Ekstasen, Leiden und Begebnissen manche Aehnlichkeit mit Christina Mirabilis. Der eigentliche Berichterstatter über sie ist der Dominicaner Peter von Dacien aus Gotland (Dacia, Name der Ordensprovinz, wozu außer Dänemark auch Schweden gehörte). Er war damals als Schüler Alberts

des Großen in Köln, sah Christina bei einem Besuche in Stommeln zum erstenmal am 21. December 1267, wiederholte sehr oft seine Besuche bei ihr und wurde ihr innigster Verehrer und Vertrauter. Im J. 1269 wurde er nach Paris geschickt, blieb dort, unter brieflichem Verkehr mit Christina, ein Jahr lang, sprach auf seiner Rückreise 1270 wieder bei ihr an und begab sich in seine Heimat Gotland, wo er Lector und später Prior wurde und in stetem Verkehr mit ihr blieb bis an seinen Tod um 1288; im J. 1279 hatte er Christina noch einmal persönlich besucht. Was er als Augen- und Ohrenzeuge niedergeschrieben, sowie die schriftlichen Berichte von ihrem Pfarrer Johannes und nach dessen Tode (1277) vom Magister Johannes, nebst seinem Briefwechsel mit Christina und manchen anderen Briefen, das alles bis zu Peters Tode (1288) befindet sich in einem alten Pergamentcodex, welcher, wie auch der Leib der Seligen, in Jülich aufbewahrt wird. Abgedruckt (nur zum Theil etwas anders geordnet) und mit sorgfältigem Commentar versehen ist der Codex bei den Bollandisten zum 22. Juni (Jun. IV, 271—430); dabei steht eine kurze Lebensbeschreibung, welche ein Ungenannter bald nach Christinens Tode verfaßt hat (S. 431—454). Die Lebensbeschreibung ist so voll von Wunderbarlichem und Unerhörtem, daß auf Einzelnes hier kaum eingegangen werden kann (vgl. Görres, Mystik I, 343 ff.; II, 249 ff. 416; III, 445 bis 456. 487. 492 ff.). — Christina wurde geboren um 1242 zu Stommeln, einem zwischen Köln und Neuß (3 bis 4 Stunden nordwestlich von Köln) gelegenen Orte und war die Tochter eines recht wohlhabenden Landmannes, Heinrich Bruso, der jedoch um 1272 durch Bürgschaftleistung gänzlich verarmte. Als sie elf Jahre alt war, erschien ihr Nachts der Heiland in wunderbarem Glanze und verlangte von ihr das Gelübde der Treue; sie willigte ein und hatte von da an ein unüberwindliches Verlangen, nach Köln unter die Beghinen zu kommen. Nach zwei Jahren gelang es ihr, gegen den Willen der Eltern dieses Vorhaben auszuführen. In Köln hielt sie sich immer einsam, fastete, betete, betrachtete, kam häufig in Verzückung und wurde von den Schwestern für einen Sonderling gehalten. Nach zwei Jahren begannen für sie finstere Gesichte und Versuchungen; sie fühlte sich mit dämonischer Gewalt zum Selbstmord als einer von Gott gewollten That getrieben, verfiel in marternde religiöse Zweifel, hatte allerlei ekelhafte Visionen bei Trank und Speise und gerieth in solche schreckhafte Zustände, daß sie wieder nach Stommeln zurückgeschickt wurde. Daheim aber setzten sich bei ihr alle die Schreckbilder und Ekstasen in erhöhtem Maße fort, und es war augenscheinlich, daß sie dabei völlig so litt und duldete, kämpfte und siegte, als wenn sie mit vollen Wirklichkeiten zu schaffen hätte. Dazu kam nun aber (wie umständlich erzählt wird), daß sie auch äußerlich von dämonischer Gewalt zu leiden hatte. Man fand sie aus dem Bette vor die Hausthüre geworfen, in eine Cisterne voll Schlamm geschleudert, mit Weidengeflecht an einen Baum gehängt, sah sie wie von unsichtbarer Hand an den Haaren im Zimmer hin und her gerissen und hoch gegen die Zimmerdecke gestoßen und erblickte plötzlich frisch blutende Wunden an ihren Füßen und anderweitig. Wiederholt wurde sie im Zimmer mit Unrath und Steinen geworfen, so daß auch die Anwesenden, selbst Peter von Dacien, davon getroffen wurden. Solche innere und äußere Qualen, untermischt mit ruhigen Zwischenzeiten und himmlischen Entzückungen, durchgekämpft für ihr eigenes Heil und für die Rettung armer Seelen, dauerten fort bis zu ihrem 46. Lebensjahre 1288, wo eine körperliche Krisis eintrat, indem eine solche Blutung mit ihr vorging, daß (wie es heißt) „täglich zwei Bettlaken wie in Blut getränkt waren". Dann hörten alle weiteren Anfechtungen auf, und sie lebte noch 24 Jahre. Am 6. November 1312 starb sie, 70 Jahre alt. Den Beghinen-Anzug behielt sie ihr ganzes Leben lang bei. Sie trug auch die Wundmale des Herrn; wann sie zuerst die Stigmata empfangen, ist nicht genau ermittelt. Sie wurde in Stommeln begraben, später (1342) zugleich mit dem Canonikatstift durch Markgraf Wilhelm nach Niedeggen in der Eifel übertragen und von da um 1583 durch Herzog Wilhelm nach Jülich in ein ihr errichtetes Denkmal gebracht. Hier befinden sich die Reliquien noch immer; am Schädel will man noch die Eindrücke der Dornenkrone erkannt haben. Obgleich sie noch nicht canonisirt worden, hat sich doch ihre Verehrung bis jetzt in Stommeln erhalten. Die Stelle, wo sie dort begraben war, ist neben der Kirche durch ein umschließendes Gitter gezeichnet. Auch steht mitten im Orte ein uraltes Kreuz an der Stelle, wo ihr Haus gewesen sein soll. (Vgl. Wollersheim, Das Leben der ekstatischen und stigmatisirten Jungfrau Christina von Stommeln, Köln 1859.) [Bone.]

Christo sacrum nannte sich seit 1797 eine religiöse Partei unter den französischen Reformirten zu Delft in Holland, welche vornehmlich von Jacob Hendrik Onderdewijngaart Canzius gegründet war, zuerst stille Zusammenkünfte hielt, dann im J. 1802 die Staatsanerkennung, völlige Religionsfreiheit und beträchtlichen Zuwachs erlangte, aber bald wieder, besonders von den Reformirten angefeindet, zur kleinen Secte zusammenschmolz und 1838 aufgelöst wurde. Ihre Absicht war, auf Grundlage einiger mehr allgemein gehaltenen Dogmen (von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, von dem Verderbnisse der menschlichen Natur, von der Erlösung durch den Gottmenschen Christus und von der Heiligung durch den göttlichen Geist) eine Vereinigung aller christlichen Bekenntnisse zu erwirken. (Vgl. ihre im J. 1801 zu Leyden erschienene Apologie, Het genootschap Christo sacrum binnen Delft; Stäudlins und Tzschirners Ar-

chiv für Kirchengesch. I, St. 2, 170 ff.; St. 3, 155 ff.) [Häusle.]

Christophorus, Papst, war ein Römer von Geburt und Hausgenosse seines Vorgängers, Leo's V., welchen er nach vierzigtägigem Pontificate in den Kerker warf, um selbst den päpstlichen Stuhl zu besteigen. Er hatte diesen aber nur durch wenige Monate, nämlich von Ende November 903 bis Anfangs Juni 904 inne, weil ihn sein Nachfolger, Sergius III. (s. d. Art.), ebenfalls vom Throne stieß und in ein Kloster sperrte. Von Papst Christophorus findet sich eine Privilegiumsurkunde für das Kloster Corbie in der Diöcese Amiens bei d'Achery (Spicileg., Paris. 1723, III, 348) vom 25. December 903. (Vgl. Pagi, Critic. ad a. 903, n. 2.) [Häusle.]

Christophorus, der hl., einer der 14 Nothhelfer, wird seit uralter Zeit in der morgen- und der abendländischen Kirche hoch verehrt. Schon im sechsten Jahrhundert trugen Kirchen und Klöster seinen Namen (Boll. Oct. I, 110. 161; S. Greg. M. Ep. 10, 33); auf Gemälden kommt er schon zu Justinians Zeit im Kloster Sinai vor, und es gedenken seiner die ältesten und angesehensten griechischen und lateinischen Martyrologien, theils ohne irgend eine weitere Angabe, wie das Mozarabische (Boll. Jul. VI, 85), das Gellonensische und Wandelbert'sche (d'Achery, Spicil., Paris. 1723, II, 32. 50), theils mit Angabe der Umstände und Art des Martyrthums, wie die Martyrologien des Rabanus, Beda's mit der Erweiterung des Florus, Ado's, Usuards und Notkers nebst mehreren griechischen (Basnage-Canisius II, P. 2, 335. P. 3, 156; Bolland. Maji I, p. XXVI; Jul. VI, 125. 138. 140). Die wirkliche Existenz des hl. Christophorus läßt sich demnach nicht abstreiten, und mit Recht sind dafür schon der Jesuit Nicolaus Serarius in seiner Schrift über die Litaneien und Molanus in seiner Geschichte über die heiligen Bilder gegen diejenigen Lutheraner in die Schranken getreten, welche aus dem Namen, der Riesengestalt und der fabelhaften Legende dieses Heiligen dessen Existenz abläugneten oder sein Bildniß auf nichts weiter als eine Allegorie des Christen und Glaubenslehrers reducirten. Andere haben zwischen einem wirklichen Blutzeugen Christophorus und dem Riesen gleichen Namens, der in Wirklichkeit nie existirt habe, unterschieden; allein dagegen steht, daß das Fest des vermeintlich fabelhaften Christophorus stets an dem nämlichen Tage begangen wurde, auf den die alten Martyrologien den Namen des heiligen Martyrers Christophorus ansetzten (nämlich 25. Juli in der lateinischen und 9. Mai in der griechischen Kirche), und daß sich die Nachrichten der alten Martyrologien, wenn auch mit allerlei Zuthaten, in allen späteren Christophoruslegenden wiederfinden. Wann aber und wie mögen die eben erwähnten Legenden entstanden sein? Die vorhandenen alten Martyrologien berichten nichts von des Heiligen Riesenhaftigkeit und dem, was damit zusammenhängt; aus ihnen läßt sich mit Gewißheit nur das Martyrthum des Heiligen beweisen, während sie über Zeit, Ort und andere Umstände seines Todes nicht genau zusammenstimmen, wobei es jedoch am wahrscheinlichsten bleibt, daß er unter der Regierung des Kaisers Decius in Lycien Heiden bekehrt und gelitten habe. Wahrscheinlich fußen sich diese martyrologischen Nachrichten auf alte treuere Passionsacten, welche leider schon frühzeitig verloren gingen; statt ihrer machten sich bald unächte Acten geltend. Die ersten deutlichen Spuren von der Riesengröße des hl. Christophorus finden sich im Mozarabischen Missale (Boll. Julii VI, 134). Im zehnten Jahrhundert waren nebst der Riesenhaftigkeit des Heiligen auch schon andere Ausschmückungen und Zuthaten hinzugekommen, wie dieses bei dem Speierer Subdiacon Walther ersichtlich wird, der in Prosa und für die damalige Zeit schönen Versen die Wunderthaten des hl. Christophorus beschreibt; derselbe weist auf frühere Legenden hin und gibt seinem riesigen Helden unter Anderem einen Stab in die Hand, welcher, auf sein Gebet grünend geworden, die Bekehrung vieler Heiden veranlaßt habe (B. Pez, Anecdot. II, 27—122; Boll. l. c. § 4). Nach Walthers Zeit, der im Anfang der Regierung Kaiser Otto's III. schrieb, bildete sich unter den Händen anderer zahlreicher Legendisten die Christophorussage in verschiedenen Schattirungen immer mehr aus und erreichte in der goldenen Legende des Jacobus de Voragine (gest. 1298), wonach Kosegarten die Christophoruslegende bearbeitete, ihren Culminationspunkt. In gleicher Weise erhielt auch der schon in ältester Zeit große Cult des Heiligen die entsprechende Färbung und Erhöhung. Man zählte den hl. Christophorus den vierzehn Nothhelfern bei und rief ihn besonders gegen die Pest an (Boll. April. III, 149; Jul. VI, 130); Vornehme geistlichen und weltlichen Standes trugen seinen Namen; in den Höfen der Häuser, auf den Märkten und vor den Kirchthüren und in den Kirchen prangte sein Bild, wie er in Riesengestalt mit einer grünenden Palme in der Hand und einen Strom durchwatend Christus als Kind auf den Schultern trägt; wer sein Bild gesehen, glaubten Viele, dem begegne kein Unglück und jäher Tod, und wer seine Thaten und Wunder beschreibe oder lese, erfreue sich des besonderen göttlichen Schutzes; auch Bruderschaften zu Gebet und Liebeswerken wurden unter seiner Anrufung gegründet, und mehrere Kirchen rühmten sich sogar des Besitzes seiner Reliquien, z. B. eines gigantischen Kinnbackens und wundergroßer Gebeine und Zähne. Nun fragt es sich nur noch, was möglicherweise die Veranlassung sein konnte, die Legende des hl. Christophorus in der erwähnten Art auszuschmücken. Vielleicht, daß in den ursprünglichen Martyreracten etwas vorkam, woran sich die Riesenhaftigkeit des Heiligen sammt dem übrigen Wunderapparat anbauen konnte, wie etwa, er sei von großer Statur rc. gewesen. In einem alten griechischen Menologium (bei Bas-

nage-Canisius III, P. 1, 428) wird er der große Martyrer genannt; möglich, daß solche Prädicate, und insbesondere der Name des Heiligen selbst, „Christophorus, d. i. Christusträger", den Ursprung oder doch die Ausbildung der Legende veranlaßten. Selbst die Sage der germanischen Mythologie von dem Riesen scheint an diesen Anknüpfungspunkten auf die Legende eingewirkt zu haben (Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, Göttingen 1844, 496. 509). Uebrigens halten es Baronius, Papebroek u. A. nicht für unwahrscheinlich, daß die Christophorusbilder ursprünglich einen symbolischen Charakter hatten. Daher singt der Bischof Vida: „Weil du, Christophorus, Christum stets im Herzen trugst, geben dir die Maler Christum auf den Schultern zu tragen, und weil du viel gelitten hast, malen sie dich zu Fuß das hohe Meer durchwatend. Da du dieses nicht ohne einen großen Leib vermochtest, so geben sie dir Riesenglieder, daß dich auch die größten Tempel nicht fassen, und du in strenger Kälte unter freiem Himmel wohnen mußt; und weil du über alles Harte gesiegt, geben sie dir die grünende Palme zum Reisestab." (Vgl. zur Literatur noch Huot, Vie de St. Chr. d'après la légende et les monuments écrits des premiers siècles, Soissons 1861; Chavanne, Hist. de St. Chr., 2. éd., Roanne 1875, und die kunstgeschichtliche Monographie von Sinemus, Die Legende vom hl. Christoph u. die Plastik u. Malerei, Hannover 1868.) [Schrödl.]

Christophsorden, s. Mäßigkeitsvereine.

Christus oder der Messias (d. h. der durch die Gottheit selbst Gesalbte) ist die zweite Person der Gottheit (Sohn oder Wort Gottes), Mensch geworden durch Aufnahme der aus Maria, der Jungfrau, angenommenen menschlichen Natur in seine göttliche Persönlichkeit (Verbum incarnatum). Die dogmatische Lehre von Christus, dem Welterlöser, zerfällt in zwei Haupttheile, in die Lehre von seiner Person (Christologie) und von seinem Werke (Soteriologie). Da letztere Lehre im Artikel „Erlösung" zur Darstellung gelangt, so ist hier nur der erste Hauptheil, die Lehre von der Person Christi, zu behandeln.

I. Sachgemäß leiten die Theologen die Lehre von der Incarnation des Sohnes durch die Frage nach der Möglichkeit (possibilitas), Nothwendigkeit (necessitas), Angemessenheit (convenientia, congruitas) derselben ein. 1. Da die Incarnation ein Glaubensgeheimniß (mysterium) im strengsten Sinne ist, daher adäquat nicht begriffen werden kann, so ist die Vernunft außer Stande, die Möglichkeit der Incarnation direct und positiv zu beweisen; wohl aber muß sie aus der durch den Glauben feststehenden und durch die stärksten Glaubwürdigkeitsbeweise (motiva credibilitatis) gestützten Thatsache der Incarnation auf deren Möglichkeit schließen (indirecter Beweis) und kann durch Widerlegung aller dagegen erhobenen Vernunfteinwände diese Möglichkeit „negativ" beweisen und auf Grund des Glaubens durch Analogieen unserem Verständniß erschließen. Dieses geschieht durch die speculative Erklärung des richtig verstandenen Dogmas (vgl. unten IX). 2. Die Menschwerdung des Logos ist als Werk Gottes (opus Dei ad extra) schlechthin frei; sie ist das Werk der freiesten göttlichen Liebe und Erbarmung. Von einer dem Rathschlusse der Menschwerdung vorausgehenden und ihn bestimmenden unbedingten Nothwendigkeit (necessitas antecedens et absoluta) kann also nicht die Rede sein; wohl aber von einer auf dem freien Rathschlusse Gottes beruhenden Nothwendigkeit (necessitas decreti); d. h. der Sohn mußte Mensch werden, weil Gott es wollte, keineswegs aber mußte Gott dieses wollen. Wo immer die heilige Schrift von einer Nothwendigkeit der Menschwerdung oder des Erlösungstodes spricht, ist diese necessitas decreti gemeint. Ferner muß unter der Bedingung, daß Gott die Erlösung durch vollkommene Genugthuung (satisfactio de condigno) wollte, eine necessitas conditionata der Menschwerdung behauptet werden, da eine solche Genugthuung nur ein Gottmensch leisten konnte. Jede andere bedingte Nothwendigkeit der Incarnation dagegen ist zu läugnen. Weder unter der Bedingung der Schöpfung, noch unter der Bedingung einer übernatürlichen Ordnung, noch unter der Bedingung des Sündenfalls, noch unter Bedingung der Erlösung im Allgemeinen ist die Menschwerdung nothwendig; denn Gott hätte den gefallenen Menschen auch in einer andern, wenngleich minder vollkommenen Weise erlösen oder ihn unerlöst lassen können; deßgleichen mußte er keineswegs der übernatürlichen Ordnung ihre höchste Vollendung im Gottmenschen geben; auch konnte er die Creatur überhaupt in statu naturae purae belassen. Auch die Ehre Gottes forderte die Menschwerdung nicht nothwendig, denn Gott ist sich selbst, auch ohne jedes Werk nach Außen, unendliche Ehre und Verherrlichung. Nur unter der Bedingung, daß Gott sich selbst auch in der Creatur eine unendliche Ehre verschaffen wollte, liegt eine bedingte Nothwendigkeit vor. Jede bedingte Nothwendigkeit geht demnach auf die necessitas decreti zurück. Falsch und verwerflich sind daher alle Lehren, welche irgendwie eine absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung behaupten, geschehe dieses nun auf Grund pantheistischer, dualistischer oder pseudomystischer Theorien, welche die Incarnation als ein nothwendiges Moment des göttlichen Lebensprocesses darstellen, oder geschehe es auf Grund der Läugnung der göttlichen Wahlfreiheit (Wiclif), oder eines falschen Optimismus (Leibniz), mag diese Nothwendigkeit der Menschwerdung schlechthin oder unter Voraussetzung der Schöpfung (Malebranche) oder des Sündenfalles oder irgend einer Erlösung behauptet werden. Man hat auch dem hl. Anselm und Richard von St. Victor (s. d. Artt.) diesen Irrthum vorgeworfen; allein die allerdings theilweise ungenügende Darstellung der beiden Lehrer ist in bonam partem zu interpretiren.

Auf der andern Seite ist aber auch die Ansicht derer zu verwerfen, welche eine Erlösung durch vollkommene Genugthuung ohne Menschwerdung für möglich halten, wie dieses die Scotisten behaupteten, und wie es auch in der Consequenz der Günther'schen Lehre liegt. 3. So entschieden die Nothwendigkeit der Menschwerdung oder Erlösung durch volle Genugthuung zu läugnen ist, ebenso entschieden muß behauptet werden, daß dieselbe, wie alle Werke Gottes, im höchsten Grade angemessen ist. Diese Congruenz oder Convenienz nennen viele Theologen, wenn auch minder passend (da Angemessenheit keine Nothwendigkeit ist), necessitas congruentiae. Nach den Vätern und Theologen ist aber a. die Menschwerdung Gottes im Allgemeinen sehr angemessen α. allen Eigenschaften Gottes, insbesondere seiner Majestät und seiner Liebe zu sich selbst, die sich in ihr eine unendliche Ehre ad extra verschaffte, seiner Liebe und Güte gegen die Geschöpfe, denen er sich dadurch in der vollkommensten Weise mittheilte, seiner Allmacht, deren höchstes Werk die hypostatische Union ist, seiner Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Heiligkeit in der superabundanten Satisfaction für die Sünde und der vollkommensten Heiligung und Vergöttlichung der erschaffenen Natur in Christus, seiner Weisheit, welche durch die Incarnation die höchsten und entgegengesetztesten Zwecke in vollkommenster und einfachster Weise verwirklichte. β. Nicht minder entspricht die Incarnation den Bedürfnissen des Menschen, welchem dadurch Gott in menschlicher Form noscibilis, imitabilis, amabilis wurde, insbesondere des gefallenen Menschen, der dadurch eine superabundante Herstellung seiner Unschuld, Ehre und Seligkeit empfing (St. Thom. 3, q. 1, a. 1; Bonavent. Brevil. 4, 1). b. Obwohl die Möglichkeit der Incarnation einer andern Person (S. Th. 3, q. 3, a. 5) und selbst mehrerer Personen der Trinität (l. c. a. 6) nicht geläugnet werden kann, war dennoch die Menschwerdung der zweiten Person besonders angemessen α. im Hinblick auf die trinitarische Ordnung; denn so offenbarte sich der Vater nach Außen durch das Wort, durch das er auch innerlich und ewig sich ausgesprochen (August. Ep. ad Nebrid. 11), der Sohn Gottes wurde Menschensohn, ne filii nomen ad alterum transiret (Gennad. De eccl. dogm. 2), und der unterwarf sich dem Vater als Mensch, welcher auch, der Gleichheit unbeschadet, als zweite Person der Gottheit von ihm ausgeht; β. im Hinblick auf das Verhältniß des Sohnes zur Creatur, insbesondere zum Menschen; so wurde durch das Wort, das Alles schuf, Alles wiederhergestellt, durch das unerschaffene Ebenbild das erschaffene erneuert, durch den Sohn die Kindschaft wieder gegeben, durch die hypostatische göttliche Weisheit dem durch falsches Wissen nach Gottgleichheit strebenden Menschen das consortium divinae naturae verliehen, und er zugleich demjenigen als seinem Herrn und Richter unterworfen, dessen Würde er auf dem Wege der Empörung angestrebt hatte (S. Thom. 3, q. 3, a. 8). Aus allem dem erhellt, daß die Menschwerdung nicht, wie der landläufige Einwand lautet, Gottes unwürdig, sondern seiner im höchsten Grade würdig ist, indem sie, ohne in Gott die mindeste Veränderung zu bewirken (vgl. unten IX), die Creatur zur höchsten und herrlichsten Offenbarung Gottes und zur innigsten Vereinigung mit Gott, die überhaupt möglich ist, erhebt.

II. Aus dem Bisherigen ergibt sich der Zweck der Menschwerdung des Sohnes; es ist die höchste Verherrlichung Gottes und die Erlösung, Heiligung und Beseligung des Menschen, zugleich mit der höchsten Vollendung der gesammten übernatürlichen Ordnung durch den Gottmenschen und in ihm. Daß in Schrift (z. B. Dan. 9, 24. Luc. 19, 10. Joh. 3, 17. 1 Tim. 1, 15) und Kirchenlehre (Symbol. „qui propter nostram salutem") der Zweck der Erlösung des gefallenen Menschen in den Vordergrund tritt, liegt in der Natur der Sache. Hier erhebt sich die viel bestrittene Frage, ob das Wort auch Fleisch geworden wäre, wenn kein Sündenfall stattgefunden hätte, also der Zweck der Erlösung von der Sünde hinwegfiele, und nur der Zweck der höchsten Verherrlichung Gottes und der höchsten übernatürlichen Erhebung der Creatur übrig bliebe. Thomas und viele große Theologen glauben die Frage verneinen zu sollen; denn der Zweck der Menschwerdung sei nur aus der Offenbarung erkennbar, diese aber lehre pure et simpliciter, daß Gott zum Zwecke der Erlösung des sündigen Menschengeschlechtes Mensch geworden sei (S. Thom. 3, q. 1, a. 3). Auch bei den Vätern begegnet man nicht selten dem Ausspruche, daß, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, das Wort nicht Fleisch geworden wäre (Iren. C. haer. 5, 14, n. 1; Athan. Or. 2, c. Ar. n. 54. 56; Aug. Sermo 175, 1 [al. De Apost. 9]; Leo M., Sermo 77, 2). Andere, Scotus, Suarez, der heilige Kirchenlehrer Franz von Sales, bejahen die Frage. Sie berufen sich auf diejenigen Schriftstellen, in denen die Prädestination Christi als vor aller Creatur geschehen und als Grund unserer Prädestination, und Christus schlechthin als das Endziel aller Dinge bezeichnet wird (Spr. 8, 22. Col. 1, 15. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 4. 5. 1 Cor. 3, 22. 23). Sie finden es unziemlich, das höchste Werk Gottes abhängig zu denken von einer zufälligen, ja sündhaften That des Geschöpfes. Beide Meinungen sind von der Kirche freigegeben; auch sind die für beide geltend gemachten Gründe nicht entscheidend. Die Controverse hat übrigens wohl nicht so sehr in der Sache, als in unserer menschlichen Betrachtungsweise ihren Grund. In der Wirklichkeit gibt es offenbar nur Einen ewigen Rathschluß der Menschwerdung nicht nur zur Erlösung des gefallenen Menschen, sondern auch zur höchsten Vollendung aller Dinge und zur höchsten Verherrlichung Gottes nach Außen. In diesem Rathschlusse ist auch die Vorhersehung und Zulassung der Sünde als ein Moment eingeschlossen.

III. Auf die Lehre von der Möglichkeit und Nothwendigkeit bezw. Congruenz und dem Zwecke der Menschwerdung und Erlösung folgt sachgemäß die von der Vorbereitung auf dieselbe und von dem Zeitmoment ihres Eintrittes (vgl. d. Artt. Jesus und Messias). Hier heben wir nur folgende dogmatische Sätze hervor: 1. Wie an allen opera Dei ad extra, so ist auch an der Incarnation das dieselbe setzende göttliche Wollen und Wirken an sich, weil Eins mit dem göttlichen Wesen, ewig; das Gewirkte oder das Werk aber, nämlich die Erhebung der menschlichen Natur Christi in die göttliche Person des Wortes, zeitlich und in einem bestimmten Zeitmoment eingetreten. 2. Dieser Zeitmoment ist frei von Gott bestimmt; daher hätte das Wort auch in einem anderen Momente, also auch am Anfang oder am Ende der Zeit, Mensch werden und die Erlösung vollbringen können, und es dürfte kein Geschöpf deßhalb mit Gott rechten. 3. Daß aber die Menschwerdung in der Mitte und Fülle der Zeit eintrat, war überaus angemessen sowohl der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, als der Würde des Gottmenschen und als der Beschaffenheit und der Natur des Menschen (vgl. S. Th. 3, q. 1, a. 5; Bonav., Brevil. p. 4, c. 4). So ging der Menschwerdung Gottes ein Weltalter der Vorbereitung voran, in welchem die göttliche Gerechtigkeit die abgefallene Menschheit ihre Wege gehen (Apg. 17, 26. 27) und die Sünde in ihren Folgen sich entwickeln ließ, die Barmherzigkeit aber sowohl durch natürliche Vorsehung als durch übernatürliche Offenbarung und Gnade die ganze Menschheit auf die Erlösung vorbereitete; letzteres zunächst in den Patriarchen und im Volke Gottes, einestheils durch die Verheißung und Prophetie (s. d. Art. Messianische Weissagungen), anderntheils durch das Gesetz (s. d. Art.; vgl. S. Th. 2, 1, q. 98—107). Diese Vorbereitung kam aber auch allen Völkern zu gute, welche nicht nur durch das natürliche Gewissen und die natürliche Geschichtsentwickelung, sondern auch von Anfang an durch die ihnen nicht ganz verloren gegangene ursprüngliche Verheißung des Erlösers, dann aber durch das niemals ihnen ganz verborgene Zeugniß des Volkes der Verheißung dem wahren Gott entgegengeführt und auf den Erlöser vorbereitet wurden. Auf das Weltalter der Vorbereitung folgt das Weltalter der Erfüllung, in welchem der Erlöser die Herrlichkeit seiner Gnade und seines Reiches in der Kirche und in allen, die ihn aufnehmen, entfaltet, über die aber, welche ihm widerstehen, sein Gericht hält bis zur Vollendung aller Dinge im Weltgericht und zum Beginne des ewigen Reiches der Glorie und der Gerechtigkeit.

IV. Das christologische Dogma schließt eine doppelte Glaubenswahrheit in sich: 1. daß der historische Christus, Jesus von Nazareth, und kein Anderer, der von Anfang an und durch alle Propheten verheißene Messias und Welterlöser, und 2. daß derselbe wahrhaft der menschgewordene Logos ist. Ein näherer dogmatischer Nachweis der ersteren Wahrheit ist nicht nothwendig, da alle Zeugnisse der Schrift und Ueberlieferung für den Gottmenschen sich eben auf den historischen Christus beziehen, und der Credibilitätsbeweis dieser Wahrheit hier als geführt gilt (vgl. die Artt. Jesus und Messias). Die Dogmatik hat sich mit dem zweiten Satz zu beschäftigen. Diese Aufgabe pflegen die Theologen in drei Lehrstücken zu lösen: 1. von der göttlichen Natur und Persönlichkeit Christi; 2. von seiner menschlichen Natur; 3. von der Vereinigung der beiden Naturen in der göttlichen Hypostase oder Person des Wortes, welche Vereinigung deßhalb unio hypostatica oder personalis genannt wird.

V. Daß Christus im strengsten und eigentlichen Sinne eine göttliche Person, und zwar die zweite Person der Trinität, der Sohn, und daß ihm daher die göttliche Natur oder das göttliche Wesen in untheilbarer Einheit und absoluter Identität mit dem Vater und dem heiligen Geiste eigen ist: dieß ist das Grunddogma des Christenthums. Der Beweis desselben ist mit dem Beweise der Trinität, insbesondere der Consubstantialität des Logos, untrennbar verbunden. Denn alle diejenigen Zeugnisse der Schrift und der Ueberlieferung, aus welchen in der Trinitätslehre die Gottheit und Persönlichkeit des Logos erwiesen wird, beziehen sich auch, und meistens zunächst, auf Christus, den menschgewordenen Logos.

A. Schon das Alte Testament bezeichnet den Messias mit immer größerer Klarheit als wahren Gott und Sohn Gottes. Zu ihm spricht Jehova: Mein Sohn bist du, heute, d. i. ewiglich, habe ich dich gezeugt (Ps. 2, 7). Von ihm singt David: Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig ... Dich, o Gott, hat dein Gott gesalbt (Ps. 44, 7 f.). Und: Der Herr hat gesprochen zu meinem Herrn: Sitze zu meiner Rechten (Ps. 109), welches Wort Christus selbst als unwiderleglichen Beweis seiner Gottheit geltend macht (Matth. 22, 41 ff. Marc. 12, 35 ff. Luc. 20, 41 ff.), ebenso Petrus (Apg. 2, 33 ff.) und Paulus (1 Cor. 15, 25. Hebr. 1, 13). Dieses ist nicht nur der Lohn seines Kampfes und seiner Erniedrigung seiner Menschheit nach, sondern auch sein Recht als des vor dem Morgenstern aus dem Schooße Jehova's Gezeugten (Ps. 109; über die Richtigkeit und den Sinn der zuletzt erwähnten Leseart der Vulgata s. Kaulen im Katholik 1865, II, 129 ff.). Hiernach sind auch die Psalmenstellen von dem ewigen Reiche des Messias und der ihm von allen Königen und Völkern gebührenden Anbetung (namentlich Ps. 44 und 71) im eigentlichen und höchsten Sinne zu verstehen. Noch klarer und allseitiger schildern die Propheten die göttliche Person und Natur des Messias. Der Sohn Davids, der Sprosse Jesse's ist auch der Sprößling Jehova's (Js. 4, 2 ff. Jer. 23, 5 ff.), der Aufgang (Zach. 3, 8; 6, 12) aus der Höhe (Luc. 1, 78); der aus der Erde geborene ist auch der vom Himmel herniedergestiegene Erlöser (Js. 45, 8; vgl. Ps. 71, 6), dessen Aus-

gang ist von Anbeginn und von den Tagen der Ewigkeit; der Sohn der Jungfrau ist auch der Emmanuel (Js. 7, 14), der Heilige, der Herr der Heerschaaren (Js. 54, 5); das uns geborene Kindlein ist auch unser Licht, der Herrscher, der Rathgeber, der starke Gott, der Vater der Zukunft, der Friedensfürst, dessen Reich ewig dauert (Js. 9, 6), der Knecht Gottes, der für sein Volk und Alle sich Opfernde (Js. 42. 49. 50. 53. 61), ist Gott selbst, der uns zu erlösen kommt (Js. 35, 4), Gott, unser König (Js. 52, 7), der Gott unseres Heiles (Js. 52, 10; vgl. Ps. 97, 3), der Heilige Israels, der Gott der ganzen Erde (Js. 54, 5), unser Licht und die Glorie des Herrn (Js. 9, 2; vgl. Js. 60, 19 ff.), der Gott der Wahrheit und der Richter der Welt (Js. 2, 4), Jehova, unsere Gerechtigkeit (Jer. 23, 5. 6; vgl. Jer. 33, 15), der Allerheiligste (Dan. 9, 24; vgl. Dan. 7, 9. 13. 14), Jehova, der unter seinem Volke wohnt (Zach. 2, 10. 11), der Herr selbst, der zu seinem Tempel kommt (Mal. 3, 1 ff.; vgl. Js. 40, 5. 9. 10. Matth. 11, 10. Marc. 1, 2. Luc. 7, 27). Dieser im Messias bleibend erschienene, weil menschgewordene Gott und Sohn Gottes ist identisch mit dem Maleach Jehova, in welchem Jehova und welcher Jehova selber ist (Mal. 3, 1 f.), mit Jehova von Jehova (Gen. 19, 24), mit der unerschaffenen hypostatischen Weisheit, deren Gottheit und Persönlichkeit die Sapientialbücher (insbes. Spr. 8. Weish. 7. 9. Eccli. 24), auf Christus vorbereitend, schildern (vgl. d. Art. Weisheit).

B. In dem **Neuen Testamente** ist die wahre Gottheit und göttliche Persönlichkeit Christi mit der höchsten Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen. 1. Das magnum pietatis Sacramentum (1 Tim. 3, 16), an das zu glauben die Grundbedingung des Heiles (Joh. 3, 18. 36; 6, 47; 8, 24. Gal. 2, 20), ist die wahre Incarnation des ewigen Sohnes Gottes des Vaters (1 Joh. 2, 23; 4, 2). Nicht in einem uneigentlichen Sinne, wie alle Geschöpfe, insbesondere die vernünftigen, vermöge ihrer Erschaffung und ihrer natürlichen Gottebenbildlichkeit; nicht in dem höheren Sinne der Adoptivkindschaft aus Gnaden, wie die heiligen Engel (Hebr. 1, 4 bis 14), wie Adam im Paradiese (Luc. 3, 38), wie die in Christo Wiedergeborenen (Joh. 1, 12. 13. 16); nicht im Sinne göttlicher Stellvertretung, wie Richter, Könige, Propheten (Hebr. 1, 1. 2; 3, 5. 6); auch nicht in dem Sinne der bloßen Messianität, wie seit Grotius vielfach von protestantischen Auslegern behauptet wurde: sondern im höchsten, eigentlichen und metaphysischen Sinne ist Christus der Sohn des lebendigen Gottes (Matth. 16, 16). Nicht darin, daß Jesus in irgend einem Sinne der Sohn Gottes genannt wird, besteht das Geheimniß des Heiles, sondern darin, daß der Messias im wahren und eigentlichen Sinne der menschgewordene ewige Sohn Gottes ist. Daher war auch das Endbestreben Christi nicht darauf gerichtet, die Menschen und vor Allem seine Apostel zur Erkenntniß zu bringen, daß er der verheißene Messias, sondern darauf, daß der Messias und somit er selbst der wahre Sohn Gottes sei (Matth. 22, 41 ff. Joh. 14, 9; 16, 30; vgl. 3, 12—17), der durch seine Menschwerdung (Phil. 2, 6—8) vom Himmel herabgekommene (Joh. 3, 13. 31; 8, 23; 6, 33 ff.; 16, 28), der eigene (Röm. 8, 32), der einzige, eingeborene (Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9), der wahre (1 Joh. 5, 20), der geliebte, in dem der Vater sich wohlgefällt (Matth. 3, 17. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22; vgl. Matth. 17, 5. Marc. 9, 6. 2 Petr. 1, 16. 17. Eph. 1, 6. Col. 1, 13).

2. Es drückt also der Name Sohn dasselbe Geheimniß aus, wie der Name Logos, der vor der Schöpfung, von Ewigkeit, bei Gott und Gott selbst war und Fleisch geworden ist (Joh. 1, 1 f.; vgl. d. Art. Logos); das absolute Ebenbild des Vaters (Hebr. 1, 2. 3. 2 Cor. 4, 4. Col. 1, 15), dem als solchem die ganze Fülle der Gottheit eigen ist (Col. 1, 19). Er, der als Mensch über Alles gesetzt und um seines Opfertodes willen über Alles erhöht wurde, ist als der wahre Sohn kraft seiner Geburt aus dem Vater der rechtmäßige Erbe und trägt Alles durch das Wort seiner Macht (Hebr. 1, 3). Nicht demnach als erstes und höchstes Geschöpf, sondern als der erste und einzig Gezeugte des Vaters und als Schöpfer und Urbild aller Creaturen ist er der πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. 1, 15—17).

3. Daher ist Christus nicht in einem abgeleiteten und uneigentlichen, sondern im absoluten Sinn der Herr (Jehova), der alleinige Herr (Jud. 4; vgl. 2 Petr. 2, 1), der Allherrscher (Offenb. 1, 8; vgl. 17, 14; 19, 16), der Herr der Herrlichkeit (1 Cor. 2, 8; vgl. Eph. 1, 17), der Herr vom Himmel (ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ, 1 Cor. 15, 47), mit dem Vater und heiligen Geiste der Eine wahre Gott, die Ursache und das Endziel aller Dinge (1 Cor. 8, 4—6), der wahre Gott, das Licht und Leben selbst (1 Joh. 5, 20; vgl. Joh. 1, 4. Apoc. 1, 17. 18. Col. 3, 4. Joh. 1, 4. 9; 8, 12), der große (Tit. 2, 13), der hochgelobte Gott (Röm. 9, 5; vgl. Joh. 12, 37—41. Hebr. 1, 8—12).

4. Daher sind ihm eigen a. alle göttlichen Attribute, insbesondere die incommunicabeln, die Ueberweltlichkeit (Joh. 1, 18; 3, 31; 6, 63; 8, 42; 16, 28. Phil. 2, 6—8) und Vorweltlichkeit nicht etwa bloß im Sinne ewiger Prädestination, die ihm seiner Menschheit nach zukommt, sondern ewiger realer Präexistenz; die Ewigkeit (Joh. 1, 1; 8, 58; 17, 5. 24. Luc. 10, 18; vgl. Hebr. 13, 8), das absolute Sein (Offenb. 1, 8; 22, 13) und Leben (Joh. 5, 26); die Unbegreiflichkeit (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22) und das absolute Wissen nicht nur der göttlichen Rathschlüsse (Joh. 3, 11. 31 f.) und Werke, aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen erschaffenen Dinge und Gedanken (Joh. 16, 30. Offenb. 2, 23. Col. 2, 3), sondern des göttlichen Wesens selbst (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22. Joh. 1, 18; 6, 46; 7, 29; 10, 16;

vgl. 1 Cor. 2, 10. 11); die absolute Heiligkeit, Liebe, Gerechtigkeit, die Allmacht im Reiche der Natur, wie in dem der Uebernatur, so daß durch ihn Alles geworden ist und fortbesteht, und Leben und Tod, Begnadigung und Verwerfung, Himmel und Hölle von seinem Willen abhängt (Offenb. 1, 18; 3, 7). Alles was dem Vater eigen, ist auch ihm eigen (Joh. 16, 15; 17, 10), und was der Vater wirkt, wirkt der Sohn in gleicher Weise (Joh. 5, 17. 19. 21); was ihm als Mensch gegeben, ist ihm eigen als Gott, wie er auch deßhalb erhöht ist als Mensch, weil er zuvor herabgestiegen ist als Gott (Joh. 3, 13). Demgemäß werden b. ihm auch alle göttlichen Werke, die Schöpfung (Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Col. 1, 16. 17. 1 Cor. 8, 6), die Erhaltung (Hebr. 1, 3. Col. 1, 17), die Werke der Gnade (Joh. 1, 16. 17; 14, 6; 15, 4 f.) und Glorie (Joh. 4, 13. 14; 10, 28; 17, 22), der Erlösung (2 Cor. 5, 19) und Vollendung (Eph. 1, 10; Phil. 3, 21), der Todtenerweckung und des Gerichtes, der Allwirksamkeit (Matth. 11, 5. Joh. 6, 39; 5, 22. 17. 19) im wahren und absoluten Sinne zugeschrieben. Demgemäß besitzt er auch c. alle göttlichen Rechte den Creaturen gegenüber, das Recht auf Glauben (fides divina) (Joh. 3, 18. 36; 8, 24; 14, 1), Hoffnung (Col. 1, 27), Liebe über Alles und um seiner selbst willen (Matth. 10, 37. 39. Röm. 8, 35 f.), Anbetung (cultus latriae) (Joh. 5, 22. 23. Hebr. 1, 6. Phil. 2, 10. Offenb. 5, 11 f.), in Einheit mit dem Vater und dem heiligen Geiste.

5. Diese Zeugnisse der heiligen Schrift über die göttliche Natur und Persönlichkeit Christi erhalten ihren Abschluß in den ebenso klaren als präcisen Aussprüchen über sein trinitarisches Verhältniß zum Vater und dem heiligen Geiste, wonach er, weil vom Vater durch ewige Zeugung ausgegangen, persönlich von ihm verschieden und substantiell mit ihm eins, und er selbst in untheilbarer Einheit mit dem Vater das Princip des heiligen Geistes ist, die göttlichen Personen aber gegenseitig einander in absoluter Weise innewohnen (vgl. d. Art. Trinität). Die Stellen, welche Antitrinitarier, Arianer, Socinianer, Rationalisten zum Beweise einer substantiellen Subordination des Sohnes unter den Vater mißbrauchten, reden, wie namentlich Joh. 14, 28, von Christus seiner Menschheit nach.

Die göttliche Natur und Persönlichkeit Christi als des fleischgewordenen Logos war, wie die Zeugnisse der apostolischen und vornicänischen Väter, die Bekenntnisse der Martyrer, die ältesten Liturgien beweisen, der das ganze christliche Leben beseelende und weltüberwindende Glaube der Kirche von Anbeginn. Alle Läugnungen und Entstellungen dieser Wahrheit hat die Kirche als antichristliche (1 Joh. 2, 22. 23; 4, 3; 2 Joh. 7) Irrlehren verworfen; mochte man nun, wie Ebioniten, Theodotianer, Artemoniten, Paulianer und Photinianer, Christum als bloßen, wenn auch in einziger Weise von der göttlichen Weisheit erleuchteten Menschen, oder mit Gnostikern als die Erscheinung eines aus dem göttlichen Urwesen irgendwie emanirten Aeon, oder mit Sabellianern und Patripassianern, sei es in theistischem, sei es in pantheistischem Sinne, als eine Manifestation des göttlichen Wesens, oder mochte man endlich mit den Arianern den in Christus erschienenen Logos als ein erschaffenes Mittelwesen auffassen, oder in irgend einer andern Weise die ewige Persönlichkeit des Sohnes und seine Wesensidentität mit Vater und Geist läugnen und irgendwie subordinatianisch lehren. Wenn die Lehrentscheidungen des Nicänums, wie spätere Definitionen, insbesondere die des vierten Laterанconcils, nicht, wie die Lehrentscheidungen gegen Nestorianer, Monophysiten und Monotheleten, zunächst das Incarnations-, sondern das Trinitäts-Dogma im Auge haben, so sprechen sie doch zugleich auch ersteres aus; denn der Logos, dessen Consubstantialität und Verhältniß zum Vater und zum heiligen Geist jene Lehrentscheidungen definiren, ist eben der Fleisch gewordene, der aus Maria der Jungfrau geborene, unter Pontius Pilatus gekreuzigte Jesus Christus.

VI. Wie wahrer Gott und Sohn Gottes vermöge seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit, ist Christus auch vermöge seiner angenommenen menschlichen Natur wahrer Mensch; denn der Logos, der ewig aus dem Vater gezeugt ist, hat in der Zeit aus Maria, der Jungfrau, eine wahre und vollständige menschliche Natur, d. h. einen von einer vernünftigen Seele beseelten, wahren menschlichen Leib angenommen (Verus homo factus est ex anima rationali et carne compositus, Symbol. Lat. IV). An vielen Stellen nennt die heilige Schrift Christum den Menschensohn, einen Menschen (Joh. 8, 40. 1 Tim. 2, 5). Das Wort ist Fleisch geworden (Joh. 1, 14). In diesem Ausdrucke, der die wahre Menschwerdung bezeugt, ist den Doketen (s. d. Art.) gegenüber die wahre Leiblichkeit Christi besonders hervorgehoben. Christus besitzt einen wahren menschlichen Leib (Joh. 19, 38; 20, 12. 1 Petr. 2, 24) mit Fleisch und Blut (Joh. 6, 55. Luc. 22, 19. 20), mit allen leiblichen Organen (Matth. 26, 7. Marc. 7, 33. Luc. 2, 21; 7, 38. Joh. 8, 6; 19, 34; 20, 27), mit leiblichem Ursprung (factus ex muliere [Gal. 4, 4]; ex semine David secundum carnem [Rom. 1, 3]), Wachsthum, Bedürfnissen und Zuständen (Luc. 2, 52. Matth. 4, 2. Joh. 4, 6. 7). Er hat wahrhaft in seinem Leibe gelitten, ist wahrhaft durch Trennung des Leibes und der Seele gestorben, ist wahrhaft leiblich auferstanden und hat die Apostel durch Sehen und Betasten von der Wahrheit seines Auferstehungsleibes überzeugt (Luc. 24, 39). Ebenso klar bezeugt die Schrift das Vorhandensein der wahren und vollständigen menschlichen Seele in Christo, indem sie ihm die Eigenschaften, Thätigkeiten und Affecte der menschlichen Seele, Freude (Joh. 11, 15), Traurigkeit (Joh. 11, 33. 35. Matth. 14, 34), Unwillen (Matth. 11, 21. Joh. 2, 14 ff.), insbesondere einen wahren menschlichen Intellect und Willen und deren

Thätigkeiten zuschreibt. Dasselbe beweisen alle jene Tugenden und Tugendacte, welche Christus nur seiner menschlichen Seele nach eigen sein können, wie Gehorsam (Joh. 6, 38. Luc. 2, 49; 22, 42), Demuth (Matth. 11, 29), Ehrfurcht, Anbetung, Bittgebet (Hebr. 5, 7). Im Tode hat sich seine Seele, oder, was dasselbe ist, sein Geist vom Leibe geschieden (Matth. 27, 50. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30), ist zu den Vätern in die Unterwelt hinabgestiegen und ist vom Leibe bis zur Auferstehung getrennt geblieben.

Die Kirche und ihre Väter haben die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi auf das Nachdrücklichste bekannt und demgemäß alle Irrlehren verworfen, welche damit in irgend einer Weise oder Beziehung in Widerspruch traten, insbesondere: 1. schon im höchsten Alterthum die Häresie der gnostischen Doketen, mochten sie, wie Marcion und später die Priscillianisten (Leon. M. Ep. 39), Christus einen bloßen Scheinleib oder, wie die Valentinianer, einen aus dem Himmel mitgebrachten, durch Maria, wie Quellwasser durch eine Röhre, hindurchgegangenen ätherischen Leib zuschreiben. 2. Die apollinaristische Irrlehre, mochte man mit Apollinaris auf Grund der falschen platonischen Trichotomie behaupten, daß Christus nur einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele (ψυχὴ ζωτική) als Princip des Leibes und des niederen Seelenlebens besessen habe, an die Stelle des Geistes (νοῦς) aber der göttliche Logos getreten sei; oder mochte man mit gewissen Schülern Apollinars (Polemius, Sarcolatren), ähnlich wie, nur in anderer Weise und aus anderer Tendenz, auch die Arianer gethan, Christus nur einen menschlichen Leib zuschreiben, die menschliche Seele aber gänzlich läugnen und alle seelenähnlichen Thätigkeiten auf den Logos zurückführen; oder mochte man endlich die Verbindung zwischen der Seele und dem Leibe Christi anders sich denken, als die einem jeden Menschen natürliche von Form und Materie (vgl. unten X, 3). Es ist daher in Christus, wie in allen Menschen, die Menschheit als Eine aus zwei incompleten Substanzen, dem Leibe und der Seele, zusammengesetzte complete Substanz oder Natur zu bezeichnen. Daraus ist auch klar, in welchem Sinne z. B. das Glaubensbekenntniß des Toletanum XI von 675 sagt: Christus in duabus naturis, tribus exstat substantiis: Verbi, quod ad solius Dei essentiam referendum est, corporis et animae, quod ad verum hominem pertinet. Alle Diejenigen, welche in irgend einer Weise die Wahrheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi läugnen, zerstören nicht weniger die Wahrheit der Incarnation und der Erlösung, wie diejenigen, welche die wahre göttliche Natur und Persönlichkeit Christi in Abrede stellen. Uebrigens steht die Läugnung der wahren Gottheit und die Läugnung der wahren Menschheit Christi mit einander in engem Wechselverhältniß. Denn so wenig es sich mit der absoluten Einfachheit und Ueberweltlichkeit der göttlichen Natur verträgt, daß sie gleich einer incompleten Substanz mit einer erschaffenen Natur zu Einer zusammengesetzten Natur verbunden sei, wie die apollinaristischen (resp. arianischen) und ein Theil der monophysitischen Häretiker meinten: ebenso kann die volle Wahrheit und Integrität der menschlichen Natur nur in der hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Natur bewahrt bleiben, nimmermehr aber in einer (angeblich) hypostatischen oder physischen Vereinigung mit einem nicht göttlichen Wesen und einer nicht göttlichen Person, sei es nun der erschaffene Logos der Arianer, oder ein Aeon des emanatistischen Gnosticismus.

VII. Bevor die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen erklärt werden kann, ist es zweckmäßig, die näheren Bestimmungen über die menschliche Natur Christi und ihren Ursprung anzudeuten. 1. In dem Dogma der wahren Menschheit Christi ist nicht nur die Wahrheit ausgesprochen, daß die menschliche Natur Christi unserer Natur vollkommen ähnlich und gleich (caro rationali anima informata) ist, sondern daß der Logos diese seine Natur auch wahrhaft aus Maria der Jungfrau angenommen und dadurch wahrhaft ein Sohn Mariä und durch sie ein Nachkomme der Patriarchen, ein Sohn Davids, Abrahams, Adams geworden ist, wie solches die evangelischen Genealogien constatiren (vgl. insbes. Luc. 3, 23—38). Er hat also in diesem vollen Sinne unsere Natur angenommen und ist, wie seiner Gottheit nach Gott dem Vater, seiner Menschheit nach Maria, seiner Mutter und dadurch uns consubstantiell, wie solches auch seiner Eigenschaft als des connaturalen Hauptes, des Stellvertreters und Erlösers des Menschengeschlechtes entspricht (S. Thom. 3, q. 31, a. 1—3).

2. Christus ist seiner Menschheit nach wahrhaft von Maria empfangen (conceptus, natus in utero), aber in übernatürlicher Weise, nämlich nicht, wie in der Naturordnung, durch den generativen Act eines Mannes, sondern durch ein absolut singuläres Wunder der göttlichen Allmacht, welcher göttliche Act, wie alle opera Dei ad extra, dem göttlichen Wesen und also ununterschieden den drei Personen eigen ist, aber als höchstes Werk der göttlichen Liebe und Gnade dem heiligen Geiste besonders zugeeignet wird (über die Appropriation vgl. d. Art. Trinität). Die Empfängniß Christi im Schooße Maria's ist demnach ihrem activen Princip nach pure et simpliciter als übernatürlich zu bezeichnen, und nur dem passiven mütterlichen Princip nach kann sie in einer gewissen Beziehung (secundum quid) natürlich genannt werden. Auch die Geburt Christi (nativitas ex utero) ist insofern wunderbar, als Maria ihren Sohn ohne Verletzung der jungfräulichen Integrität geboren hat, wie sie auch allezeit Jungfrau geblieben ist (s. d. Art. Maria). Bezüglich dieser wunderbaren Entstehung der Menschheit Christi im Schooße der Jungfrau muß ferner dogmatisch festgehalten werden, daß die heilige Menschheit

Jesu nie, auch nicht einen einzigen Moment wirklich war außer der göttlichen Hypostase; die Incarnation des Wortes und die Entstehung seiner heiligen menschlichen Natur fallen also in einen und denselben Moment zusammen (Firmissime tene et nullatenus dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo. Fulgent. De fide c. 18). Daraus folgern die Theologen, daß der Leib Christi im ersten Momente seiner Empfängniß von seiner von Gott erschaffenen Seele beseelt war. Daran schließt die Sententia communis das Theologumenon, daß die Menschheit Christi von dem ersten Momente ihres Daseins an wegen der Würde des in ihr incarnirten Wortes und in Folge der Vollkommenheit der göttlichen Wirksamkeit dem Leibe nach vollendet geformt, der Seele nach aber im Vollbesitz ihrer natürlichen Kräfte und übernatürlichen Gaben gewesen sei (vgl. S. Thom. 3, q. 33).

3. Noch ist etwas über die Sündelosigkeit und Leidensfähigkeit, die Individualität und ideale Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi zu sagen. a. Das Wort hat seine Menschheit aus der Jungfrau angenommen im Stande absoluter Sündelosigkeit. Von der Erbsünde war die Menschheit Christi frei schon wegen ihres übernatürlichen Ursprunges aus der Jungfrau: denn nur durch die natürliche Generation aus Adam wird die Ursünde fortgepflanzt (s. d. Art. Erbsünde). Christus als Mensch ist also, wie die Scholastiker sagen, nicht ratione seminali ein Sohn Adams, sondern schon vermöge seines Ursprungs aus der Jungfrau der neue Adam. Die menschliche Natur Christi ist aber aus einem noch weit höheren Grunde, nämlich wegen ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Logos, absolut sündelos und jeder Sünde unfähig (siehe unten XIII, C). b. Während aber die Menschheit Christi absolut sündelos ist, war sie leidensfähig und wirklich mit den Leiden der gefallenen Menschheit beladen (Vere languores nostros ipse tulit, Is. 53, 4). Das ist die Forma servi (Phil. 2, 6), die Similitudo carnis peccati (Röm. 8, 3). Dieß ist auch von allen Glaubensbekenntnissen und insbesondere vom Ephesischen und Chalcedonischen ausgesprochen: passus et mortuus est. Gänzlich ausgeschlossen von der Menschheit Christi sind jedoch diejenigen Folgen des Sündenfalls, welche mit der absoluten Vollkommenheit Christi unverträglich sind, also, wie das fünfte öcumenische Concil (Constant. II) im Dreicapitelsstreit gegen Theodor von Mopsuestia ausdrücklich erklärt hat, das vulnus concupiscentiae, nicht minder das vulnus ignorantiae. Leiden konnte aber Christus wie wir, sowohl durch körperliche als durch Seelenleiden, nämlich durch schmerzliche Affecte der Trauer, der Furcht, des Abscheues und des Entsetzens. Allein auch hier sind die aus der göttlichen Persönlichkeit und der menschlichen Weisheit und Heiligkeit, sowie aus der Stellung und Würde Christi sich ergebenden Folgerungen zu beachten. Daher sind absolut ausgeschlossen alle Affecte, wie auch alle leiblichen Affectionen, welche irgendwie einen sündhaften Charakter an sich tragen oder welche, wie die Reue über eigene Sünden, die Sünde zur Voraussetzung haben. Allein auch die schlechthin unsündigen Affecte waren in Christus gänzlich abhängig von der Herrschaft seiner weisesten Vernunft und seines heiligsten Willens, konnten daher nur insofern eintreten, als er sie zuließ. Dasselbe gilt auch von den leiblichen Leiden; denn obwohl die Passibilität und weiterhin die Mortalität eine natürliche Eigenschaft der menschlichen Natur und somit (wie die Sententia communis gegen die abweichende Meinung Weniger lehrt) Christus insofern ex necessitate naturae dem Leiden und dem Tode unterworfen war: so stand es doch in seiner freien Macht, in jedem Momente jedes Leiden von sich auszuschließen und die ihm auch seiner Menschheit nach von Rechtswegen gebührende Seligkeit zu genießen. Was immer also Christus in den Tagen seines irdischen Wandels (in statu viae) litt, hat er wahrhaftig, aber durch freiwillige Selbstentäußerung gelitten. Das Wort des Apostels: proposito sibi gaudio, sustinuit crucem (Hebr. 12, 2), hat also im vollsten Sinne seine Wahrheit. Wie sehr alles dieses der Natur des Gottmenschen und dem Berufe des Welterlösers entspricht, leuchtet von selbst ein. Aus der Würde und Stellung Christi ergibt sich auch, daß es sich für ihn zwar ziemte, die allgemein menschlichen Leiden, nicht aber auch absonderliche und abnorme Gebrechen an sich zu nehmen. c. Die Menschheit Christi ist selbstverständlich nicht die Menschennatur in abstracter Allgemeinheit (denn diese kann nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Idee bestehen, S. Thom. 3, q. 4, a. 4); noch weniger hat das Wort mehrere oder gar alle individuellen Menschennaturen angenommen, was die Verschiedenheit menschlicher Persönlichkeiten vernichten würde (S. Thom. 3, q. 4, a. 5); sondern er hat diese bestimmte individuelle, in der Person des Wortes subsistirende Menschennatur angenommen. Daher trägt er auch alle individuellen Eigenthümlichkeiten dieser für sich bestehenden Menschennatur (signa personae) an sich. Insofern ist Christus ein bestimmter einzelner Mensch. In einer anderen Beziehung allerdings ist Christus nicht ein Mensch, wie die anderen Menschen (einer von den vielen): nicht nur deßhalb, weil er persönlich wahrer Gott, Sohn Gottes ist, sondern auch deßhalb, weil er seiner Menschheit nach das Haupt aller Menschen, der zweite und höhere Adam und als solcher das ideale Urbild aller Menschen ist. Wenn die moderne pantheistische und positivistische Wissenschaft (z. B. Strauß, Renan) eingewendet hat, alles Individuelle und somit alles Menschliche sei nothwendig einseitig, beschränkt und mangelhaft, daher könne auch nimmer Einer Ideal für Alle sein, so ist dieses schon an sich für die bloße Creatur nicht richtig, und es war schon die Natur des ersten Adam der Idee ihres Schöpfers

vollkommen entsprechend und ohne Fehl und Einseitigkeit; noch viel weniger aber ist es wahr für jene Menschennatur, in welcher die schöpferische Weisheit nicht nur die Idee des wahren und vollkommenen Menschen verwirklicht hat, sondern die auch in die Persönlichkeit des ewigen Wortes, ihres unerschaffenen Urbildes, von ihrem ersten Momente an aufgenommen und dadurch tüchtig gemacht ist, das Vorbild aller Vollkommenheit, nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Engel zu sein.

VIII. Die göttliche und menschliche Natur sind in Christus hypostatisch, d. h. in der Hypostase oder der Person des Wortes mit einander vereinigt. Es ist daher in Christus nur Eine Person, die göttliche Person des Logos; aber es sind in ihm, unversehrt und unvermischt, zwei Naturen, die göttliche Natur, welche dem Logos nothwendig und ewig vermöge seiner Generation aus dem Vater eigen und mit ihm real identisch ist (vgl. d. Art. Trinität), und die menschliche Natur, welche er aus Maria, der Jungfrau, angenommen und durch die Aufnahme in seine göttliche Persönlichkeit aus freier Gnade und in der Zeit sich eigen gemacht hat, so daß er vermöge dieser seiner menschlichen Natur ebenso wahrhaft Mensch ist, wie er wahrhaft Gott ist vermöge seiner göttlichen Natur. Darin besteht das Dogma der hypostatischen Union, mit dem Geheimnisse der Trinität die Grundwahrheit des Christenthums, das μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον. Dasselbe war, wie wir bereits gesehen haben, von allen Antitrinitariern (s. d. Art.), Gnostikern und Manichäern (s. d. Artt.), von Arianern (s. d. Art.) und Apollinaristen (s. d. Art.) angegriffen und von der Kirche vertheidigt worden; allein der Angriff dieser Häresien war zunächst und vorzugsweise nicht gegen die hypostatische Union der beiden Naturen, sondern gegen die wahre Gottheit oder die wahre Menschheit Christi gerichtet. Unmittelbar angegriffen wurde unser Dogma von den Nestorianern und Monophysiten und daher auch vorzugsweise ihnen gegenüber von der Kirche genau und allseitig definirt, von den Vätern erklärt und vertheidigt.

A. Der **Nestorianismus** (s. d. Art.) anerkannte die göttliche Natur und Persönlichkeit des Logos, sowie die wahre und vollständige menschliche Natur Jesu Christi; aber er läugnete die Einheit der Person, indem er behauptete, daß die menschliche Natur Christi in eigener menschlicher Hypostase, nicht also in der Hypostase des Wortes subsistire. Der ewig aus Gott geborene Logos und der aus Maria geborene Mensch seien daher zwei verschiedene Personen oder Hypostasen, zwei Subjecte: der dem Vater consubstantielle Sohn Gottes und der seiner Mutter consubstantielle Sohn Mariä. Es sind hiernach in Christus wie zwei Naturen auch zwei Hypostasen oder Personen. Es besteht daher zwischen Gottheit und Menschheit nicht eine innere, physische, substantielle Vereinigung in Einer, und zwar der göttlichen Hypostase des Wortes, sondern es ist die menschliche Natur, die in eigener menschlicher Hypostase subsistirt, mit dem göttlichen Logos nur durch ein äußeres, moralisches Verhältniß (κατὰ σχέσιν, κατ' ἀναφοράν), durch eine Gesellschaft und Gemeinschaft zwischen den beiden Personen (συναφείᾳ) und wegen der vollkommenen Uebereinstimmung ihres Willens mit dem göttlichen Willen verbunden, kraft welcher der Logos dem Menschen Jesus in besonderer Weise innewohnt (ἕνωσις κατ' ἐνοίκησιν), demselben sein Wohlgefallen, seine Gnade und Liebe schenkt (κατ' εὐδοκίαν, κατὰ θέλησιν) und in ihm wirksam ist (κατ' ἐνέργειαν), der Mensch Jesus aber wegen seiner Tugenden und Verdienste an der Würde und Herrschaft des Sohnes Gottes und auch an seinem Namen Theil nimmt. Diese Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus ist also nicht specifisch, sondern nur dem Grade nach von jener Vereinigung verschieden, in welcher Gott mit den Propheten und mit den Gerechten und Heiligen steht. Es ist also eine Verbindung durch Gnade und somit nur eine accidentelle Verbindung. Dazu kommt noch, daß Nestorius auch den Begriff der Gnade rationalistisch verflacht hatte und die Grundanschauungen des Pelagius theilte. Diese das Wesen der Incarnation vernichtende Lehre suchte der häretische Patriarch von Constantinopel unter orthodox klingenden Formeln zu verbergen. Obwohl nach seiner Lehre zwei Christus sind, ein göttlicher und ein menschlicher, so wollte er doch, daß man wegen ihrer Vereinigung nur von Einem Christus rede; ja er lehrte, es sei in Christus nur Eine ungetheilte Person; er meinte aber nicht Eine physische Person oder Hypostase, sondern Eine moralische Person, wie Mann und Weib oder eine andere menschliche Gemeinschaft Eine moralische Person bilden. Obwohl er, wo er seine wirkliche Lehre klar vorträgt, Jesum nicht Gott, sondern nur Gottesträger (θεοφόρος), oder in demselben Sinne den Emmanuel, den Menschen, mit dem Gott ist, nennt und ihn als ein dienendes Werkzeug, durch welches Gott wirkt, und als einen sichtbaren Spiegel, in dem der unsichtbare Gott sich offenbart, bezeichnet; so nennt er dennoch Christum, aber wiederum in einem uneigentlichen Sinne, Gott, Herr, Gottes Sohn und will ihn wegen des in ihm wohnenden Logos und mit dem Logos verehrt und angebetet wissen. Obwohl ferner Maria nicht Gottes-, sondern nur Christusgebärerin im eigentlichen Sinne genannt werden könne, so wollte Nestorius doch, der Schwachen wegen, ihr jenen Namen zugestehen, aber nicht in dem Sinne, als ob sie den Sohn Gottes, sondern nur in dem Sinne, daß sie den Menschen geboren, in welchem Gott, der Logos, wohnt. In dem uneigentlichen Sinne einer bloßen relativen Theilnahme übertrug Nestorius auch göttliche Attribute, namentlich die moralischen, auf den Menschen Jesus; nimmer aber gab er im wahren und vollen Sinne die Communicatio idiomatum und namentlich die Uebertragung menschlicher Attribute, insbesondere der Geburt aus Maria, des Leidens, des Sterbens, auf den Lo-

gos zu. Nicht der Sohn Gottes, der göttliche Christus, sondern der Menschensohn, der menschliche Christus sei am Kreuz gestorben, daher sei er auch allein Priester und Opfer zu nennen, nicht aber Gott der Sohn.

Daß diese Lehre des Nestorius und seines Lehrers Theodor von Mopsuestia (s. d. Art.), auch des vom hl. Augustin bekehrten Leporius, mit der heiligen Schrift und dem Glauben und dem Bekenntnisse der Kirche in Widerspruch steht, ist klar. Alle Stellen der heiligen Schrift, welche die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi darthun, beweisen auch die Einheit und Göttlichkeit seiner Person. Es ist nur Ein Christus (1 Cor. 8, 6), Ein Herr (Eph. 4, 5). Dieser Einen Person werden in gleicher Weise göttliche und menschliche Attribute zugeschrieben. Derselbe, der herabstieg vom Himmel als Gott, wird auch aufsteigen in den Himmel als Mensch (Joh. 3, 13); derselbe, der als Mensch noch nicht fünfzig Jahre zählt, spricht: Ehe Abraham war, bin ich (Joh. 8, 58); der aus Abrahams Stamme ist dem Fleische nach, ist Gott hochgelobt in Ewigkeit (Röm. 9, 5). So noch an vielen andern Stellen. Dasselbe Subject ist im wahren und eigentlichen Sinne Gottessohn und Menschensohn, Gott und Mensch. Der Sohn Gottes ist aus Maria geboren (Luc. 1, 35), gebildet aus dem Weibe (Gal. 4, 4. Röm. 1, 3); der Herr der Herrlichkeit wurde gekreuzigt, der Urheber des Lebens getödtet, Gott hat uns erkauft mit seinem Blute (1 Cor. 2, 8. Apg. 3, 15; 20, 28); und umgekehrt heißt es von dem Menschensohn hier auf Erden, daß er im Himmel ist (Joh. 3, 13). Diese Eine Person, Christus, ist aber nicht eine menschliche, erst in der Zeit gewordene Person, sondern es ist das Wort, das von Ewigkeit ist, der Eingeborene des Vaters, der Fleisch wurde und unter uns gewohnt hat; der von Ewigkeit in Gottes Gestalt und Gott absolut gleich war, hat die Knechtsgestalt angenommen (Joh. 1, 14. Phil. 2, 6). Das Wort, der Eingeborene, ist durch seine Menschwerdung nicht eine andere Person geworden, hat auch nicht eine andere menschliche Person mit seiner göttlichen Person zu Einer Persönlichkeit verbunden — was beides Widersinn wäre —, sondern er hat lediglich die menschliche Natur als eine zweite Natur in seine göttliche Persönlichkeit aufgenommen; so ist er Mensch geworden und Gott geblieben. Dieß sprechen von Anfang an alle Väter mit höchster Klarheit als den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens aus (vgl. Barnab. 5; Clem. Rom. 1 Cor. 36; Ign. Ant. Rom. prooem. 6. Magn. 7. Eph. 7. 18 etc.; Justin. M. Dial. c. Tryph. 34; Iren. Adv. haer. 3, 16—24 etc.). Selbst der Sprachgebrauch: Eine Hypostase oder Person in zwei Naturen, ist bereits vor dem Ephesinum scharf ausgeprägt (Tert. Adv. Prax. 27; Aug. Enchir. 35). Als daher die Kirche den Trug des Nestorius entlarvte und die Einheit der beiden Naturen in der Hypostase des Wortes aussprach, hat sie nicht eine neue Lehre verkündigt, sondern den alten und ursprünglichen Glauben vertheidigt. Diesen Glauben sprechen auch alle Glaubensbekenntnisse, insbesondere das Nicänische, klar aus. „Getreu der Lehre der Evangelien," schreibt daher Cyrill von Alexandrien, „erklärt das große und heilige Concil (von Nicäa), daß derselbe Eingeborene, der aus dem Wesen Gottes, des Vaters, gezeugt ist und durch den Alles besteht, unseretwegen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen ist, Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist... Das Concil nennt das aus Gott gezeugte Wort den Einen Herrn Jesus Christus. Bedenke also, daß die Väter, indem sie die Einheit des Sohnes bekennen und ihn den Herrn und Jesus Christus nennen, von diesem sagen, daß er aus Gott dem Vater gezeugt, daß er der Eingeborene, Gott von Gott, Licht vom Lichte, gezeugt und nicht erschaffen, consubstantial mit dem Vater ist" (Ep. ad Monach. Aeg.). Förmlich als Häresie verworfen wurde die Lehre des Nestorius von Papst Cölestin I. auf der römischen Synode von 430 und im Vollzug dieses Urtheils des Papstes durch das allgemeine Concil von Ephesus (431). Eine eigene Formel hat dieses Concil nicht aufgestellt, aber die sehr genaue Formulirung des Alexandrinischen Synodalschreibens von Cyrill nebst den beigefügten zwölf Anathematismen (Hard. I, 1283) als treuen Ausdruck der wahren katholischen Lehre adoptirt, wie dieses auf's Neue durch das Chalcedonense und das Constantinopolitanum II geschehen ist. In jener Ep. III. ad Nest. ist aber nicht nur die Einheit der göttlichen Person, sondern auch der Unterschied der beiden Naturen in Christus auf's Klarste und Genaueste ausgesprochen. Sequentes per omnia, heißt es unter Anderem, SS. Patrum confessiones . . . profitemur, quod ipse Unigenitus Dei Verbum Deus, genitus ex ipsa substantia Patris . . . incarnatus est et homo factus, hoc est carnem suscipiens ex S. Virgine et propriam sibi faciens ex ejus utero, nostram sustinuit nativitatem et processit homo ex muliere, non abjiciens illud quod erat, sed licet factus sit homo in assumtione carnis et sanguinis, etiam ita manens quod erat, Deus scilicet natura et veritate. Neque carnem dicimus mutatam esse in divinitatis naturam, nec in carnem conversam esse ineffabilem naturam Dei Verbi... Carni igitur Verbum secundum hypostasin unitum confitentes, unum adoramus Filium et Dominum Jesum Christum, non seorsum ponentes et dividentes hominem et Deum velut sola dignitatis et auctoritatis unitate invicem conjunctas . . . Nec item Christum seorsum nominamus eum, qui est ex Deo Verbum, et iterum seorsum Christum alterum qui est ex muliere; sed unum solum novimus Christum Dei Patris Verbum cum propria sua carne. Wenn Cyrill also im dritten Anathematismus die Vereinigung der göttlichen und menschlichen

Natur in Christus, im Gegensatze zu der nestorianischen moralischen συνάφεια, mit dem hl. Athanasius u. A. als eine physische (ἕνωσις φυσική, unio naturalis) bezeichnet, so liegt darin ebenso wenig ein monophysitischer Gedanke, als wenn er von Einer fleischgewordenen Natur des Logos (μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη; über diese Formel vgl. Petav. De Incarn. 4, 6 sq.) redet, oder wenn die Väter die aus der hypostatischen Union entspringende, in der Perichorese sich offenbarende innerliche und innigste Vereinigung der beiden Naturen im Gegensatze zu der äußerlichen und moralischen συνάφεια durch die Namen κρᾶσις, σύγκρασις u. dgl. ausdrücken.

B. Mit derselben Bestimmtheit und Schärfe, womit die Kirche die Einheit der göttlichen Person Christi gegen die Nestorianer aussprach, hat sie den vielgestaltigen Monophysiten und ihren Sprossen, den Monotheleten, gegenüber die Verschiedenheit und Integrität der hypostatisch geeinten beiden Naturen vertheidigt. Diese Lehrentscheidungen haben aber nicht nur den Unterschied der Naturen, sondern auch die Einheit der Person in Christo auf's Neue allseitig definirt. Alle Monophysiten stimmten darin überein, daß sie in Christus, wie Eine Person, auch Eine Natur behaupteten. Es läßt sich aber der widervernünftige Wahn dieser Natureinheit in vierfacher Weise vorstellen: entweder so, wie nach dem Berichte Theodorets die Meinung des Eutyches gewesen, daß die menschliche von der göttlichen Natur verschlungen und gänzlich in sie umgewandelt, oder daß umgekehrt die göttliche Natur ihre Eigenthümlichkeit verloren habe und zur menschlichen Natur geworden sei; oder daß beide Naturen zu Einer neuen, wenn man es so nennen will, gottmenschlichen Natur geworden, was wiederum in doppelter Weise vorgestellt werden kann, indem man entweder meint, daß diese neue Natur durch eine Mischung entstanden sei, ähnlich wie eine neue körperliche Substanz aus ihren chemischen Elementen, oder aber durch eine Zusammensetzung, in der zwar die Theile ihre Eigenthümlichkeit bewahren, aber doch als incomplete Substanzen zu Einer Natur verbunden sind, gerade so, wie Leib und Seele die Eine Menschennatur bilden.

Diesen monophysitischen Irrthümern, zunächst des Eutyches, gegenüber wurde die katholische Wahrheit allseitig erklärt von Leo dem Großen in der Epistola (28) dogmatica ad Flavianum. Die folgende Worte aus derselben verurtheilen auch bereits im Voraus den späteren Monotheletismus: In integra . . . veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris . . . Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non reliquit. Das Concil von Chalcedon faßt unser Dogma in die Formel: Unum eundemque Christum Filium Dominum Unigenitum, in duabus naturis (φύσεσιν) inconfuse (ἀσυγχύτως), immutabiliter (ἀτρέπτως), indivise (ἀδιαιρέτως), inseparabiliter (ἀχωρίστως) agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης), non in duas personas partitum atque divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum. Durch diese Chalcedonensische Formel ist zugleich jedem früher etwa schwankenden Sprachgebrauch ein Ende gemacht. Es sind in Christo zwei Naturen (φύσεις) und Eine Hypostase oder, was dasselbe ist, Person — und diese Person ist der Logos. Wenn das Symbolum Athanasianum in seiner bekannten Formulirung des Chalcedonensischen Dogmas sagt: Sicut anima rationalis et caro unus est homo: ita Deus et homo unus est Christus, so bezieht sich dieser Vergleich nur auf die Einheit der Person, nicht auf die Einheit der Natur. Aus Anlaß des Dreikapitelstreites (s. d. Art.) wurde das Incarnationsdogma von dem fünften allgemeinen Concil (553) nachmals in 14 Anathematismen auf das Schärfste formulirt. Besonders hervorzuheben sind can. 2, wo ausgesprochen ist, daß Christo zwei Geburten, die ewige aus dem Vater und die zeitliche aus seiner Mutter, zuzuschreiben sind; can. 4, welcher erklärt, daß die hypostatische Union eine Einigung der Zusammensetzung nach (κατὰ σύνθεσιν) zu nennen ist, nämlich insofern als die göttliche Person die beiden Naturen hypostatisch vereinigt, nicht als ob Christus Eine zusammengesetzte Natur hätte, oder als ob die Person Christi als solche zusammengesetzt und nicht vielmehr die absolut einfache göttliche Person des Logos wäre; ferner can. 5, wo die Lehre, in Christo seien zwei Hypostasen zu Einer Person vereinigt, als nestorianisch verworfen ist; can. 7, welcher jeden verurtheilt, der in dem Einen Christus, wie zwei Naturen, auch zwei Hypostasen unterscheidet und zählt. Can. 8 ist wichtig, weil er die monophysitische Deutung des Cyrillischen Ausdruckes μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, verwirft. Endlich ist modernen Irrthümern gegenüber auch can. 12 von besonderer Wichtigkeit, welcher die Behauptung des Theodor von Mopsuestia verurtheilt, wonach der Mensch Christus, von Versuchungen des Leibes und der Seele gequält, allmälig durch Kampf und Werke sich sittlich vervollkommnet habe und erst nach seiner Auferstehung geistig unwandelbar und vollkommen sündelos geworden sei,

was alles die nestorianische Unterscheidung einer menschlichen und göttlichen Hypostase in Christo zur Voraussetzung hat. In Beziehung auf die an sich richtigen, von den Theopaschiten (s. d. Art.) aber in monophysitischem Sinne mißbrauchten Ausdrücke: „Gott hat gelitten", „Einer aus der Trinität ist gekreuzigt", ist noch can. 10 hervorzuheben: Si quis non confitetur crucifixum carne Dominum nostrum Jesum esse Deum verum et Dominum gloriae et unum de Trinitate, talis anathema sit.

C. Die Lehrentscheidungen der Kirche gegen Nestorianer und Monophysiten erhielten ihre Ergänzung und Vollendung durch die Definitionen gegen die Adoptianer (s. d. Art.) und die Monotheleten (s. d. Art.). Indem die Adoptianer den Logos als filius proprius, den Menschen Christus aber als servus und filius adoptivus bezeichneten, legten sie dem Menschen eine eigene Persönlichkeit bei und fielen so in den Nestorianismus zurück. Sie wurden deßhalb von Hadrian I. und der Regensburger Synode von 792, sodann apostolica auctoritate auf dem großen Concil zu Frankfurt 794 und nochmals von Leo III. auf der römischen Synode von 799 verurtheilt (vgl. unten XI, 3). Die Monotheleten erneuerten den Monophysitismus, indem sie Christus nur Einen (physischen) Willen und Eine (physische) Willensthätigkeit zuschrieben. Zu diesem Ende stellten sie eine doppelte falsche Behauptung auf: die Behauptung, daß Wille und Wollen nicht der Natur, sondern lediglich der Person eigen, und die Behauptung, daß aus der Zweiheit des Willens und der Willensthätigkeit in Christus ein Widerstreit zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen in Christus, oder wenigstens die Möglichkeit eines solchen Widerstreites folge. Dem gegenüber hat die Kirche definirt: daß in Christus wie der göttliche Wille und das göttliche Wollen, so auch ein wahrer, vernünftiger und freier menschlicher Wille und eine solche Willensthätigkeit ist, unvermischt und unverändert; daß Wille und Wollen unmittelbar der Natur als ihrem principium quo, der Person aber als dem principium quod mittelst der Natur eigen sind; daß endlich, der vollen Integrität und freien Selbstbestimmung des menschlichen Willens Christi unbeschadet, ein Widerstreit zwischen diesem seinem menschlichen und seinem göttlichen Willen niemals eintreten kann, da dieser menschliche Wille mit dem göttlichen Willen vollkommen übereinstimmt und ihm in Allem unterworfen ist nicht nur vermöge der Fülle der menschlichen Weisheit und Heiligkeit, sondern vor Allem wegen der göttlichen Persönlichkeit Christi. Denn obwohl in Christus zwei Willen und zwei Willensthätigkeiten sind, so ist doch nur Ein Wollender, der Logos, dem der menschliche Wille, wie die ganze menschliche Natur Christi mit allen ihren Kräften und Acten, persönlich eigen ist. So erklärt Martin I. mit der Lateransynode von 649: Credimus et duas ejusdem sicut naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indeminuta eundem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum, eundemque atque unum Dominum nostrum et Deum Jesum Christum utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem; was in den Anathematismen noch genauer formulirt wird. Dieselbe Wahrheit definirt Papst Agatho in dem dogmatischen Synodalschreiben der römischen Synode von 680 ad Imperatores und auf Grund dieser Cathedralentscheidung das sechste öcumenische Concil. Letzteres erklärt (Sess. XVIII): Duas naturales voluntates (φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα) in eo, et duas naturales operationes (φυσικὰς ἐνεργείας) indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subjectam divinae ejus atque omnipotenti voluntati. Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subjici vero voluntati divinae, juxta sapientissimum Athanasium. Sicut enim ejus caro, caro Dei Verbi dicitur et est, ita et naturalis carnis ejus voluntas propria Dei Verbi dicitur et est, sicut ipse ait: Quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed ejus, qui misit me, Patris, suam propriam dicens voluntatem, quae erat carnis ejus. Man kann dreierlei Acte Christi unterscheiden: rein göttliche Acte, wie Schöpfung, Erhaltung; rein menschliche Acte, wie Gehorchen, Beten, Leiden; an sich göttliche, aber in der menschlichen Natur und instrumental durch die menschliche Natur gewirkte Acte, wie Wunderwirken, Gnadenspenden, Gerichthalten. Schon die Väter nennen die Acte dieser dritten Klasse insbesondere, aber auch die der zweiten Art, gottmenschliche Acte. Weil aber die Monotheleten mit diesem Ausdruck den falschen Sinn verbanden, daß in Christus nur Eine Energie sei, so hat Martin I. auf dem Lateranconcil diese Deutung ausdrücklich verworfen, den Ausdruck aber gebilligt und in seinem wahren Sinne festgestellt (Can. 15): Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod Graeci dicunt θεανδρικήν, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum Sanctos Patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unitionis demonstrativam, condemnatus sit. Diese so allseitigen und präcisen Definitionen über das Mysterium der Incarnation hat die Kirche in ihren späteren Glaubensbekenntnissen immer wieder auf's Neue ausgesprochen, so namentlich in dem Symbol. Fid. Leonis IX., in der Confess. Fid. Michael.

Paleolog., in dem Decr. Eugen. IV. pro Jacobitis und in dem für die Orientalen von Urban VIII. und Benedict XIV. vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisse.

D. Hiermit war die kirchliche Formulirung des Incarnationsdogmas vollendet und erhob sich durch Jahrhunderte keine Irrlehre mehr gegen dasselbe. Die schismatischen Griechen hielten an dem Incarnationsdogma der alten Kirche fest. Auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts wollten an demselben festhalten, wie sie auch die bezüglichen Lehrentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der alten Kirche annahmen. Allein die protestantischen Principien führten mehr und mehr zur Zersetzung auch dieses Grunddogmas des Christenthums. Schon bei den Reformatoren und ihren ersten Schülern finden sich bedenkliche Lehren; man erinnere sich nur an die Ubiquitätslehre (s. d. Art.), welche ihre monophysitische, aber auch ihre nestorianische Seite hat: denn man setzte das Wesen der Incarnation nicht sowohl in die Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Hypostase des Wortes, als in eine Vergottung der Natur des Menschen durch Theilnahme an den Eigenschaften der göttlichen Natur (vgl. Bellarm. Controv. de Christo l. 3, c. 1; Schäzler, Das Dogma von der Menschwerdung § 22). Daß in der mit Servede und Socin beginnenden, seit dem 18. Jahrhundert zu einem fast allgemeinen Siege kommenden rationalistischen Christologie von keiner wahren Menschwerdung Gottes die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Dem deistischen Rationalismus ist Christus der Weise von Nazareth, im besten Fall der größte der Propheten, sein ganz oder zum Theil auf Mythen beruhendes biblisches Bild ein populäres Ideal menschlicher Vollkommenheit. Auf dasselbe läuft auch die Christologie des Pantheismus hinaus von Schelling und Hegel bis auf die neueste speculative Theologie: der historische Christus geht in dem innerlichen Christus unter, in dem Ideale, nach dessen Verwirklichung die Menschheit oder vielmehr die in ihr sich verwirklichende Gottheit strebt (vgl. Hettinger, Krisis des Christenthums VIII u. IX). Wie weit aber auch die gläubigeren Richtungen der neueren protestantischen Theologie von dem Glauben des christlichen Alterthums, wie er in den Entscheidungen des Ephesinums und des Chalcedonense ausgesprochen ist, abweichen und einer specifisch nestorianischen Auffassung huldigen, beweist genügend das Eine Wort Dorners: „Kaum Ein nennenswerther Theologe wagt es noch, der Menschheit Christi die eigene Persönlichkeit abzusprechen" (Entwicklungsgesch. d. Lehre von d. Pers. Christi II, 1225). Auch manche katholische Auctoren sind, vom rationalistischen Zeitgeiste berührt, in nestorianische Irrthümer gefallen. So wurde Berruyer (s. d. Art.) durch Decr. Congr. Ind. 17. Apr. 1755 und von Benedict XIV. deßhalb censurirt, weil er zwei göttliche Sohnschaften in Christus unterschied und behauptete, daß „der Herr" und „der Sohn Gottes" in der heiligen Schrift den Menschen Jesus bezeichne, der auch, abgesehen von der Incarnation des Logos, Sohn Gottes des Dreieinen sei. Deßgleichen wurde der Güntherianismus, wie Pius IX. (Ep. 15. Jan. 1857 ad Card. et Archiep. Geissel) ausdrücklich erklärt, auch wegen seiner falschen Deutung der hypostatischen Union censurirt. Günther lehrte nämlich zwei Hypostasen, die göttliche und die menschliche, in Christus, die mit einander zu einer „formalen" Einheit „der Person" verbunden seien. Wie sehr auch der Güntherianismus bemüht war, diese seine Lehre von der des Nestorius zu unterscheiden, so ist doch in der Wirklichkeit diese formale Einheit nichts Anderes als die moralische Einheit, wie sie Nestorius lehrte: eine durch die Gnade des heiligen Geistes einer- und durch die freie Hingebung des Menschen Jesus andererseits vermittelte innige Lebensgemeinschaft zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus, welche man in einem uneigentlichen moralischen Sinne als eine und zwar göttliche Person bezeichnet, insofern nämlich der Mensch Jesus „mit dem Inhalt des göttlichen Bewußtseins erfüllt", die Person des Logos aber, in Vergleich mit welcher die menschliche Persönlichkeit ganz zurückträte, das herrschende Princip sei. Darüber erklärt das Kölner Provinzialconcil von 1860 nach Auseinandersetzung des katholischen Dogmas: Itaque quum secundum fidem Ecclesiae una sit agnoscenda in Christo persona, dogma catholicum ab illis laedi declaramus, qui ausi sunt docere, duas in Christo esse personas, alteram divinam, humanam alteram; Christum esse unum unamque personam eatenus tantum, quod persona divina, utpote nobilior quam humana, principatum seu hegemoniam habeat (Conc. Colon. Tit. 1, c. 19). Die Irrthümer Günthers, wie fast alle modernen Irrthümer bezüglich der Incarnationslehre, haben theils in einem falschen Persönlichkeitsbegriff, theils in dem Wahne ihren Grund, daß durch die alte Lehre von der Einen und göttlichen Persönlichkeit Christi die Wahrheit und Integrität der Menschheit, insbesondere die Freiheit und Verdienstlichkeit der Acte Christi beeinträchtigt werde. Daß dieß nicht der Fall ist, wird sich in dem Folgenden zeigen. In Folge seiner irrigen Meinungen nahm Günther in Christus nicht nur innere Kämpfe, sondern auch die Möglichkeit eines Sündenfalles an. Daraus erklärt sich auch, daß die Günther'sche Schule in einer falschen Weise das Erlösungswerk dem „zweiten Adam" zuschreibt, der für sich selbst und für die Menschheit die Freiheitsprobe, in welcher der erste Adam fehl gefunden worden, gut bestanden und dadurch sich selbst die Vollendung seiner Gottessohnschaft und uns die Erlösungsgnade verdient habe. Allein nicht darin besteht das große Geheimniß des Glaubens, sondern darin, daß der ewige Sohn Gottes aus purer Gnade Mensch geworden ist und uns erlöst hat.

IX. Indem die Kirche auf Grund der göttlichen Offenbarung definirt, daß in Christus die

beiden Naturen oder Wesenheiten, die göttliche und menschliche, in der Einen göttlichen Hypostase oder Person des Wortes vereinigt sind, verbindet sie mit den Namen Natur oder Wesenheit einerseits und Hypostase oder Person andererseits einen ganz bestimmten Begriff, denselben Begriff, den sie auch mit diesen Worten im Trinitätsdogma verbindet, wenn sie erklärt, die numerisch Eine göttliche Wesenheit oder Natur subsistire in drei durch die Relationes originis von einander verschiedenen Personen oder Hypostasen. Diese Begriffe von Natur und Person sind also mit der geoffenbarten Wahrheit selbst gegeben, und auch der Sprachgebrauch, der unbeschadet des Begriffs Anfangs einigermaßen schwankte, steht durch die kirchlichen Lehrentscheidungen, namentlich seit dem Chalcedonense, fest. Wer einen anderen Natur- und Persönlichkeitsbegriff, als den der Kirche, auf das Dogma anwendet, verfälscht dasselbe, und wer vom Sprachgebrauch der Kirche abweicht, gefährdet es wenigstens. Wenn daher neuere Theologen und Philosophen, namentlich Günther, durch einen, wie sie wähnten, richtigeren und vollkommeneren Persönlichkeitsbegriff das Incarnations- und Trinitätsdogma besser als die Kirche in allen ihren Lehrentscheidungen und die alte kirchliche Wissenschaft begreifen und ausdrücken wollten, so mußten sie dadurch in die verderblichsten Irrthümer fallen. Gegen solche Umdeutung der Dogmen auf Grund vermeintlich besserer philosophischer Begriffe hat das Vaticanum (Const. de fide IV, can. 3) erklärt: Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia: anathema sit. Die Begriffe, welche die Offenbarung und die Kirche angenommen und sanctionirt und auf die göttlichen Geheimnisse analog angewendet hat, sind aber die der Natur der Dinge und der richtig denkenden Vernunft vollkommen entsprechenden, also die allein philosophisch wahren Begriffe. Daher sind auch sie allein geeignet, das Dogma richtig zu verstehen und es gegen die Einwände falscher Wissenschaft zu vertheidigen.

Nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen ist Person (persona, πρόσωπον) die Hypostase (ὑπόστασις, suppositum, subsistentia) einer vernünftigen oder geistigen Wesenheit (οὐσία, essentia), Natur (φύσις, natura) oder Substanz (in diesem Sinne). Der Unterschied zwischen Person und Hypostase liegt also in der Verschiedenheit der Natur, keineswegs aber in dem, was das Wesen der Person oder Hypostase als solcher ausmacht (in der ratio formalis personae s. hypostaseos). Wenn also der Person eine höhere Würde als der Hypostase einer vernunftlosen Natur zugeschrieben wird, so entspringt diese höhere Würde aus der höheren Vollkommenheit der vernünftigen Natur, kraft welcher die Hypostasen geistiger Naturen nicht nur selbständig für sich bestehen, sondern vermöge ihrer Vernünftigkeit und Freiheit auch dessen sich bewußt sein und demgemäß sich frei bethätigen können (S. Thom. 1, q. 29, a. 1). Wenn man aber deßhalb das Wesen der Persönlichkeit als solcher in das Selbstbewußtsein und die freie Selbstbestimmung gesetzt, das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung als das personenbildende Princip und die Persönlichkeit als ein Product des Selbstbewußtseins- und Selbstbestimmungs-Processes angesehen hat, so beruht dieses auf einem Paralogismus und führt zu den schlimmsten Consequenzen. Um den Begriff der Persönlichkeit richtig zu fassen, fragt es sich also, was unter Hypostase zu verstehen ist, und wie sich dieselbe zur Natur verhält. Nach der gesunden Vernunft, dem alten Sprachgebrauch und der von der Kirche als richtig anerkannten Philosophie wird eine als Ganzes in und für sich bestehende einzelne Substanz oder das individuum in genere substantiae Hypostase, suppositum genannt. Accidentien einer Substanz, Theile eines Ganzen, incomplete Substanzen, aus denen eine zusammengesetzte Natur gebildet ist, sind daher, weil sie nicht in sich und für sich, sondern in dem Ganzen und für das Ganze, dem sie angehören, bestehen, keine Hypostasen, obwohl sie individuell sind, nicht aber in genere substantiae, sondern eben in Weise von Accidentien, Theilen und Theilsubstanzen. Mithin ist die Hypostase nichts Anderes als die aristotelische πρώτη οὐσία, die prima substantia, die für sich bestehende Einzelsubstanz. Von dieser in concreto wirklichen substantia prima unterscheiden wir durch Abstraction die substantia secunda, die Wesenheit, durch welche jene das ist, was sie ist, oder die quidditas rei. Dieser Allgemeinbegriff hat aber als solcher kein reales, sondern nur ein ideales Sein in dem Intellecte. Hiernach versteht es sich von selbst, daß die Natur nicht in dieser ihrer abstracten Allgemeinheit, sondern nur in einer bestimmten Hypostase wirklich sein kann. Ferner ist klar, daß die Natur mehreren Hypostasen gemeinsam sein kann, also communicabel oder assumtibel, die Hypostase aber schlechthin incommunicabel oder inassumtibel ist; mit andern Worten, es kann dieselbe Natur (sei es in generischer Einheit, wie bei endlichen Gattungswesen, z. B. dem Menschen, sei es in numerischer Einheit, wie in der göttlichen Trinität) verschiedenen Personen, ebenso können verschiedene Naturen derselben Person eigen sein, wie in Christo; nimmermehr aber kann eine Hypostase oder Person zu einer anderen Hypostase oder Person, oder können mehrere Hypostasen oder Personen zu Einer Hypostase oder Person werden, da ja das Wesen (die ratio formalis, das constitutivum) der Hypostase oder Person gerade in dem ausschließlichen In- und Für-sich-bestehen, im Unterschied von allen anderen Hypostasen oder Personen, oder in der Incommunicabilität oder Inassumtibilität besteht. Dieses ist der Sinn der allgemein recipirten Definition des Boethius: Persona est naturae rationalis individua substantia oder, wie Thomas

zur Vermeidung von Mißverständnissen lieber sagt, subsistentia. Der Begriff substantia ist nämlich weiter und unbestimmter als der Begriff subsistentia; denn er kommt nicht nur der substantia prima, sondern auch der substantia secunda zu und wird demgemäß von der Kirche wie vom profanen Sprachgebrauch auch gleichbedeutend mit Natur und Wesenheit genommen. Ueberdieß ist der substantia prima nicht nur eigen, selbständig in und für sich zu bestehen, was man im engeren Sinne durch subsistere auszudrücken pflegt, sondern auch Träger von Accidentien zu sein, was man durch substare ausdrückt. Da nun in Gott weder Accidentien noch Theile sein können, so kann selbstverständlich von ihm nicht das substare ausgesagt werden, sondern nur das subsistere. Allein nicht ersteres, sondern letzteres ist das Wesentliche am Substanzbegriff. Wenn daher Richard von St. Victor die Definition des Boethius für unanwendbar auf Gott erklärt und sie durch die Definition naturae divinae incommunicabilis existentia ersetzt, so ist zwar diese Definition vollkommen richtig, der Einwand gegen die vollkommen gleichbedeutende Boethius'sche Begriffsbestimmung aber unbegründet.

Wenn man sagt, daß die Persönlichkeit incommunicabel, und somit eine jede Person oder Hypostase nothwendig von allen anderen Personen unterschieden sei, so hat das nicht den Sinn, daß „Persönlichkeit" ein wesentlich relativer Begriff sei, daher eine jede Person nothwendig die Existenz anderer Personen voraussetze und fordere, wie man in neuerer Zeit behauptet und daraus bald die Unpersönlichkeit Gottes, bald die Vernunftnothwendigkeit der Trinität gefolgert hat; sondern es sagt nur, daß eine Person nothwendig von allen anderen Personen, wenn solche existiren, verschieden sei. Das incommunicable oder, wie Boethius es ausdrückt, individuelle (vgl. S. Thom. 1, q. 29, a. 4) Für-sich-bestehen allein ist es, was die Hypostase zur Hypostase macht. Um Hypostase zu sein, genügt es also nicht, daß etwas kein Accidenz, oder kein Theil eines Ganzen, oder keine incomplete, sondern eine complete Substanz sei; auch genügt es nicht, daß es nicht bloßer Allgemeinbegriff (substantia secunda), sondern in concreto (in diesem Sinne individuell) wirklich sei; alles dieses kommt der Menschheit Christi zu. Damit eine complete und wirkliche Substanz Hypostase, resp. Person sei, muß sie selbständig in und für sich bestehen. Der Begriff der Hypostase fügt also dem Begriff der completen und concret wirklichen Substanz etwas hinzu: das incommunicable Für-sich-bestehen. Im Unterschiede von der Natur ist mithin die Hypostase oder Persönlichkeit eben diese incommunicable Seins- oder Existenzweise (modus existendi, τρόπος τῆς ὑπάρξεως, wie die Väter sagen), kraft welcher die fragliche Natur im Unterschiede von allen andern wirklichen oder möglichen Hypostasen derselben oder andern Naturen selbständig in und für sich besteht. Deßhalb nennt man die Hypostase die Vollendung (complementum) der Natur und sagt, daß die Natur durch sie ultimo terminirt, in genere substantiae oder subsistentiae completirt werde. Durch letzteren Beisatz wird hervorgehoben, daß die Hypostase nicht der Natur als solcher (in genere naturae) eine Vollendung hinzufügt, sie nicht zu einer vollkommenen Natur macht, sondern daß sie der Natur Subsistenz und dadurch die Vollkommenheit selbständigen Bestandes verleiht.

Was aber das Verhältniß der Hypostase zur Natur betrifft, so sind beide zu unterscheiden, nie aber zu trennen. Sie sind zu unterscheiden. Dieß fordert das Dogma sowohl der Trinität als der Incarnation; denn nimmt man beide, wie die Häretiker, für schlechthin identisch, so muß man dort entweder mit der Einheit der Natur auch Personeneinheit oder mit der Dreiheit der Personen Dreiheit des Wesens, hier aber mit der Zweiheit der Natur Zweiheit der Person oder mit der Einheit der Person Einheit des Wesens annehmen. Diese Unterscheidung ist aber auch durch die Natur der Sache und die Vernunft gefordert. Wenn auch die antike, insbesondere die aristotelische Philosophie, da in der Erfahrungswelt der Anlaß dazu fehlte, welcher erst durch das christliche Dogma gegeben wurde, jene Unterscheidung nicht ausdrücklich hervorhob, so liegt sie doch in den richtigen Principien dieser und jeder wahren Philosophie; denn etwas Anderes denken wir in dem Begriffe der Natur, etwas Anderes in dem Begriffe ihres incommunicablen Für-sich-bestehens, und was wir in diesen Begriffen denken, ist wahrhaft in der Sache begründet. Der Unterschied ist also jedenfalls eine distinctio rationis ratiocinatae (distinct. virtualis, s. cum fundamento in re). Diese virtuelle Unterscheidung genügt auch vollständig, um das Dogma der Trinität und der Incarnation richtig zu fassen und zu verstehen. Ja bei der Trinität darf zwischen Natur und Person nur diese distinctio rationis ratiocinatae, nicht aber ein realer Unterschied angenommen werden, da es in Gott keinen anderen realen Unterschied gibt als den auf dem Gegensatz der relatio originis beruhenden Unterschied zwischen den Personen: in divinis omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio (Eugen. IV Decr. pro Jacob.). Darin sind alle theologischen Schulen einig. Bezüglich der Creaturen jedoch glaubten angesehene katholische Theologen und Philosophen, z. B. Suarez, zwischen Natur und Hypostase auch einen realen (modalen) Unterschied annehmen zu sollen. Allein die allgemeinere und, wie uns scheint, richtigere Meinung nimmt auch hier nur einen virtuellen Unterschied an, und derselbe genügt, wie gesagt, vollständig, um dem Incarnationsdogma gerecht zu werden. Müssen wir sonach Natur und Hypostase oder Person wenigstens virtualiter unterscheiden, so können sie auf der anderen Seite nicht getrennt werden, als ob eine Natur bestehen könnte außer einer Hypostase oder eine Hypostase ohne Natur; vielmehr kann die Natur nur in

irgend einer Hypostase und die Hypostase nur vermöge einer Natur wirklich sein. Allein der Satz „die Natur kann nur in einer Hypostase wirklich sein" darf nicht, wie die häretische Sophistik will, mit dem Satze verwechselt werden: „keine Natur kann anders als in eigener Hypostase wirklich sein". Das ist nur wahr bezüglich der göttlichen Natur, die selbstverständlich nur in eigener Hypostase wirklich sein kann und nothwendig wirklich ist in den drei durch die Relation des Ursprungs von einander real verschiedenen göttlichen Personen. Eine Nothwendigkeit der Subsistenz in eigener Hypostase besteht aber keineswegs für die erschaffene, insbesondere menschliche Natur, welche, weil contingent und absolut von Gott abhängig, nicht nur in eigener, sondern auch in der Hypostase einer höheren, insbesondere der göttlichen Natur subsistiren kann, wie dieses der Glaube von der menschlichen Natur Christi lehrt.

X. Aus den bisher dargelegten richtigen Begriffen von Natur und Person und ihrem gegenseitigen Verhältnisse, sowie aus dem auch der Vernunft erkennbaren Grundverhältnisse des Geschöpfes zu Gott ergeben sich auf Grund und ohne Aufhebung des Glaubensgeheimnisses alle die Bestimmungen, welche das Dogma nach den oben angeführten Lehrentscheidungen der Kirche über die hypostatische Union ausspricht, und erledigen sich alle Einwände, welche man gegen dieses Geheimniß erhoben hat. 1. Wir erkennen daraus vor Allem, daß und wie nur der Logos, nicht eine andere der göttlichen Personen, Mensch geworden ist; denn nur durch ihn, nicht durch die Person des Vaters oder des heiligen Geistes, ist die menschliche Natur hypostasirt. Die beiden anderen Personen sind wohl mit ihm in der Einheit des Wesens Ursache, nicht aber, wie er in der Besonderheit der Person, Terminus der Incarnation: Incarnationem ... Filii tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in eo quod proprium est Filii, non quod commune Trinitati (Symb. Fid. Conc. Tolet. XI; vgl. Lat. IV, Can. Firmiter: Filius ... a tota Trinitate communiter incarnatus). Wäre dagegen die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur unmittelbar in der Natur geschehen, so wären, da alles der göttlichen Natur Eigene den drei Personen in absolut gleicher Weise eigen ist, die drei Personen Mensch geworden. Diese Consequenz ergibt sich, wie von selbst einleuchtet, nicht nur für die monophysitische, sondern auch für die nestorianische Lehre. Denn nach ihr besteht die Menschwerdung lediglich in einer Gnadenwirkung auf den Menschen Jesus: jede Wirkung Gottes aber auf die Creatur, jedes Opus ad extra ist der göttlichen Natur und deßhalb den drei Personen eigen, und nur ratione similitudinis können die Werke Gottes einer Person besonders appropriirt werden. Der Nestorianer müßte also die ausschließliche Menschwerdung des Logos auf bloße Appropriation zurückführen; und dann müßte man ihn noch fragen, weßhalb denn diese Gnadenwirkung dem Sohn, nicht aber, wie alle anderen Gnadenwirkungen, dem heiligen Geist appropriirt werde. Dieß um so mehr, da die heilige Schrift die göttliche Bewirkung der Menschwerdung dem heiligen Geist appropriirt. Der Güntherianer kann freilich nach seinem System erklären, weßhalb nur der Logos Mensch geworden, aber nur um den Preis seiner tritheistischen Trinitätslehre, wonach im Logos die göttliche Substanz duplicirt ist. Wollte man einwenden, es sei ja nach katholischer Lehre die Person des Wortes mit der göttlichen Natur identisch, was daher vom Worte, müsse auch von der Natur und den beiden anderen Personen wahr sein, daß sie nämlich Mensch geworden: so beruht dieses auf demselben Sophisma, durch welches man in der Trinitätslehre aus der Einheit der Natur die Einheit der mit der Natur identischen Personen folgert. Der Logos, der Mensch geworden, ist allerdings der Natur nach mit dem Vater und dem heiligen Geiste identisch, keineswegs aber der Persönlichkeit nach. So wie demnach in Gott selbst der Sohn der Eine wahre Gott, nicht aber der Vater ist und nicht der heilige Geist, so ist auch nur der Sohn, nicht aber der Vater und Geist, kraft der Annahme der Menschennatur Mensch geworden. Wie aber kraft der Identität der Natur und der darauf beruhenden Immanenz der Ausgänge in der Trinität Vater und Geist dem Sohne innewohnen und vice versa, so auch in Christus, wie er ausdrücklich sagt: „Du Vater in mir und ich in dir" (Joh. 17, 21).

2. Wir verstehen ferner, daß und warum in Christo die Person nur Eine und zwar die göttliche ist und sein kann: denn die Persönlichkeit als solche ist schlechthin einfach und schließt bezüglich der Hypostase jede Zusammensetzung aus. Wenn aber demgemäß in Christus Eine Person ist, so kann diese Person nur die göttliche sein, da die göttliche Natur nur in eigener, nicht in fremder Hypostase subsistiren kann. Daher kann, wie die Kirche (Constantinop. II, can. 4) ausdrücklich erklärt, die Person Christi zwar bezüglich der beiden Naturen, nicht aber an sich, ratione personae sive hypostaseos, zusammengesetzt genannt werden.

3. Im Lichte der richtigen theologischen und philosophischen Begriffe sehen wir ein, daß die Incarnation in keiner Weise und in keiner Beziehung eine Veränderung in Gott selbst setzt, daher mit Gottes Unveränderlichkeit und Ueberweltlichkeit, überhaupt mit allen seinen Attributen nicht in Widerspruch steht. Sie setzt keine Veränderung in der göttlichen Natur, welche ja in der hypostatischen Union absolut unverändert und unvermischt fortbesteht. Sie setzt keine Veränderung in der Persönlichkeit des Logos, die ja in Christus unwandelbar dieselbe unendliche göttliche Person bleibt, die sie von Ewigkeit kraft ihrer Zeugung aus dem Vater war. Dadurch

aber, daß die ewige göttliche Person in der Zeit die menschliche Natur in sich aufnahm, hat sie von dieser menschlichen Natur weder eine Minderung noch eine Vervollkommnung empfangen, ebenso wenig als Gott durch die Schöpfung oder irgend ein anderes Werk verändert wird. Nur die menschliche Natur empfing dadurch, daß sie vom Logos angenommen wurde, eine Vollkommenheit und zwar zunächst die unendliche Vollkommenheit göttlicher Persönlichkeit, und trat dadurch zum ewigen Worte in die realste und innigste Beziehung. Bekanntlich setzen aber die Relationen der Creatur zu Gott zwar in der Creatur, nicht aber in Gott etwas Reales; bei Gott nur unserer Vorstellung nach. Deßhalb ist auch die hypostatische Union nichts Unerschaffenes, sondern etwas Erschaffenes. Unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quae creatura quaedam est, realiter est. Et ideo oportet dicere quod sit quiddam creatum (S. Th. in 3, q. 2, a. 7). Semetipsum exinanivit (ἑαυτὸν ἐκένωσε) Phil. 2, 7 ist daher von der Annahme der Menschennatur, nicht aber, wie Pseudomystiker und manche protestantische Theologen meinen, von der göttlichen Natur und Person Christi an sich gesagt.

4. Aus denselben theologisch und philosophisch richtigen Begriffen erhellt auch, daß die menschliche Natur Christi dadurch, daß sie nicht in eigener menschlicher, sondern in der göttlichen Hypostase besteht, weder in ihrer completen Substantialität, noch in ihrer Individualität und in ihrer Vollkommenheit beeinträchtigt, vielmehr zur höchsten übernatürlichen Vollkommenheit, deren sie (potentia obedientiali) empfänglich ist, erhöht ist. Die menschliche Natur Christi ist, wie wir oben VII. gesehen haben, eine vollständige und individuelle Menschennatur (individuum in genere substantiae). Daß diese nicht, wie in der Naturordnung der Fall, auch eine menschliche Hypostase oder Person ist, hat darin seinen Grund, daß sie nicht in und für sich selbst, sondern in der göttlichen Person des Wortes subsistirt. Dadurch aber wird die Vollständigkeit, Substantialität und Individualität dieser Menschennatur nicht im mindesten beeinträchtigt. Wollte man aber einwenden, dadurch daß Jesus die menschliche Persönlichkeit fehle, mangele ihm das Höchste im Menschen, die Persönlichkeit, so ist zu antworten, daß der Menschheit Christi keineswegs die Persönlichkeit fehlt, da ihm ja die göttliche Persönlichkeit eigen ist, welche der menschlichen Natur wahrhaft und in weit höherer Vollkommenheit, als die menschliche Persönlichkeit es vermöchte, die persönliche Selbständigkeit gewährt.

5. Als Analogie der Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur im Gottmenschen nennt die Kirche selbst im athanasianischen Symbolum die Vereinigung von Seele und Leib im Menschen. Dieser Vergleich ist insofern zutreffend, als wirklich im Menschen diese beiden wesentlich verschiedenen und einander entgegengesetzten Bestandtheile zur Einen menschlichen Person verbunden sind, und als die Eigenthümlichkeit des Leibes durch die Verbindung mit der vernünftigen Seele nicht aufgehoben, sondern veredelt wird. Allein dieser Vergleich ist inadäquat insofern, als Leib und Seele im Menschen nicht (wie allerdings der Güntherianismus in seiner Weise annimmt) lediglich zu Einer Person, sondern auch zu einer zusammengesetzten Natur verbunden sind, in welcher Naturverbindung nicht nur der Leib von der Seele, sondern auch die Seele vom Leibe beeinflußt und abhängig ist. Dem entsprechend wird auch die menschliche Persönlichkeit nicht lediglich durch die menschliche Seele, sondern ebenso durch den Leib, mit andern Worten durch die aus Leib und Seele zusammengesetzte Menschennatur constituirt und ist daher nicht eine rein geistige, sondern eine geistig-leibliche, eben die menschliche Persönlichkeit. Durch die Beachtung dieser wesentlichen Unterschiede erledigen sich die Einwände, welche man aus dieser Analogie, als ob sie eine adäquate wäre, hergenommen hat. Dahin gehört namentlich der Einwand, es könnten, da die Natur die Person constituire, nicht zwei Naturen Eine einfache Person constituiren. Allein die Person Christi als solche wird keineswegs formaliter durch die menschliche, sondern einzig durch die göttliche Natur constituirt; wenn man aber sagt, materialiter werde die Person Christi auch durch seine menschliche Natur constituirt, so hat das lediglich den Sinn, daß die göttliche Person durch die menschliche Natur nicht absolut und schlechthin, sondern in Hinsicht auf eine bestimmte substantielle Seinsform derselben, das Menschsein, constituirt wird (S. Thom. 3, q. 3, a. 1, ad 3). Die Aufnahme der menschlichen Natur Christi in die Persönlichkeit des ewigen Wortes schließt daher in keiner Beziehung einen Widerspruch mit der natürlichen Logik und Metaphysik in sich; wohl aber ist sie ein Geheimniß, für welches, da es einzig dasteht, weder die natürliche noch die übernatürliche Ordnung eine adäquate Analogie darbietet, und welches unsere Vernunft nicht vollkommen zu begreifen vermag. Das aber sieht die über das Wesen Gottes und das Verhältniß der Creatur zu ihm richtig denkende Vernunft ein, daß in der gottebenbildlichen und absolut von Gott abhängigen Menschennatur kein Hinderniß dagegen, in der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Persönlichkeit des Logos aber die Macht dazu liegt.

Wenn aber Günther und leider auch nicht wenige neuere Theologen das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein setzen, indem sie lehren, der an sich nur potenziell persönliche Geist werde dadurch wirkliche Person, daß er im Selbstbewußtseinsprozesse sich als mit sich selbst identisch erfasse und von anderen unterscheide, so ist dieses nicht nur mit der allgemein menschlichen Ueberzeugung und der richtigen Philosophie im Widerspruch, sondern auch mit dem Trinitäts- und Incarnationsdogma durchaus unver-

träglich. Man bedenke nur, daß das Selbstbewußtsein, das Sich-selbst-wissen, eine Species des Wissens oder Erkennens überhaupt ist, alles Wissen und Erkennen aber gerade so, wie das Wollen, nicht der Person, sondern dem Wesen oder der Natur zukommt. Daher ist in Christus, obwohl nur Eine Person, ein doppeltes Wissen und Wollen, in Gott aber, obwohl drei Personen, nur Ein Wissen und Wollen, das wie das Wesen den drei Personen in absoluter Identität eigen ist. Wer daher die Persönlichkeit mit dem Selbstbewußtsein identificirt, resp. die Persönlichkeit als das Product des Selbstbewußtseins betrachtet, muß, abgesehen von allem Anderen, in Gott entweder die Einheit des Wissens oder die Dreiheit der Personen (wenn er dieselben nicht, was nicht minder schlimm und falsch, als bloße Momente des göttlichen Selbstbewußtseinsprozesses betrachtet), in Christus aber entweder die Einheit der Person oder die Verschiedenheit der Acte, insbesondere der Erkenntniß- und Willensacte, der beiden Naturen läugnen. Nun ist aber bereits den Monophysiten gegenüber definirt, daß Wissen und Wollen und deßhalb auch das Sich-selbst-wissen und Sich-selbst-bestimmen der Natur und nur mittels der Natur der Person eigen ist. Consequenter itaque juxta regulam sanctae cathol. et apostol. Ecclesiae Christi, sagt Papst Agatho in der Epist. dogm. ad Imperat., duas etiam naturales voluntates in eo et duas naturales operationes esse confitetur et praedicat (Ecclesia). Nam si personalem quisquam intelligat voluntatem, dum tres personae in S. Trinitate dicuntur, necesse est, ut et tres personales voluntates et tres naturales operationes dicerentur, quod absurdum est et nimis profanum. Sin autem, quod fidei christianae veritas continet, naturalis voluntas est, ubi una natura dicitur sanctae et inseparabilis Trinitatis, consequenter et una voluntas et una naturalis operatio intelligenda est. Ubi vero in una persona Domini nostri Jesu Christi, mediatoris Dei et hominum, duas naturas, id est divinam et humanam, confitemur, in quibus et post admirabilem adunationem consistit; sicut duas unius et ejusdem naturas, ita et duas naturales voluntates duasque naturales operationes secundum canones confitemur. Was vom Willen und seinen Thätigkeiten, gilt selbstverständlich auch vom Intellect und seinen Operationen. So wie daher in Christus Ein Wollender, aber zwei Willen und eine doppelte Willensthätigkeit ist; so ist in ihm auch Ein Wissender und Selbstbewußter, aber ein doppelter Intellect, ein doppeltes Wissen und ein doppeltes Selbstbewußtsein. Dieselbe göttliche Person, welche vermöge ihrer göttlichen Natur wahrer Gott und vermöge ihrer menschlichen Natur wahrer Mensch ist, weiß sich selbst sowohl mit ihrem göttlichen Wissen, das mit ihrer göttlichen Natur identisch ist, als mit ihrem menschlichen Wissen, das eine accidentelle Thätigkeit ihrer menschlichen Natur ist, als wahren Gott und wahren Menschen in Einer Person. Wenn man neuerdings gesagt hat, es sei in Christus zwar ein doppeltes Bewußtsein, aber nur Ein Selbstbewußtsein, weil nur Eine Person, und in dieser Einheit des Selbstbewußtseins bestehe die Einheit der Persönlichkeit Christi, so steht das mit dem allgemeinen Sprachgebrauch und den richtigen Begriffen in Widerspruch: wer wollte sagen, die menschliche Seele Christi sei ihrer selbst nicht bewußt? Allerdings subsistirt diese Seele nur in der Einen göttlichen Person und sind daher ihre Acte dieser Einen Person eigen — actus sunt suppositorum — und ist diese Seele nur in der Person des Wortes, nimmer aber außer derselben wirklich; allein gerade daraus geht klar hervor, daß die Persönlichkeit nicht durch das Selbstbewußtsein constituirt sein kann, da ja jede Wirklichkeit und jedes Wirken, und somit auch jeder Act des Selbstbewußtseins, die bereits bestehende Persönlichkeit oder Hypostase zur Voraussetzung hat. Begründet ja überhaupt das Erkennen nicht ein reales, sondern nur das ideale (oder, wie die Scholastiker sagen, intentionale) Sein des Erkannten in dem Erkennenden. Ganz besonders aber bedenke man, daß das Erkennen, also auch das Sich-selbst-wissen, wie deßgleichen das Wollen und Sich-selbst-bestimmen in der Creatur, also auch, wie bereits angedeutet, in der Menschheit Christi etwas Accidentelles ist. Daher wäre eine im menschlichen Selbstbewußtsein Christi begründete Vereinigung mit dem Logos etwas Accidentelles, was purer Nestorianismus und die Zerstörung des Incarnationsdogmas ist.

XI. Um die schlechthin einzige rein hypostatische Vereinigung, welche in Christus zwischen der göttlichen und menschlichen Natur besteht, einestheils gegen nestorianische und anderntheils gegen monophysitische Deutungen sicherzustellen, unterscheiden die Theologen dieselbe 1. von allen accidentellen Vereinigungen. Gott, Geist und Menschheit sind also in Christus vor Allem nicht mit einander verbunden a. in Weise einer accidentellen physischen Zusammensetzung (compositum physicum accidentale). Wohl wird sie mit solchen Zusammensetzungen verglichen, indem z. B. die Menschheit Kleid, Wohnung, Tempel, Werkzeug der Gottheit oder des Logos genannt wird. Allein diese oft gebrauchten Vergleiche sind nur in einer gewissen Beziehung zutreffend, dürfen aber nicht in nestorianischem Sinne zur Läugnung der hypostatischen Union mißbraucht werden. Die Menschheit wird ein Kleid des Sohnes Gottes genannt, insofern er uns durch sie sichtbar ist; sie heißt ein Spiegel, insofern sie ein creatürliches Bild seiner göttlichen Vollkommenheit ist; in dem Menschen Christus wohnt die Fülle der Gottheit wie in einer Wohnung oder einem Tempel, aber nicht accidentell, sondern substantiell vermöge der hypostatischen Union. So ist auch die Menschheit Christi ein Werkzeug des Logos, insofern er durch sie wirkt; aber nicht ein äußerliches oder auch organisch verbundenes ver-

kunstloses Werkzeug, wie der Hammer der Hand, die Hand dem Menschen als Werkzeug dient; auch nicht wie ein vernünftiges und freies Werkzeug, das aber zu dem, der sich seiner bedient, nur in accidenteller und moralischer Beziehung steht, wie der Diener zum Herrn, der Prophet zu Gott; auch nicht bloß so, wie alle Geschöpfe Werkzeuge Gottes sind, insofern sie schon in der natürlichen Ordnung durch den concursus universalis und die natürliche Providenz von ihm bewegt und regiert und nach seinen Absichten gebraucht werden: sondern in jener schlechthin unvergleichlichen Weise, wie sich der Logos seiner ihm persönlich eigenen completen, vernünftigen Menschheit bedient. b. Die Menschheit ist mit der Gottheit in Christus nicht lediglich moralisch durch Uebereinstimmung der Erkenntniß und des Willens, der Gesinnung oder des sittlichen Charakters verbunden, wie dieß genugsam den nestorianisch-pelagianischen Irrthümern gegenüber erklärt ist. c. Gottheit und Menschheit sind aber auch in Christus nicht durch die Gnade oder durch die Glorie verbunden. Die Verbindung der Gnade (resp. Glorie) mit dem Begnadigten ist zwar eine innerliche und überaus innige Verbindung, welche auch als eine physische bezeichnet werden muß, insofern dieselbe die erschaffene Natur nicht etwa bloß durch ethische, sondern durch reale physische Einwirkung bezüglich ihrer Fähigkeiten und Thätigkeiten, und in ihrem Wesen selbst übernatürlich erhöht und verklärt; allein die von der Gnade und Glorie bewirkte Vereinigung mit Gott ist nur eine accidentelle und beruht auf einer accidentellen Verähnlichung mit Gott (vgl. d. Artt. Gnade, Natur und Uebernatur). Wenn Augustinus sagt: Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicunque Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus (De praedest. SS. 15, n. 31), so versteht er hier unter Gratia den Favor divinus, den gnädigen Willen Gottes; in diesem Sinne ist die Menschwerdung ein Werk der Gnade; nimmermehr aber ist die menschliche Natur Christi durch Gnade, actuelle oder habituelle, sondern unmittelbar mit der Person des Wortes und durch sie mit der göttlichen Natur vereinigt. Wohl ist die menschliche Natur Christi auch durch die heiligmachende Gnade geheiligt, aber diese Gnade ist nicht Ursache, sondern Wirkung und Folge der hypostatischen Union. Hieraus ergibt sich auch, daß die hypostatische Union, weil sie das Princip aller Gnade ist, auch in keiner Weise Gegenstand eines Verdienstes sein konnte: weder Christus selbst, der vor und außer der hypostatischen Union gar nicht ist, noch irgend eine Creatur konnte die Menschwerdung Gottes verdienen. Nur bezüglich gewisser Umstände der Incarnation kann von einem meritum de congruo (s. d. Art. Verdienst) die Rede sein. Wenn z. B. gesagt wird, Abraham habe verdient, Christi Stammvater, oder Maria habe verdient, seine Mutter zu werden, so sagt das, daß diese sich mit der Gnade Gottes solcher Bevorzugung einigermaßen würdig gemacht haben.

2. Auf der anderen Seite ist die hypostatische Union keine Einheit der Natur, wie dieses den Monophysiten gegenüber gezeigt worden; namentlich bilden Gottheit und Menschheit nicht Eine zusammengesetzte Natur, weder in Weise der Zusammensetzung von Form und Materie, noch in Weise der integralen Einheit des Ganzen und seiner Theile. Aber auch die Person Christi als solche kann, wie wir gesehen haben, nur insofern zusammengesetzt genannt werden, als die absolut einfache und mit der göttlichen Natur identische göttliche Hypostase des Wortes als persönliches Wesen einer bestimmten Art auch durch die menschliche Natur constituirt wird. Et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit (S. Thom. 3, q. 2, a. 4).

3. Endlich muß noch die Frage berührt werden, wie sich in Christus die göttliche Hypostase zu den Theilen der menschlichen Natur, Leib und Seele, höhere und niedere Seele, verhalte. Hier ist einestheils die Vollständigkeit und Wahrheit der menschlichen Natur Christi, und anderntheils die Wahrheit festzuhalten, daß, wie das Ganze, so auch jeder Theil dieser menschlichen Natur unmittelbar mit der göttlichen Person verbunden ist und nur in ihr subsistirt. Als falsch und häretisch ist daher die Lehre Einiger abzuweisen, daß in Christo Leib und Seele mit einander nicht unmittelbar wie Form und Materie, sondern einzeln nur mit dem Logos und erst durch ihn unter einander verbunden seien. Nicht minder falsch und verwerflich ist die Behauptung, daß der Logos nur mit einem Theile der Menschennatur, insbesondere nur mit der Seele oder nur mit ihrem oberen Theile (dem νοῦς) unmittelbar verbunden sei. Wenn daher die Väter zur Widerlegung des Apollinarismus sagten, das Wort habe den Leib mittels der Seele und die ψυχή mittels des νοῦς angenommen, so läugnen sie nicht die unmittelbare Annahme der ganzen Menschennatur, sondern behaupten nur, daß die Menschheit im Momente der Incarnation vollständig und in der natürlichen Ordnung ihrer Theile vom Worte angenommen wurde. Aus der Wahrheit, daß die Menschheit Christi ganz und in allen ihren Theilen unmittelbar im Worte subsistirt, folgt namentlich, daß während des Todes Christi die hypostatische Union in keiner Beziehung gelöst wurde, und somit das Wort, wie mit der Seele, so mit dem Leibe hypostatisch vereinigt blieb, wie dieses das apostolische Glaubensbekenntniß in den Worten ausspricht: Filius Dei . . . sepultus est.

XII. Aus dem Dogma von der hypostatischen Union fließen eine Reihe wichtiger dogmatischer Wahrheiten, namentlich die folgenden: 1. Die christologische Perichorese (circumincessio oder nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch circuminsessio), mit welchem Namen die aus der Einheit der Person entspringende innigste gegenseitige Innewohnung der beiden Naturen

bezeichnet wird. Durch den Ausdruck Perichorese bezeichnen die Väter und Theologen auch das gegenseitige absolute Innewohnen der göttlichen Personen in der Trinität. Der wesentliche Unterschied zwischen der christologischen und der trinitarischen Circumincession ist jedoch evident. In der Trinität wohnen die verschiedenen Personen in einander kraft der Einheit der Natur, in Christo findet eine gegenseitige Durchwohnung der beiden verschiedenen Naturen statt kraft der Einheit der Person; dort ist die gegenseitige Innewohnung eine absolute und absolut gleiche, hier ist dasselbe keineswegs der Fall: denn wohl wird in Christus die menschliche Natur von der göttlichen Person und der mit ihr identischen göttlichen Natur ganz durchdrungen und umfaßt; keineswegs aber vermag die menschliche Natur, obwohl im Worte subsistirend, die göttliche Natur in gleicher Weise zu begreifen und zu durchdringen: Deus enim capax est, sed non capabilis, penetrans, sed non penetrabilis, implens, sed non implebilis (Leporii Libell. emend. n. 4; vgl. Petav., De incarn. l. 4, c. 14).

2. Die Communicatio idiomatum. Dieselbe Person wird genannt und ist Gott als Suppositum der göttlichen und Mensch als Suppositum der menschlichen Natur. Die concreten Namen Gott und Mensch, Gottessohn und Menschensohn und alle übrigen Nomina concreta bezeichnen also die in dem Worte hypostasirte Natur mit Einschluß der Persönlichkeit, nicht die Natur als solche und abgesehen von der Hypostase, wie dieses die abstracten Namen Gottheit und Menschheit thun. Es können daher sämmtliche den beiden Naturen zukommenden Namen und Eigenschaften (idiomata, proprietates) in concreto oder in subjecto, nimmermehr aber in abstracto oder in sensu formali von einander ausgesagt werden. Communicatio idiomatum fit in concreto, sed non in abstracto. Wer die Communicatio idiomatum in concreto läugnet, ist Nestorianer, wer sie in abstracto behauptet, Monophysit. Ueber die richtige Anwendung der Communicatio idiomatum und überhaupt über den richtigen christologischen Sprachgebrauch stellen die Theologen eingehende Regeln auf. (Vgl. d. Art. Communicatio idiomatum.)

3. Die wahre Gottessohnschaft des Menschen Christus. Der Mensch Christus ist wahrer und eigentlicher, nicht angenommener oder Adoptivsohn Gottes: denn die Sohnschaft (filiatio in diesem Sinne; vgl. unten Nr. 4) und der Name Sohn kommt der Person zu, nicht der Natur als solcher. In Christus aber ist nur Eine Person, die göttliche, welche kraft ihrer ewigen Geburt aus dem Vater der wahre, eigentliche Sohn (Filius proprius, naturalis) Gottes des Vaters ist; dieser wahre Sohn Gottes ist seiner angenommenen menschlichen Natur nach auch wahrer Mensch und Sohn Mariä (s. unten Nr. 4); dieser Mensch und Sohn Mariä also ist nicht eine menschliche, sondern die göttliche Person des ewigen Sohnes und daher Filius proprius, in keiner Weise und Beziehung aber Adoptivsohn Gottes. In Christo non est alia persona vel hypostasis, quam increata, cui convenit esse filium per naturam; ... est autem ... filiatio adoptionis participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus nullo modo potest dici filius adoptivus (S. Thom. 3, q. 23, a. 4). Wenn daher die Adoptianer und Andere Christum seiner Menschheit nach Adoptivsohn Gottes nannten, so schrieben sie ihm nicht nur eine menschliche Natur, sondern auch neben der göttlichen eine menschliche Persönlichkeit zu und fielen so in den Nestorianismus zurück (vgl. d. Art. Adoptianer). Wenn im Alterthum der Name adoptio öfters im Sinne von assumtio, von der Annahme der menschlichen Natur, sowie mitunter das nomen concretum „Mensch“ im Sinne des nomen abstractum „Menschheit“ gebraucht wurde, so ist nunmehr solche mißverständliche und von den Adoptianern mißbrauchte Redeweise gänzlich zu vermeiden.

4. Die wahre Gottesmutterschaft Mariä. Weil der Mensch Jesus vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit der eingeborene Sohn Gottes, des Vaters, und der wahre Gott ist, so ist selbstverständlich Maria, die, wie wir oben (VII, 2) sahen, diesen Menschen wahrhaft empfangen und geboren hat, Mutter Gottes, Gottesgebärerin. Diese auch in der heiligen Schrift (Luc. 1, 35. 43. Röm. 1, 3; 9, 5. Gal. 4, 4) und, selbst nach dem Geständnisse der Nestorianer, in der Tradition (vgl. Ignat. M. Ad Eph. 7; Iren. Haer. 3, 12, 6; Athan. Orat. 4 contra Arian.) enthaltene, im apostolischen Glaubensbekenntniß (Credo in . . . Filium ejus unicum, ... qui conceptus est de Sp. S., natus ex M. V.) klar ausgesprochene Wahrheit wurde den Nestorianern gegenüber durch die Concilien von Ephesus (Anath. Cyr. can. 1), von Constantinopel II. (can. 6) und von Nicäa II. (Act. 7) definirt. Wenn wir also sagen, daß Maria die Mutter Gottes ist, so bezeichnet der concrete Name Gott die göttliche Person (den Logos), nicht abstract das göttliche Wesen (die Gottheit, abgesehen von der Person). Empfangen und geboren aber hat Maria den Sohn Gottes seiner menschlichen Natur nach, die sie ihm mitgetheilt, und die er aus ihr im Momente der Entstehung dieser Natur selbst angenommen und seiner göttlichen Person angeeignet hat. Wer behauptet, Maria sei nicht die Mutter Gottes des Sohnes, sondern des Menschen, des Menschensohnes, schreibt dem Menschen Jesus eine von der göttlichen Person des Logos verschiedene menschliche Persönlichkeit zu. Denn das Subject der Zeugung oder Geburt ist die Hypostase, welcher der Zeugende resp. die Gebärende ihre Natur mittheilt. Wer umgekehrt sagen würde, Maria habe die Gottheit oder habe Jesus seiner Gottheit nach geboren, spräche eine

widersinnige monophysitische Lästerung aus. Hieraus ergibt sich auch, daß Christo, wie zwei Naturen, zwei Geburten (generationes, nativitates) zuzuschreiben sind: die ewige aus dem Vater und die zeitliche aus Maria. Durch erstere geht der Logos in der Einheit des Wesens und im relativen Unterschiede der Persönlichkeit ewiglich vom Vater aus; durch letztere hat diese ewige göttliche Person die menschliche Natur angenommen und ist dadurch ohne jegliche Veränderung ihrer göttlichen Natur und Persönlichkeit wahrer Mensch und wahrer Sohn Mariä geworden. Was das Wort filiatio betrifft, so wird es von rechtgläubigen Theologen in doppeltem Sinne gebraucht: als Correlat der generatio oder nativitas, und in diesem Sinne sind Christo zwei filiationes zuzuschreiben; oder aber als Personalcharakter des Subjectes der passiven Geburt — und in diesem Sinne ist, weil nur Ein filius, auch nur Eine filiatio (vgl. S. Thom. 3, q. 35, a. 5). Der letztere Sprachgebrauch ist der gewöhnlichere und daher der erstere besser zu vermeiden.

5. Daß Christo die Anbetung (cultus latriae) auch seiner Menschheit nach gebührt, ist klar in Schrift (s. ob. V, B 4) und Tradition enthalten; letztere hat auch die vom Evangelium gemeldeten Adorationen der Magier, des Blindgeborenen, der Jünger nach der Auferstehung stets als eigentliche Latrie aufgefaßt. So tief war die Anbetung Christi im Glauben und Leben der Christenheit von Anfang an gewurzelt, daß selbst Arianer und Nestorianer, ja sogar noch die Socinianer sie beibehalten wollten: versteht sich in ihrem Sinne. Dem gegenüber hat die Kirche allezeit gelehrt, daß keinem Geschöpfe Anbetung erwiesen werden dürfe. Daher bezeichneten die Väter die Adoration, welche die Arianer ihrem erschaffenen Logos und die Nestorianer dem Menschen Christus wegen seiner nur moralischen Vereinigung mit dem Logos erwiesen, als Götzendienst. Demgemäß lehren die Theologen, daß der Menschheit Christi als solcher und abgesehen von der hypostatischen Union nicht Latrie, sondern wegen ihrer geschöpflichen Heiligkeit nur Hyperdulie zukomme (S. Thom. 3, q. 25, a. 2). Da jedoch eine solche Trennung der Menschheit Christi von seiner Gottheit und göttlichen Persönlichkeit rein fictiv ist, in Wirklichkeit aber eine vom Logos getrennte Menschheit Christi nicht existirt und nie existirt hat, so wird von dieser der Menschheit Christi als solcher zukommenden Hyperdulie besser ganz abgesehen. Nicht minder entschieden lehrt die Kirche, daß Christus, als das Verbum caro factum, ganz und in allen seinen Theilen, mit Gottheit und Menschheit, durch Eine untheilbare Anbetung (latria) zu verehren ist. Gegenstand der Verehrung ist nämlich die Person oder Hypostase; da nun in Christus nur Eine untheilbare Person ist, so ist Christus auch nur Eine untheilbare Verehrung zu erweisen, und da diese Person eine göttliche ist, so gebührt Christus der Gott allein zukommende cultus latriae (S. Thom. 3, q. 25, a. 1). Wer dagegen den Gott und den Menschen in der Anbetung Christi trennt, nimmt in Christus zwei Personen, eine göttliche und menschliche, an. Daher trifft ihn das gegen die Nestorianer gerichtete Verwerfungsurtheil des Chalcedonense (Anath. Cyr. can. 8). Nicht minder verwerflich ist es, wenn die Monophysiten die angeblich Eine Natur in Christus zum Gegenstand der Einen Anbetung machen. Sowohl der nestorianischen als der monophysitischen Irrlehre gegenüber erklärt das Constantinopolitanum II: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duae adorationes inducuntur semotim Deo Verbo, et semotim homini; aut si quis ad peremtum carnis aut in confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium portentuose dicens sic adorat Christum, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum ejus carne adorat, juxta quod ab initio Dei ecclesiae traditum est, talis anathema sit. Angebetet wird also der Logos, aber nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch, weil der Logos wahrhaft Mensch geworden, und dieser Mensch wahrhaft Gott ist. Was von der Menschheit Christi im Ganzen, gilt auch von jedem Theile derselben — dem Leib und der Seele, dem Fleisch und dem Blute, den heiligen fünf Wunden und dem Herzen —, welche in der Einheit des Ganzen und in der hypostatischen Union mit dem Worte angebetet werden, und die Rechtmäßigkeit auch dieser Anbetung kann ohne Verletzung des Incarnationsdogmas nicht geläugnet werden. Daher hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei prop. 61—63 nicht nur zum Schutze der Frömmigkeit, sondern auch, was uns hier zunächst interessirt, zum Schutze des Incarnationsdogmas die besondere und directe Anbetung der Menschheit Christi und ihrer Theile, insbesondere des Herzens Jesu (vgl. d. Art.), in Schutz genommen, indem er den injuriösen Beschuldigungen der Jansenisten gegenüber erklärt: Fideles illud adorant ut est cor Jesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Jesu in triduo mortis sine separatione aut praecisione a divinitate adorabile fuit in sepulcro. Die Theologen beschränken sich durchweg auf die Besprechung der Christo gebührenden Anbetung, wie auch sie allein Gegenstand von Controversen und kirchlichen Entscheidungen war. Allein offenbar gilt alles, was von der Gott allein gebührenden Anbetung gesagt wurde, von allen göttlichen Prärogativen, insbesondere von den drei göttlichen Tugenden.

XIII. Zum richtigen und vollkommenen Verständnisse der Lehre von der Person Christi müssen wir noch kurz die übernatürlichen Gaben und Vollkommenheiten betrachten, welche der Menschheit Christi als solcher in Kraft und Folge der hypostatischen Union eigen sind. Es ist höchst wichtig, dieselben einestheils

von der Gottheit und göttlichen Persönlichkeit Christi, anderntheils von der Art und Weise, wie jene Gnadengaben in puren Geschöpfen sich finden, genau zu unterscheiden. Wir betrachten insbesondere die Gnade resp. Glorie und Heiligkeit, das Wissen und die Weisheit, die Sündelosigkeit und Willensfreiheit Christi seiner Menschheit nach.

A. Unter Gnade Christi verstehen wir hier nicht die dem gefallenen Menschen durch Christus verdiente Gnade (gratia Christi, gratia redemtoris, gratia medicinalis in diesem Sinne), sondern die Christus selbst seiner Menschheit nach eigene Gnade. Von einer solchen kann aber in verschiedenem Sinne und in verschiedener Beziehung die Rede sein. 1. Die hypostatische Union selbst ist für die menschliche Natur Christi insofern Gnade, als die Aufnahme dieser Natur in die göttliche Persönlichkeit a. in keiner Weise und in keiner Beziehung verdient, b. über jedes eigene Vermögen und jeden Anspruch der menschlichen Natur absolut erhaben ist, und als c. dadurch dieser Mensch Gott unendlich wohlgefällig ist. Da Gott von Ewigkeit die Gnade der hypostatischen Union dieser menschlichen Natur zu geben beschlossen hat, ist Christus seiner Menschheit nach prädestinirt, wie die Väter und Theologen (S. Thom. 3, q. 24, a. 1) einmüthig lehren und auch (nach der gewöhnlichen und richtigeren Auslegung) Röm. 1, 4 (Qui praedestinatus est Filius Dei) ausgesprochen ist. Inwiefern diese Prädestination Christi die Ursache (causa exemplaris, finalis et efficiens) unserer Prädestination ist, s. in d. Art. Prädestination.

2. Während die hypostatische Union selbst in dem soeben erklärten Sinne als die höchste unter allen übernatürlichen Gnaden zu bezeichnen ist, darf dagegen die Vereinigung der beiden Naturen, wie wir bereits sahen, keineswegs und in keiner Weise als Wirkung, sei es actueller, sei es habitueller Gnade bezeichnet werden: denn das wäre Nestorianismus. Nicht mittels der heiligmachenden Gnade und accidentaliter, sondern unmittelbar in der Einen göttlichen Person sind die beiden Naturen in Christus vereinigt. Esse autem personale vel hypostaticum non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases vel personae. Unio igitur humanae naturae non fit per aliquam habitualem gratiam, sed per ipsarum naturarum conjunctionem in persona una (S. Thom. Compend. theol. c. 214). Aus dem Bisherigen ergiebt sich auch, inwiefern die hypostatische Union oder die göttliche Persönlichkeit etwas dem Menschen Christus Uebernatürliches, inwiefern etwas ihm Natürliches ist. Sie ist insofern im eminentesten Sinne übernatürlich, als sie nicht aus den Principien der menschlichen Natur hervorgegangen und derselben in keiner Weise geschuldet ist; dagegen ist sie dem Menschen Christus in doppelter Beziehung natürlich, insofern die Menschheit Christi vom ersten Momente ihres Daseins (a prima nativitate) in der göttlichen Hypostase subsistirt, und insofern diese Hypostase von Natur Gott und Sohn Gottes, und somit dieser Mensch filius naturalis et proprius Dei ist (S. Thom. 3, q. 2, a. 12).

3. Die Gnade, insbesondere die heiligmachende, ist somit in Christus nicht Princip und Ursache, wohl aber Folge und Wirkung der hypostatischen Union oder der göttlichen Persönlichkeit Christi. Daß die Menschheit Christi die heiligmachende Gnade in höchster Vollkommenheit und Fülle besitzt und auch durch sie geheiligt ist, spricht die heilige Schrift (Is. 11, 2: Requiescet super eum Spiritus Domini; Jo. 1, 14: plenum gratiae; Luc. 4, 1: plenus Spiritu sancto etc.) klar aus und lehren alle Väter (vgl. nur August. De Trin. l. 15, c. 26, n. 46: Dominus ipse Jesus Spiritum sanctum non solum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo . . . Quoniam unxit eum Deus Spiritu sancto [Act. 10, 38]. Non utique oleo visibili, sed dono gratiae) und Theologen (S. Thom. 3, q. 7); nur darüber besteht verschiedene Meinung, ob unser Satz, wie z. B. Suarez lehrt, de fide sei oder nicht; jedenfalls ist er sententia communis et certa. Das ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Die heiligmachende Gnade inhärirt nämlich der Natur, ist eine qualitas animae inhaerens, eine forma accidentalis animae (vgl. S. Thom. 1. 2, q. 110, a. 1. 2); sie ist also nicht unmittelbar der Persönlichkeit (wie Moderne in Folge ihres falschen Persönlichkeits- und Gnadenbegriffes wollten), sondern der Natur als solcher eigen. Da nun Christus die menschliche Natur in ihrer vollen Wahrheit besitzt, so ist er auch seiner menschlichen Natur nach der heiligmachenden Gnade empfänglich und vermöge der innigsten Vereinigung dieser Natur mit der göttlichen Person und Natur wirklich in höchster Fülle theilhaftig. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causae influenti, tanto magis participat de influentia ipsius (S. Thom. 3, q. 7, a. 1).

Aus dem Gesagten ergibt sich sofort der wesentliche Unterschied, welcher bezüglich der Heiligung durch die heiligmachende Gnade zwischen Christus und allen bloßen Geschöpfen besteht. a. Für Menschen und Engel ist die heiligmachende Gnade das erste und einzige Princip ihrer übernatürlichen Heiligkeit; Christus dagegen ist principaliter heilig vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit und Natur; die heiligmachende Gnade ist für ihn nur secundäres Princip der Heiligung seiner menschlichen Natur. b. Menschen und Engeln ist die heiligmachende Gnade geschenkt, und sie können sie durch ihre Schuld verlieren; Christo dagegen ist sie vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit nothwendig, wesentlich und unverlierbar eigen. c. Menschen und Engel besitzen die Gnade nur in einem bestimmten Maße, nach dem Maße nämlich der freien göttlichen Gnadenaustheilung und auf Grund der Gnade ihrer freien Mitwirkung; daher auch die Gnadenfülle, welche die heilige Schrift Maria, dem hl. Stepha-

nus u. A. zuschreibt, nur eine ihrer Stellung entsprechende, relative Fülle ist; in die Menschheit Christi dagegen ergießt sich aus seiner göttlichen Natur und Persönlichkeit die Gnade ohne jegliches Maß, so daß sie in ihm unermeßlich und unerschöpflich ist. Joh. 3, 34 (Non enim ad mensuram Deus dat spiritum) und Col. 1, 19 (In ipso complacuit omnem plenitudinem habitare) kann man auch hierauf anwenden. Aus dieser Unbegrenztheit der heiligmachenden Gnade und der in ihr begründeten erschaffenen Heiligkeit der Menschheit Christi als solcher folgt aber keineswegs deren Unendlichkeit — unendlich ist nur die Gottheit und die göttliche Heiligkeit Christi, während die heiligmachende Gnade als gratia creata auch in ihm, wie seine Menschheit und alle Qualitäten derselben, endlich ist. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß in Engeln und Menschen die Gnade einer Vermehrung fähig ist, nicht aber in Christus, da er vom ersten Momente der Incarnation an die ganze Fülle der Gnade besitzt. Das proficiebat gratia (Luc. 2, 52) kann also nicht von einer Vermehrung dieser Gnadenfülle an sich, sondern nur von einer fortschreitenden Offenbarung derselben verstanden werden. d. Während den Menschen und Engeln die heiligmachende Gnade zunächst nur zu ihrer eigenen Heiligung gegeben ist, besitzt Christus die Fülle der Gnade nicht nur für sich, sondern auch und ganz vorzüglich für uns. Daher unterscheidet man gratia Christi tanquam hominis singularis und gratia Christi tanquam capitis. Diese doppelte Gnade ist jedoch nicht real von einander verschieden, sondern es ist dieselbe seiner göttlichen Persönlichkeit entspringende Gnadenfülle, wodurch seine eigene Menschheit geheiligt ist und welche, auf seinen mystischen Leib, die Kirche, überströmend, diese und alle ihre Glieder heiligt. De plenitudine ejus nos omnes accepimus et gratiam pro gratia (Joh. 1, 16; vgl. Eph. 1, 3. S. Thom. 3, q. 8). In dieser Beziehung bezeichnen Väter und Theologen die Menschheit Christi als das große und allgemeine Sacrament. In verschiedener Weise und Beziehung ist nämlich Christus die Ursache unseres Heiles: er ist als Gott dessen absolute bewirkende Ursache; als Mensch ist er durch sein Verdienst dessen meritorische, auch durch sein Gebet dessen impetratorische, überhaupt dessen moralische Ursache; es ist aber auch die Menschheit Christi an sich dessen physische instrumentale Ursache, wodurch der Logos als durch das ihm persönlich eigene Werkzeug Gnaden mittheilt und Wunder wirkt. Virtus de illo exibat.

4. Wie sich die heiligmachende Gnade und die durch sie bewirkte Gerechtigkeit und Heiligkeit in uns in verschiedene Gaben und Tugenden nach den verschiedenen Seelenkräften und Gegenständen der Wirksamkeit verzweigt, so auch in der Menschheit Jesu. Demgemäß schreiben auch Schrift und Ueberlieferung Christo seiner Menschheit nach verschiedene Tugenden (S. Thom. 3, q. 7, a. 2), die Gaben des heiligen Geistes (Is. 11, 2; S. Thom. 3, q. 7, a. 5 u. 6), die Charismen (gratiae gratis datae), insbesondere die Gabe der Prophetie und der Wunder zu (S. Thom. 3, q. 7, a. 7 u. 8). Es können jedoch insbesondere die Tugenden Christo nur insoweit zugeschrieben werden, als sie mit seiner göttlichen Persönlichkeit und menschlichen Vollkommenheit verträglich sind. Von den göttlichen Tugenden kann ihm daher, als dem absolut Wissenden, der Glaube gar nicht (S. Thom. 3, q. 7, a. 3), die Hoffnung aber nur bezüglich jener Verklärung seiner Menschheit beigelegt werden, die er in statu viae noch nicht genoß; die Liebe dagegen ist ihm in vollem Maße zuzuschreiben. So sind ihm auch alle übrigen, insbesondere die Cardinaltugenden, nur mit dieser näheren Bestimmung, bezw. Beschränkung eigen; es kann ihm daher z. B. die Tugend der Buße gar nicht, die temperantia nicht bezüglich ungeordneter und sündhafter Leidenschaften, als welche nicht in ihm waren, beigelegt werden. Die bestrittene Frage, ob Christo bezüglich seiner menschlichen Acte auch gratia actualis zuzuschreiben sei, können wir mit Suarez (De incarn. disp. 18, sect. 4) probabiliter bejahen, da von der gratia actualis dasselbe, was von der gratia habitualis als dem connaturalen Princip übernatürlicher menschlicher Acte gilt; nur ist der nestorianische Gedanke absolut fernzuhalten, als ob die göttliche Person vermittels der actuellen Gnade bloß das verursachende, nicht auch als Inhaber der Natur das handelnde Princip der menschlichen Willensacte Christi wäre.

B. Wie ein doppelter Wille und eine doppelte Heiligkeit, so ist auch Christo ein doppeltes Wissen, eine doppelte Weisheit, die göttliche und die menschliche, eigen. Sein göttliches Wissen ist absolut und unendlich, reiner Act, mit Ausschluß jeglicher bloßen Potentialität und Habitualität, ist identisch mit dem göttlichen Wesen; sein menschliches Wissen ist endlich, ein Accidenz der menschlichen Natur, hat, soweit übernatürlich, die Gnade, resp. das Licht der Glorie zum Princip und läßt den realen Unterschied von Potenz, Habitus und Act zu. Ueber das absolute göttliche Wissen, das Christus seiner göttlichen Natur nach eigen ist, besteht keine Controverse; dagegen haben sich bezüglich des menschlichen Wissens, das Christo seiner Menschheit nach eigen ist, zumal in neuerer Zeit verschiedene Meinungen geltend gemacht. Eine förmliche Entscheidung der Kirche und eine absolute Evidenz der Quellen des Glaubens ist wohl nicht vorhanden; wohl aber besitzt die alte sententia communis, wie sie mit Thomas (S. Thom. 3, q. 9—12) die angesehensten Theologen der Kirche im Wesentlichen übereinstimmend vortragen, die Billigung der Kirche. Wir müssen uns in diesem schwierigen Lehrpunkt, den wir nur kurz andeuten können, vor zwei Klippen hüten. Einestheils dürfen wir die Creatürlichkeit und Endlichkeit des menschlichen Wissens Christi nicht aufheben, wie der Augustiner-Eremit Augustinus

a Roma (De sacramento unitatis Christi) that, indem er behauptete, die Seele Christi erkenne Gott so vollkommen, wie dieser sich selbst, welcher Irrthum nebst anderen desselben Theologen mit Recht und unter allgemeiner und bleibender Zustimmung vom Basler Concil (Sess. XXII) verworfen wurde. Auf der andern Seite aber müssen wir uns hüten, mit Nestorianern und Agnoëten (s. d. Art.), mit Hugo Grotius und vielen protestantischen Theologen, mit Güntherianern und manchen neueren Theologen die übernatürliche Vollkommenheit des menschlichen Wissens Christi ungebührlich herabzusetzen. Nach der sententia communis der Theologen und nach dem allgemeinen frommen Glauben war der Seele Christi nicht nur das natürlich menschliche Erkennen, sondern alle jene Vollkommenheiten eigen, welche überhaupt einem erschaffenen Geiste durch das Licht der Glorie und durch übernatürliche Gnadengaben mitgetheilt werden können. Demgemäß ist es sententia communis, daß

1. die Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an, kraft des Lichtes der Glorie, und vollkommener als alle Seligen, die Anschauung Gottes und in Gott (in arte aeterna) aller wirklichen Werke Gottes besaß; deßhalb aber keineswegs Gott vollkommen begreifen und daher auch nicht die unendliche Fülle des Möglichen erkennen konnte, weil diese ein vollkommenes Begreifen der göttlichen Allmacht und Weisheit voraussetzt. Diese Lehre von der scientia beata der Seele Christi ist nach dem Urtheile der competentesten Theologen (z. B. Petavius, De incarn. l. 11, c. 4; Suarez, De incarn. disp. 25, sect. 1) zwar nicht de fide, aber so gut begründet und von einem so allgemeinen und dauernden Consens getragen, daß man die entgegengesetzte Meinung mindestens als sententia temeraria, wenn nicht, wie Suarez und Petavius urtheilen, als errori et haeresi proxima betrachten muß. Durch die abweichende Meinung einiger neueren Theologen, zu denen auch Klee gehört, wird dieser allgemeine Consens keineswegs, wie Oswald meint, zweifelhaft gemacht; durch den Widerspruch falscher Richtungen, namentlich der Güntherianer, aber wird er nur bestärkt. Den Letzteren gegenüber erklärt das Kölner Provinzialconcil von 1860: Fuisse in anima Christi praeter scientiam acquisitam etiam scientiam infusam, imo et visionem beatorum, et quidem inde ab ortu, magno consensu docent theologi . . . Cavendum igitur est, ne quid humile vel eo indignum hac in re statuatur. Hac autem culpa sane illos non vacare judicamus, qui docent, Christum hominem sensim sensimque, atque adeo in tentatione demum perfectam sui muneris conscientiam esse adeptum. Zur Begründung ihrer Lehre von der visio beata der Seele Christi berufen sich die Theologen auf jene Stellen der heiligen Schrift, welche Christus die Fülle der Gnade und Wahrheit, das Wissen der göttlichen Geheimnisse, das Schauen des Vaters, das Sein im Himmel zuschreiben (Joh. 1, 14. 18; 3, 11—13; 8, 14. 55 2c.). Wohl werden die meisten dieser Aussprüche auch zum Beweise der Gottheit Christi angeführt und gelten im eminentesten Sinne von seinem göttlichen Wissen. Allein es sprechen sehr triftige Gründe dafür, daß sie auch von seinem menschlichen Wissen zu verstehen sind. Das gilt vor Allem von Joh. 1, 14; als der Eingeborene ist er voller Gnade und Wahrheit. Letzteres, die Fülle der Gnade und Wahrheit, kommt der menschlichen Natur als Folge der hypostatischen Union zu. Nehmen wir diese Fülle, wie wir wohl müssen, unbedingt und unbeschränkt, so schließt sie allerdings die visio beata ein: denn die Fülle der Gnade ist die Glorie, und das volle Erkennen der göttlichen Wahrheit ist das Schauen. Daher bezeichnet 1 Cor. 13, 8—12 das aus dem Glauben und selbst aus dem Lichte der Prophetie entspringende Erkennen im Vergleich mit der visio beata als das unvollkommene Erkennen eines Kindes im Vergleich zum vollkommenen Erkennen des Mannes. Als Mensch ist Christus der Zeuge Gottes, er ist aber Zeuge von dem, was er schaut. Das sind mindestens starke Indicien, daß Christus nicht nur als Gott das absolute Wissen, sondern auch als Mensch jenes Wissen von Gott besitzt, welches für die Creatur das vollkommenste ist, nämlich das aus dem Schauen entspringende. Wenn auch nicht alle für dieselbe Wahrheit angeführten Väterstellen stringent beweisen, so fehlt es doch nicht an Zeugnissen, wonach die Väter der Seele Christi bereits in statu viae das Schauen zuschrieben, z. B. August. De divers. Q. LXXXIII, q. 65. Hierher gehören auch jene Väterstellen, welche sagen, daß die Seele Christi durch die hypostatische Union glorificirt, deificirt sei. Auch die rationes der Theologen sind sehr triftig. Die hypostatische Union ist die vollkommenste aller Einigungen, inniger als die der Seligen mit Gott; scheint es da nicht wenigstens angemessen, daß aus ihr für die Seele Christi das Mindere, die visio, entspringe? Man führt hier den Ausspruch des Fulgentius an: Quam perdurum est et a sanitate fidei prorsus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam (Ep. 14 ad Ferrand. n. 26; Petav. De incarn. l. 11, c. 3). Nicht minder geziemend scheint es, daß Christus, der höchste Lehrer der Wahrheit und der Urheber der Gnade und Glorie für uns, auch seiner Menschheit nach das höchstmögliche Wissen, nämlich das Schauen und die Glorie in sich trage. Die Verklärung auf Thabor war nach der Auffassung der Väter eine vorübergehende und theilweise Offenbarung dieser im Innersten der Menschheit Christi verborgenen Glorie (vgl. S. Thom. 3, q. 45). Der Haupteinwand der Gegner ist der, daß die visio beata der Seele Christi weder mit dem status viae, noch mit dem Leiden Christi vereinbar sei. Allein einmüthig antworten die Theologen, daß dieser Widerspruch

keineswegs bestehe, indem Christus dem höchsten Theile seiner Seele nach im Stande der Glorie und als Sohn bereits Erbe, und dem übrigen Menschen nach in statu viae, daß er comprehensor et viator zugleich war (S. Thom. 3, q. 15, a. 10). Dem entspricht die allgemeine Lehre der Theologen, daß nur diejenigen Acte Christi meritorisch waren, welche er als viator setzte, nicht aber die Acte der seligen Liebe, welche ihm als comprehensor schon auf Erden eigen waren. Was aber das Leiden betrifft, so konnte Christus als Gott seiner heiligen Menschheit in seinem Leiden jeglichen Trost entziehen und konnte als Mensch auf jeglichen Trost verzichten, ohne in der höchsten Seelenkraft deßhalb die Anschauung und die damit verbundene Seligkeit zu verlieren. Dieser Doppelzustand ist zwar, wie der Gottmensch überhaupt, ein übernatürliches Geheimniß, allein kein Widerspruch; und selbst an Analogien fehlt es nicht, weder im Gebiete des natürlichen noch in dem des übernatürlichen Seelenlebens.

2. Außer der scientia beata besaß die Seele Christi nach der sententia communis die eingegossene Wissenschaft (scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas; S. Thom. 3, q. 9, a. 3). Kraft dieser eingegossenen Wissenschaft besaß Christus eine vollkommene Erkenntniß von allem, was ein Geschöpf, Engel und Mensch, durch natürliche Erkenntniß, wie auf Grund der Offenbarung und der übernatürlichen Gaben der Wissenschaft, des Verstandes, des Rathes, des prophetischen Lichtes irgend zu erkennen vermag (S. Thom. 3, q. 11, a. 1). Nur die Anschauung Gottes fällt nicht unter diese Erkenntniß. Es stützt sich diese Lehre gleichfalls auf die Stellen der heiligen Schrift, welche Christus die Fülle der Gnade und Wahrheit, der Gaben des heiligen Geistes zuschreiben, was nur von der Menschheit Christi gesagt sein kann, und welche von ihm sagen, daß alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß in ihm sind (Col. 2, 3), sowie auf jene zahlreichen Stellen der Väter, welche jede Unwissenheit in Christus auch seiner Menschheit nach läugnen. In der aus der hypostatischen Union fließenden Gnadenfülle, sowie in der Stellung Christi seiner Menschheit nach als des Hauptes der Menschen und der Engel und des höchsten Lehrers, liegt der einleuchtende Congruenzgrund auch dieser eingegossenen Weisheit. Wenn die Engel vermöge der von dem Schöpfer ihrer Natur mitgetheilten species inditae eine so vollkommene natürliche Erkenntniß besitzen, wenn Adam durch das donum scientiae, und wenn Apostel und Heilige eine durch Gnadengabe eingegossene Weisheit besaßen, mußte nicht die Menschheit Christi solcher Weisheit in eminenterem Maße theilhaftig sein? Der menschlichen Natur entsprechend war diese eingegossene Wissenschaft Christus als habitus eigen, den er je nach seinem freien Willen actualisiren konnte (vgl. S. Thom. 3, q. 11, a. 5 et 6). Endlich war Christo

3. die dem Menschen natürliche Erkenntnißweise durch sinnliche Wahrnehmung und natürliche Verstandesthätigkeit (scientia experimentalis, acquisita) eigen, wie dieses die Wahrheit der menschlichen Natur in Christus forderte, die heilige Schrift bezeugt (z. B. Hebr. 5, 8) und unbestritten ist. Daher war in Christus auch seiner Menschheit nach, wie seine Reden beweisen, ein in Begriff, Urtheil und Schluß sich fortbewegendes discursives Denken möglich, und zwar nicht nur auf Grund der scientia experimentalis, sondern auch auf Grund seiner scientia indita (vgl. S. Thom. 3, q. 9, a. 4 et q. 12). Vermöge dieser natürlichen Erkenntnißthätigkeit konnte Christus seiner Menschheit nach neue Erkenntnisse erwerben und somit in der Erkenntniß fortschreiten, indem er von solchem, was er scientia beata und scientia indita wußte, auch dieses natürliche Wissen erwarb. Insofern konnte auch Christus von Andern etwas lernen; es sind aber Väter und Theologen darin einig, und dasselbe bezeugt die heilige Geschichte, daß Christus, wie es sich für den Lehrer Aller geziemte, weder von Menschen noch von Engeln einen Unterricht empfing. Daß diese dreifache Erkenntnißweise in derselben menschlichen Seele verträglich ist, ist einleuchtend; insbesondere schließt die visio beata wohl den Glauben, keineswegs aber das natürliche und eingegossene Wissen aus. Gegen die Vollkommenheit des Wissens Christi wird besonders Christi Wort, daß der Menschensohn den Tag des Gerichtes nicht wisse (Marc. 13, 32. Matth. 24, 36) und das proficiebat sapientia (Luc. 2, 52) eingewendet. Aber Väter und Theologen sind darin einig, daß diese Stellen nicht in einer Weise ausgelegt werden dürfen, durch welche die stete Vollkommenheit der menschlichen Weisheit, geschweige das göttliche Wissen Christi geläugnet wird. Den Arianern gegenüber, welche diese Stellen für die Unwissenheit und somit Creatürlichkeit des Logos selbst geltend machten, begnügte man sich, darauf hinzuweisen, daß diese Stellen von dem menschlichen Wissen Christi reden; ebenso machten die Väter diese Stellen geltend, um den Apollinaristen gegenüber zu zeigen, daß Christus nicht nur einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele habe. Deßhalb aber gab man nicht eine Unwissenheit der menschlichen Seele Christi unbedingt zu. Je mehr aber in Folge der christologischen Kämpfe unser Lehrpunkt entwickelt wurde, um so mehr sprach sich die einmüthige Lehre der Väter dahin aus, daß auch bezüglich des menschlichen Wissens Christi eine Unwissenheit und ein Fortschritt nur in einer gewissen Beziehung, nicht aber schlechthin behauptet werden dürfe; nur bezüglich der Art und Weise, jene Stellen auszulegen, bestehen verschiedene Meinungen. Die einfachste Auslegung von Marc. 13, 32 gibt Apg. 1, 7 (non vestrum est nosse). Die göttlichen Rathschlüsse werden in der Schrift dem Vater appropriirt (vgl. Matth. 20, 23); daher wird dasjenige, was den Menschen nicht geoffenbart werden soll, als

Geheimniß des Vaters bezeichnet. Was aber den Fortschritt des Wissens betrifft (und dasselbe gilt vom Willen und allen anderen Seelenthätigkeiten), so bezieht sich derselbe, nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen, auf die natürliche menschliche Erkenntnißthätigkeit Christi (S. Thom. 3, q. 12, a. 2). Man kann noch hinzufügen, daß Christus auch sein eingegossenes habituelles Wissen in entsprechender fortschreitender Weise actualisirt habe. Daß die im Bisherigen angedeutete theologische Lehre über das menschliche Wissen Christi sehr geeignet ist, das Geheimniß des Gottmenschen unserem Verständnisse näher zu bringen, leuchtet von selbst ein; sie entspricht aber auch vollkommen dem historischen Bilde, das die Evangelien von Christus uns geben, wenn man sie unbefangen und nicht im Geiste des Rationalismus liest.

C. Daß Christus seiner Menschheit nach nicht nur factisch frei von jeder Sünde, sondern vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit und substanziellen Heiligkeit absolut sündelos, zugleich aber wahrhaft frei war und sein Werk mit voller Wahlfreiheit vollbracht hat, ist beides de fide. 1. Die Sündelosigkeit Christi spricht die heilige Schrift überall aus, wo sie ihn als den Heiligen, den Gerechten, den Allerheiligsten bezeichnet und von ihm sagt, daß keine Sünde in ihm (1 Petr. 2, 22. Js. 53, 9. 1 Joh. 3, 5), daß die Sünde ihm schlechthin fremd ist (2 Cor. 5, 21), daher Niemand ihn der Sünde beschuldigen kann (Joh. 8, 46); daß der Fürst der Welt keinen Theil an ihm hat (Joh. 14, 30); daß er zwar, wie wir, in Allem versucht wurde, aber ohne Sünde (Hebr. 4, 15), und daß der Welterlöser sein mußte Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus (Hebr. 7, 26), welche Aussprüche sämmtlich von Christus seiner Menschheit nach gesagt sind. Die absolute, jede Möglichkeit der Sünde und sündhafter Versuchung ausschließende Sündelosigkeit Christi, das non posse peccare lehren alle Väter in der prägnantesten Weise. Dasselbe ist wiederholt von der Kirche erklärt, insbesondere durch das Ephesinum (Anath. 10 Cyr. A.: Si quis Christum pro seipso quoque et non potius quo nobis solis sacrificium obtulisse dixerit; neque enim ablatione egebat, qui peccatum non novit, a. s.); durch das Constantinopolitanum II, welches die Lehre des Theodor von Mopsuestia verwirft, daß Christus einen Kampf innerlicher Versuchungen und böser Begierden durchgemacht habe; ferner durch das Glaubensbekenntniß des Tolet. XI., das Decret. Eug. IV., resp. des Florent. pro Jacob. Die Güntherianische Behauptung, daß in Christus nicht nur Versuchungen wirklich, sondern auch ein Sündenfall möglich gewesen sei, hat das Colon. a. 1860, Tit. 1, c. 19, verworfen. Abgesehen von den absonderlichen Meinungen des Marsilius und Durandus, besteht unter allen Theologen über die absolute Sündelosigkeit Christi eine vollkommene Uebereinstimmung; nur darin war zwischen Scotisten und Thomisten eine Meinungsverschiedenheit, daß erstere die absolute Sündelosigkeit Christi aus der visio beata, letztere einfach und schlechthin aus seiner göttlichen Persönlichkeit begründen, welch' letzterer Meinung sich längst der Consens der Theologen angeschlossen hat, und welche mithin festzuhalten ist. Quum enim, sagt das Colon. l. c., quae per naturam fiunt, tribuenda sint personae, si Christus peccare omnino potuisset, dicere liceret: Deus potest peccare, quod sane blasphemum est. Gerade dadurch, daß die Sündelosigkeit Christi in seiner göttlichen Persönlichkeit oder, was dasselbe ist, in der hypostatischen Union ihren Grund hat, ist sie nicht eine bloß moralische Unmöglichkeit, wie die Sündelosigkeit der Seligen und wie die der schon auf Erden in gratia confirmati, insbesondere die der heiligen Mutter Gottes, sondern eine physische Unmöglichkeit der Sünde. Glaubenswidrig und widervernünftig ist auch die Meinung von einer möglichen Auflösung der hypostatischen Union durch die Sünde der Menschheit Christi. Durch die göttliche Persönlichkeit und absolute Sündelosigkeit Christi ist aber auch bezüglich der Versuchungen Christi jeder Schatten sündhafter Begierlichkeit, jede Schwäche und jedes Schwanken ausgeschlossen. Das Gebet am Oelberg und der Ruf am Kreuz quare dereliquisti me? darf also nimmermehr, wie z. B. Calvin meinte, als Ausdruck von Ungeduld, Kleinmuth oder gar von Zweifel und Verzweiflung aufgefaßt werden, sondern nur als Offenbarung des reinsten und heiligsten Leidens.

2. Nicht minder als die absolute Sündelosigkeit ist die volle Wahlfreiheit des menschlichen Willens Christi katholisches Dogma, declarirt gegenüber den Monotheleten; denn die Wahlfreiheit, die Freiheit von innerer Nöthigung, das liberum arbitrium (nicht bezüglich des nothwendig gewollten letzten Zieles, sondern bezüglich der der freien Wahl anheimgestellten Mittel zum Ziele) gehört zum Wesen des vernünftigen und somit des menschlichen Willens (vgl. S. Thom. 3, q. 18, a. 4). Diese Willensfreiheit Christi ist aber auch klar in Schrift und Ueberlieferung enthalten. Alles, was Christus zu unserem Heile vollbracht, hat er freiwillig gethan, gelitten, geopfert (vgl. Js. 53, 7. Joh. 10, 17 f. Matth. 26, 53). Diese Freiheit ist die wesentliche Voraussetzung seines Gehorsams (Phil. 2, 8) und seines Verdienstes: denn ohne Freiheit von innerer Nöthigung ist kein Verdienst möglich (vgl. Prop. damn. 3. Jansenii).

3. Wenn man die Unmöglichkeit der Sünde und die Freiheit der Wahl in Christus für unverträglich erklärt, so beruht dieses auf einer argen Verkennung des Wesens der Freiheit überhaupt und der creatürlichen Freiheit insbesondere. Die Möglichkeit des Sündigens, d. h. die Möglichkeit, durch Mißbrauch der natürlichen Wahlfreiheit der Knechtschaft der Sünde und der Hölle zu verfallen, gehört nicht zum Wesen der Wahlfreiheit, zu deren Constituirung vollständig ge-

nügt, daß die Wahl zwischen verschiedenen guten Termini freisteht. Wohl liegt das Sündigenkönnen in der Natur der creatürlichen und somit der menschlichen Freiheit; allein nicht die Freiheit, sondern die dem Geschöpfe wegen seiner Endlichkeit und Contingenz natürliche Defectibilität ist der Grund dieser Möglichkeit. Diese Defectibilität des menschlichen Willens ist in Christus durch die hypostatische Union aufgehoben. Dadurch, daß die hypostatische Union den menschlichen Willen von seiner Defectibilität befreit, hebt sie aber keineswegs seine Freiheit auf, macht vielmehr diese Freiheit vollkommen. Aut ideo in illo (sc. in homine Christo Jesu) non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat? (August. De praedest. SS. c. 15, n. 30.)

4. Nun hat man eingewendet: entweder müsse man bezüglich der welterlösenden Acte Christi, insbesondere bezüglich seines Opfertodes, die Freiheit oder die absolute Sündelosigkeit Christi läugnen. Denn wenn Christus seinen Opfertod frei vollbrachte, so mußte er die Möglichkeit haben, ihn auch nicht zu vollbringen; das schließe aber die Möglichkeit der Sünde ein, weil solches eine Uebertretung des göttlichen Willens, des Gebotes des Vaters (hoc mandatum accepi a Patre meo, Joan. 10, 18) gewesen wäre. Wolle man dagegen wegen der substantiellen Heiligkeit Christi die Möglichkeit dieser Sünde läugnen, so hebe man die Freiheit des Werkes Christi auf. Allein dieser Einwand ist aus mehr als einem Grunde unstichhaltig, schon deßhalb, weil der Wille, der Auftrag des Vaters dem menschlichen Willen Christi nach den Worten der Schrift selbst (potestatem habeo, Joan. 10, 18) und nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen keineswegs als ein unter Sünde verpflichtendes Gebot gegenüber stand, vielmehr als ein ihm vom Vater zur Annahme vorgelegter Rathschluß, dem Christus aus freier Wahl zustimmte, entsprechend jener Gesinnung, die er in den Worten aussprach: quia ego, quae placita sunt ei, facio semper (Joan. 8, 29). Dieses ist auch in der Natur der Sache begründet. Da Christo auch seiner Menschheit nach Ehre und Herrlichkeit gebührte, konnte der Vater ihn nicht zu Schmach und Tod verpflichten als nur mit seiner freien Einwilligung; ja es ist die vollkommene Freiheit Christi von einer jeden seinem freien Willen vorangehenden Verpflichtung Grundbedingung seiner stellvertretenden Genugthuung (s. d. Art. Erlösung). Es bedurfte aber auch keines solchen Gebotes, da die freie Uebereinstimmung des Willens Christi mit dem Willen des Vaters vermöge der Heiligkeit und göttlichen Persönlichkeit Christi von vornherein gewiß war. Auch ist keineswegs, wie man behauptet hat, ein unter Sünde verpflichtendes Gebot Voraussetzung des Gehorsams, im Gegentheil ist der Gehorsam um so vollkommener, je weniger der Wunsch dessen, dem man gehorcht, den Charakter eines strengen Gebotes hat (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 104, a. 2).

Dieß wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß der menschliche Wille Christi dem göttlichen Willen zwar als ein anderer Wille, aber nicht als der Wille eines Anderen, und insofern nicht als ein fremder Wille gegenübersteht. Göttlicher und menschlicher Wille sind ja in Christus nicht nur durch die Einheit der Gesinnung, sondern durch die Einheit der Person verbunden. Daß aber dem Logos gegenüber von einem eigentlichen Gebote des Vaters nicht die Rede sein kann, versteht sich von selbst; vielmehr ist des Vaters und des Sohnes Wille identisch, derselbe absolut freie Wille des göttlichen Wohlwollens, der göttlichen Erbarmung. Was aber der Sohn als Gott mit dem Vater und heiligen Geist ewiglich mit unendlicher Freiheit wollte, das wollte er auch in der Zeit als Mensch mit seinem freien und liebreichen menschlichen Willen: denn wir dürfen nimmer vergessen, daß, wie Jesu ganze menschliche Natur und ihre Acte, so auch sein Wille und sein Wollen dem Logos persönlich eigen sind. Das Geheimniß liegt daher darin, wie der Logos seinen menschlichen Willen besitzt und gebraucht, ohne dadurch irgendwie dessen Freiheit aufzuheben. Man hat dieses Geheimniß dadurch begreiflich zu machen gesucht, daß man sagte, „der Logos habe sich mit einer solchen menschlichen Seele verbunden, von welcher er voraussah, daß sie unter den bestimmten Gnadenverhältnissen auch ohne Vereinigung mit der göttlichen Natur alles Böse mit Freiheit meiden und alles aufgetragene Gute vollbringen würde". Allein diese Vorstellung ist, wie sich von selbst ergibt, höchst unvollkommen, ja äußerst bedenklich, schon aus dem Grunde, weil die menschliche Natur Christi außerhalb der hypostatischen Union gar nicht zu denken, und sein menschlicher Wille nicht außer der hypostatischen Union, sondern in der hypostatischen Union frei ist. Wenn wir nun auch nicht vollkommen begreifen können, wie solches geschieht, so können wir doch das vollkommen einsehen, daß der Logos, indem er die Menschheit Jesu in seine göttliche Persönlichkeit erhob, ihre von ihm selbst erschaffene Freiheit nicht vernichtete, sondern stärkte und heiligte, indem er ihr mit seiner göttlichen Persönlichkeit auch eine so vollkommene Theilnahme an seiner Erkenntniß, Heiligkeit und Liebe schenkte, daß sie ebenso unfehlbar als frei allezeit alles, was dem Vater wohlgefiel, wollte und vollbrachte.

In dem bisher betrachteten Dogma von der Person Christi als des Verbum incarnatum sind die Principien des gesammten Werkes Christi enthalten. Weil in ihm die göttliche und menschliche Natur in der Person des Wortes verbunden sind, ist Christus seinem Wesen nach wahrhaft der Mittler zwischen Gott und der Menschheit und jeglicher Creatur, sowie das Haupt der Kirche und der gesammten übernatürlichen Welt. Dadurch ist er in der vollkommensten Weise geeignet, höchster Lehrer und König, Gesetzgeber, Vorbild und Richter, vor Allem aber Hoher-

priester und durch seine stellvertretende, unendlich werthvolle Genugthuung und die von ihm uns verdiente Gnade und Glorie Erlöser, Vollender und Seligmacher der Menschheit zu sein, wie dieses in den betreffenden Artikeln von den Aemtern Christi und noch besonders in dem Artikel Erlösung gezeigt wird. Das Dogma von der Person und den Aemtern Christi ist auch der einzig richtige Schlüssel zum Verständnisse des Lebens Christi, wie es uns in den Evangelien geschildert ist. — In der patristischen Zeit haben die Kämpfe gegen Arianer und Apollinaristen den Vätern, insbesondere Athanasius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius d. Gr., Epiphanius u. s. w., Anlaß zur wissenschaftlichen Entwicklung der Christologie gegeben; noch tiefer und allseitiger wurde dieselbe entwickelt in den Kämpfen gegen Nestorianer und Monophysiten (Cyrill von Alexandrien, Proclus, Leontius Byzantinus, Anastasius Sinaita, Eulogius von Alex., Petrus Chrysologus, Fulgentius von Ruspe), Monotheleten (Sophronius, Maximus, Johannes von Damascus) und Adoptianer (Paulinus von Aquileja, Etherius, Alcuin, Agobard). Unter den Scholastikern ragen auch in der Christologie hervor Thomas (Summa theol. 3, q. 1—59; Summa contra Gent. l. 4, c. 27—55; In III Sentent. De veritate q. 20. 29; Compend. Theol. q. 199—242; Opusc. 2 etc.) und Bonaventura (Brevil. l. 4; In III Sent.) und deren Commentatoren. Von den Theologen der Gesellschaft Jesu sind hervorzuheben: Bellarmin (De Christo Capite totius ecclesiae, Controvers., Col. 1619, I), Suarez (De incarn., Opp. XIV et XV), Lugo (De incarn., Opp. III). Von den positiven Theologen sind zu rühmen: Petavius (De incarn., Theol. dogmat. IV, Pars 1 et 2) und Thomassin (De incarn., Dogm. theol. III et IV); beide enthalten ein überaus reiches patristisches Material. Unter den neueren Theologen sind zu nennen: Franzelin (De verbo incarnat., Romae 1874), Kleutgen (Theologie der Vorzeit III, Münster 1873), Schäzler (Das Dogma von der Menschwerdung, Freiburg 1870), Scheeben (Dogmatik II. III, Freiburg 1878. 1882), Jungmann (De verbo incarnato, Ratisb. 1872), Oswald (Die Erlösung, 2 Bde., Paderborn 1878), Hurter (Theologia dogmatica, Oenipont. 1877, II, tract. 7), Stentrup (Praelectiones dogmaticae de verbo incarnato, 2 voll., Oenip. 1882). Von Monographien seien erwähnt: G. Lieber, Das Wachsthum Jesu in der Weisheit, Mainz 1850; Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi, Würzburg 1873; Rappenhöner, Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi, Düsseldorf 1878; Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi, München 1883. Ueber das Dogmengeschichtliche siehe die Dogmengeschichten von Schwane, 3 Bde., Münster und Freiburg 1862 bis 1882, und Zobl, Innsbruck 1865. [Heinrich.]

Christusbilder, Darstellungen des menschgewordenen Gottessohnes. Wie bezüglich der Bilder überhaupt die neueren Forschungen das Märchen von dem Kunsthasse der ersten Christen widerlegt haben (s. d. Art. Bilder in der Kirche), so insbesondere auch bezüglich der Christusbilder. Während vor noch nicht langer Zeit die Ansicht vorherrschte, die älteste Kirche habe keine Bilder Christi gehabt, und erst mit Constantin sei eine Aenderung eingetreten, ist jetzt eine ganze Reihe solcher aus den drei ersten Jahrhunderten bekannt. Freilich beginnt mit Constantin eine neue Periode auch bezüglich der Darstellungen Christi. Hatte bis dahin die christliche Kunst einen mehr symbolischen Charakter gehabt, so erhielt sie nun einen mehr historischen und individualisirten Ausdruck. Der Uebergang aus der einen Periode in die andere ist nicht ein plötzlicher, sondern vollzieht sich allmälig; namentlich auf den Sarkophagen gehören auch im vierten und fünften Jahrhundert die Darstellungen vielfach noch nach Form und Inhalt der symbolischen Kunstrichtung an. I. Der altchristliche Bilderkreis dieser Richtung, welcher gegen Ende des dritten Jahrhunderts seine bestimmte traditionelle Gestalt angenommen, ist sehr reich, und in demselben erscheint Christus gemäß den noch vorhandenen Denkmalen in Scenen nicht nur des Neuen, sondern auch des Alten Testamentes. Für das vollständige Verzeichniß der bezüglichen Darstellungen kann auf Kraus, Real-Encykl. II, 7—12 verwiesen werden. Hier beschränken wir uns auf diejenigen, welche aus der Zeit vor Constantin erhalten sind. Es sind: 1. Christus als Kind auf dem Schooße seiner Mutter: a. aus der apostolischen Zeit oder doch spätestens aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh., in einem 1851 im Coemeterium S. Priscillae entdeckten Gemälde (de Rossi, Immag. scelte, tav. I; Lehnert, Die Marienverehrung, Taf. I, 1); b. auf Gemälden des Coem. S. Domitillae (de Rossi l. c. p. 8; Lehnert Taf. I, 2); c. in der „griechischen Kapelle" des Coem. S. Priscillae (de Rossi l. c. 10; Lehnert 291 n. 5); d. bei der Anbetung der heiligen drei Könige im Coem. S. Domitillae (de Rossi tav. II; Lehnert Taf. II; e. bei der nämlichen Scene 5 im Coem. SS. Petri et Marcellini (de Rossi tav. V; Lehnert Taf. II, 7), 6 im Coem. S. Domitillae (de Rossi, Rom. sott. III, tav. X, 2; Lehnert Taf. II, 8); f. nochmals im Coem. SS. Petri et Marcellini (Lehnert Taf. II); g. im Coem. S. Soteris (Lehnert Taf. II, 11); h. im Coem. SS. Thrasonis et Saturnini (ebd.). Diese Gemälde Nr. b—h sind aus dem dritten Jahrhundert, oder vielleicht auch aus dem Anfang des vierten. 2. Die Taufe Christi im Jordan aus dem Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts im Coem. S. Callisti (de Rossi, Rom. sott. I, tav. XIV). 3. Christus den Gichtbrüchigen heilend, in den Sacramentskapellen des Coem. S. Callisti, und ebendaselbst Christus den Lazarus erweckend, beide aus dem Ende des zweiten oder dem Anfange des dritten Jahrhunderts (de Rossi, R. S. II, tav. XIV; Kraus, R. S., 2. Aufl. 312. 320). 4. Christus zwischen den Aposteln und die Auferweckung des

Lazarus, auf einer Elfenbeinpyxis im Berliner Museum, spätestens aus dem dritten Jahrhundert (Schnaase, Gesch. der bild. Künste III, Fig. 21; Kraus, Die christliche Kunst in ihren Anfängen 122, Fig. 30). 5. Die Dornenkrönung, auf einem Gemälde von durchaus classischem Stile aus dem zweiten Jahrhundert im Coem. Praetextati (Perret, Les catacombes de Rome I, pl. LXXX—LXXXII), bis jetzt das einzige Monument so früher Zeit, auf welchem eine Scene der Passion so offen dargestellt erscheint, während an dieselbe selbst auf den doch späteren Sarkophagen meist nur durch die Gegenüberstellung des Opfers Abrahams erinnert, statt der Dornenkrone ein Blumenkranz dem Herrn aufgesetzt, oder ihm bei der Kreuztragung Simon von Cyrene oder ein Christ substituirt wird.

Wir übergehen die Darstellungen auf den Goldgläsern, von denen eine Anzahl noch dem dritten Jahrhundert angehört: die angeführten Denkmale werden mehr als genügen zur Widerlegung der Meinung, die älteste Kirche habe keine Christusbilder gehabt. In denselben erscheint Christus regelmäßig bartlos und in jugendlicher Gestalt, ein Ausdruck für die nie alternde Jugend des ewigen Sohnes Gottes, für seine Gottheit und für seine ohne Ende fortdauernde Herrschaft. Das Antlitz des Erlösers trägt in diesen Werken den antiken Schnitt, große, schöngeformte Augen, gerade Nase, volle Lippen, schöne Wölbung des Hauptes. Auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten erscheint in den Kunstwerken, welche noch der ersten christlichen Kunstrichtung vorwiegend symbolischen Charakters angehören, besonders zu Rom, dieselbe Darstellungsweise. Wo auf den Sarkophagen der Erlöser in verschiedenen Zeiten seines Lebens erscheint, ist die Gestalt regelmäßig die eines bartlosen Jünglings; so auf dem Sarkophag des Junius Bassus (gest. 359), wo man ihn im Himmel thronend, bei der Gefangennehmung und beim Einzug in Jerusalem erblickt. Die Kunst begegnete sich hier mit der Auffassung der Gläubigen: in der Visio Saturi (Passio S. Perpet. et Felic. c. 12; bei Ruinart, Act. sinc. Mart. 92) erscheint Christus vultu juvenili, bei Pontius (Pass. S. Cypriani c. 12; Ruinart 211) und in den Acta S. Petri Vercell. c. 3 als iuvenis (Kraus, Realencykl. II, 27). Jugendlich erscheint Christus auch meist, wo er symbolisch unter der Gestalt des guten Hirten oder des Orpheus dargestellt wird. Jedoch erblickt man ihn sowohl in den Bildern des guten Hirten, als auf den Sarkophagen des vierten und fünften Jahrhunderts zuweilen bereits in kräftigem Mannesalter mit Bart und gelocktem, bald kurzem, bald herabwallendem Haupthaar, auf letzteren, wie auch in den Gemälden, am häufigsten, wo er lehrend oder thronend erscheint, während für die Scenen der Wunder bis tief in's Mittelalter der jugendliche Typus sich erhält. Der Gesichtsausdruck des Erlösers ist in dieser Periode der symbolischen Richtung der christlichen Kunst lieblich und freundlich: je schwerer die Zeit der Verfolgungen auf den Christen lastete, desto mehr hob die Kirche auch in ihrer Kunst das Tröstliche in den christlichen Wahrheiten hervor und ließ den göttlichen Heiland als den erscheinen, der das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht, dessen Joch süß und dessen Bürde leicht ist. Wie Bayet (Recherches pour servir à l'hist. de la peint. et de la sculpt. chrét. en Orient) nachweist, gilt dasselbe auch vom Orient.

Ein Christusbild, von dem Eusebius berichtet, bedarf einer besonderen Erwähnung, obgleich es schon im vierten Jahrhundert zerstört wurde. Er erzählt (H. E. 7, 18), die von Christus geheilte blutflüssige Frau habe vor ihrem Hause zu Cäsarea Philippi aus Dankbarkeit ein Denkmal errichtet: auf hohem Sockel stand eine Gruppe aus Erz, Christus mit weitem Pallium bekleidet, vor ihm auf den Knieen eine Frau, welche hilfesuchend die Hände nach ihm ausstreckte. Eusebius sah dieses Denkmal selbst. Nach dem von A. Mai herausgegebenen Commentar des Eusebius zum Lucasevangelium und nach Asterius (gest. 410) hätte Maximinus Daza 305 dieses Denkmal wegnehmen lassen (Photii Bibl. Cod. 271), nach Sozomenus (H. E. 5, 21) aber Julian es entfernen und sein eigenes Bild an die Stelle setzen lassen, worauf die Christen die Fragmente der früheren Gruppe (nach Philostorgius, H. E. 7, 3 den Kopf Christi) in der Kirche hinterlegt hätten. Nicephorus (Antirrhetica n. 41, ed. Pitra, Spicileg. Solesm. I, 332) theilt eine Stelle des Macar. Magnes mit, worin dieser Schriftsteller des dritten Jahrhunderts die Errichtung der Gruppe durch die blutflüssige Frau, welche er Berenice nennt, berichtet. Die Vertreter der Meinung, es habe vor Constantin keine Bilder Christi gegeben, konnten natürlich die Existenz der Gruppe von Paneas nicht läugnen, läugneten aber deren christlichen Charakter und deuteten sie als ein Ehrendenkmal eines Kaisers, etwa Hadrians, oder, wegen der von Eusebius erwähnten, am Fuße wachsenden heilbringenden Pflanze als ein Bild Aeskulaps, welches die Christen später irrthümlich auf Christus bezogen hätten. Allein diese Hypothese, aufgestellt zu einer Zeit, da die Gruppe schon 15 Jahrhunderte zerstört war, kann gegen die Aussagen von Augenzeugen nicht in's Gewicht fallen. Die Kaiser Maximinus und Julian, welche die Gruppe zerstörten, hätten eine Kaiser- oder Aeskulapstatue doch auch wohl zu unterscheiden gewußt, und die unter der Nachwirkung jüdischer Anschauungen stehenden Christen in Palästina und Syrien hätten sicher nicht ohne bestimmte Ueberlieferung ein heidnisches Bild auf Christus bezogen. (Die Literatur über diese Frage siehe bei Kraus, a. a. O. II, 21, der noch beizufügen ist: Hefele, Beiträge z. Kirchengesch. II, 257; Stark, Ueber die Epochen der griech. Religionsgeschichte, in den Verhandl. der deutschen Philol. 1862, XX, 72; Holtzmann in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1871, 199.)

II. Wenn auch nach dem Gesagten mit Constantin die Christusbilder nicht erst entstanden, so zeigte sich doch der Friede der Kirche bezüglich derselben in doppelter Weise von Einfluß: 1. Die Gestalt und die Züge Christi wurden individualisirt; 2. der Cyclus der aus seinem Leben dargestellten Ereignisse ward erweitert, und diese selbst nicht mehr wegen der in ihnen ausgeprägten Wahrheiten in symbolischer Tendenz, sondern als historische Ereignisse aufgefaßt. Die Kunst folgte der Umwandlung, welche in den Geschicken der Kirche vor sich gegangen war. Es galt jetzt nicht mehr, die engen, dunkeln Räume der Katakomben, sondern prachtvolle Basiliken zu schmücken. Wie in den Gewändern der dargestellten Personen statt der früheren Einfachheit prachtvolle Stoffe, Edelsteine u. s. w. erschienen, so traten auch in den Personen selbst, ganz entsprechend dem Orte, wo, und der Weise, wie sie in den weiten Räumen wirken sollten, an die Stelle unbestimmter und allgemeiner Züge bestimmte und individuelle. Auch der Stil selbst wechselt: das Natürliche und Lebendige der ersten Periode wird durch einen weniger lebendigen und mehr conventionellen Stil ersetzt, der aber die Größe nicht ausschließt, sie vielmehr in höherem Grade zum Ausdruck bringt. Diese neue Richtung der christlichen Kunst übte ihren Einfluß naturgemäß auch bezüglich ihrer höchsten Aufgabe, der Darstellung des menschgewordenen Sohnes Gottes. Wie man ihn jetzt mit den Zügen darzustellen suchte, von denen man dachte, daß er sie getragen, so ging man auch bei den Scenen aus seinem Leben auf historische Treue aus und begnügte sich nicht, wie früher, mit den Umständen, welche zum Ausdruck der darin liegenden symbolischen Idee hinreichten. Die Erweiterung des Cyclus bezog sich besonders auf die Passionsscenen: die gegen deren Darstellung früher obwaltenden Bedenken fielen jetzt fort, und zudem war schon durch den majestätischen Charakter der ganzen Kunstrichtung diesen Scenen der Eindruck des Erniedrigenden genommen. Wie die christlichen Conceptionen überhaupt ihre Gestaltung, so erhielt auch die Gestalt des Erlösers in dieser Periode ihre individuelle Physiognomie, in der seine göttliche Macht und Majestät zum Ausdruck kommt. Diese Entwicklung der christlichen Kunst fand ihren Abschluß mit der Zeit Justinians, mit welcher die symbolische Darstellung namentlich in der Kunst des Orients ganz in den Hintergrund tritt. Die ältesten Beispiele oder Anfänge dieser typisch gewordenen Darstellung der Züge Christi sind ein in Elfenbein geschnitztes Bildniß aus den Katakomben, jetzt im Vatican, und wenn die Abbildung bei Bosio genau ist, ein Gemälde im Coem. S. Domitillae, gewöhnlich der callistinische Christuskopf genannt, ferner fünf Sarkophage im lateranischen Museum (Bottari, Sculture e pitture sagre tav. XXI—XXV), welche nach Emeric David (Disc. hist. 64—92) der Zeit Julians angehören. In Rom dauerte es länger als im Orient, bis dieser neue Typus vollständig durchdrang, während er in Ravenna, wo die ganze Kunst der byzantinischen Richtung angehörte, sowohl in den Mosaiken als in den Sarkophagen der herrschende ist. Beim Verfall der byzantinischen Kunst erhielt dieser Typus vielfach etwas Greisenhaftes, Lebloses und Oedes; aber es scheint uns zu weit gegangen, dieses dem byzantinischen Typus als solchem zuzuschreiben und letzteren als einen dritten von demjenigen zu unterscheiden, welcher sich in den erwähnten römischen Denkmalen, sowie in Gemälden der Coem. S. Gaudiosi zu Neapel, S. Generosae und S. Pontiani findet und Christus voll Hoheit und Manneskraft, in vollem Alter und bärtig mit freundlicherem Ausdruck darstellt; denn dieser Typus findet sich auch in Mosaiken, welche unzweifelhaft der byzantinischen Kunstrichtung angehören. (Für die nähere Ausführung s. Kraus, Realencykl. II, 7—29, sowie 24—27 das vollständige Verzeichniß der noch vorhandenen Christusbilder aus den ersten acht Jahrhunderten, und S. 12 ff. eine Uebersicht über die Scenen, in welchen Christus in Denkmalen des historischen Cyclus der ersten Jahrhunderte dargestellt wurde.)

III. Wenn auch in dieser zweiten Periode die Züge Christi individualisirt erscheinen, so ist doch nicht anzunehmen, daß denselben ein authentisches Porträt des Erlösers zu Grunde gelegen habe. 1. Die altchristlichen Schriftsteller geben keinerlei Nachrichten über das körperliche Aussehen des Erlösers. In der vorconstantinischen Zeit herrschte die Ansicht, Christus sei in unscheinbarer Knechtsgestalt erschienen (Justin. Dial. c. Tryphon., ed. Moran. c. 85, p. 181; Clem. Alexandr. Strom. 2, 5; 3, 17; Paedag. 3, 1; Orig. C. Cels. 6, 75; Tertull. Adv. Jud. c. 14), während nach dem Siege der Kirche seine Vorstellung als des speciosus forma prae filiis hominum (Ps. 44, 3) geltend wurde (Hier. Opp. II, 684, ed. Ben.; Chrysost. Opp. ed. Montf. V, 162). Wie diese wesentlich verschiedene Auffassung beweist, daß keine bestimmte Tradition über die Gestalt Christi sich erhalten hatte, so bezeugt dieß der hl. Augustin (De trinit. 8, 4) mit ausdrücklichen Worten. Lampridius berichtet (Vita Alex. Sever. c. 29), daß Kaiser Alexander Severus (222—235) in seinem Lararium Bilder, wie des Apollonius, Abraham und Orpheus, so auch Christi gehabt habe, sagt aber von einer Porträtähnlichkeit nichts. Irenäus (Haeres. 1, 25) erwähnt, die Karpokratianer hätten Bilder Christi gehabt und bekränzt und hätten sie mit denen des Pythagoras, Aristoteles, Plato u. s. w. auf heidnische Weise verehrt, dicentes formam Christi factam a Pilato illo in tempore, quo fecit Jesus cum hominibus (vgl. Epiphan. Haeres. 27, § 6; August. De haer. c. 7), allein die Ausdrucksweise schließt jede Vermuthung aus, als ob die Katholiken an die Existenz eines solchen, im Auftrage des Pilatus angefertigten Porträts geglaubt hätten. Das Schreiben des Eusebius an Constantia, die Schwester Constantins d. Gr.,

(erhalten in den Act. Conc. Nic. II, Harduin IV, 406), welches man früher wohl als Beweis anführte, bis zu jener Zeit habe es überhaupt noch keine Christusbilder gegeben, ist auch von dem Mangel eines wirklichen Porträts zu verstehen.

2. Nachrichten über die Gestalt des Herrn finden wir erst bei Schriftstellern des Mittelalters, zuerst im 8. Jahrhundert bei Joh. Damasc. (Opp. I, 631, ed. Le Quien), dann im Malerbuch vom Berge Athos (§ 446), welches seinem wesentlichen Inhalte nach aus dem 11. Jahrhundert stammen dürfte; ferner aus dem 14. Jahrhundert die Schilderung des Herrn bei Nicephorus Callisti (die Texte s. bei Kraus a. a. O. II, 15 f.); endlich in dem angeblichen Brief des Lentulus an den Senat, welcher den ältesten Ausgaben der Werke des hl. Anselmus beigedruckt ist. Dieselbe scheint einer griechischen Quelle zu entstammen, ist aber allgemein als unächt anerkannt; über die Zeit, in welcher der allein vorhandene lateinische Text entstanden oder bekannt geworden ist, schwanken die Ansichten zwischen dem 11. und dem 15. Jahrhundert (den Text und die Literatur s. bei Kraus a. a. O. II, 16).

3. Apocryph wie dieser Brief des angeblichen Freundes und Vorgängers von Pilatus sind auch die sog. Lucas- und Nicodemus-Bilder. Zuerst im achten Jahrhundert erzählt Papst Gregor II. in seinem ersten Schreiben an Kaiser Leo (vom J. 730), Christus, Jacobus der Jüngere, der hl. Stephanus und andere der ersten Christen seien schon bei ihren Lebzeiten aus Ehrfurcht abgemalt worden (Baron. ad an. 726, Anhang, IX, 86 der Mainzer Ausgabe; Hard. IV, 6). Nicht viel später entstand die Sage, der Evangelist Lucas, der nicht bloß Arzt (Col. 4, 14), sondern auch Maler gewesen sei, habe Porträts Christi, der heiligen Mutter und der beiden Apostel Petrus und Paulus gefertigt. So erzählen der byzantinische Mönch Michael in der Vit. Theod. Stud. (gest. 826) c. 69 (Migne, PP. Gr. XCIX, 178), Simeon Metaphrastes, das Menologium des Kaisers Basilius (980) und Nicephorus Callisti (2, 43). Daß Letzterer, wie Gieseler (I, 80, Note) vermuthet, diese Notiz aus Theodorus Lector (um 518) geschöpft habe, ist sehr zweifelhaft, indem Theodorus im Anfange seiner noch vorhandenen Fragmente (bei Vales., ed. Mogunt., p. 551) wohl von einem Porträt Mariens spricht, welches Lucas gemalt haben solle, keineswegs aber von einem Bilde Christi. Spätere sprechen sogar von sieben Porträts Mariä von der Hand des Evangelisten Lucas, wovon noch jetzt angeblich mehrere existiren, z. B. ein solches mit dem Jesukinde in der Kapelle Borghese in der Kirche Maria Maggiore zu Rom (vgl. Joseph Assemani in Calend. univ. ad 18. Oct. T. V, 306). Späteren Nachrichten zufolge hätte Lucas auch Statuen Christi gefertigt, von denen eine zu Sirolo, einem Flecken bei Ancona, gezeigt wird. Noch häufiger wird aber Nicodemus als Bildschnitzer genannt; Aringhi (Roma subterr. II, l. 4, c. 47) führt an, daß ein von ihm aus Cedernholz geschnitztes Bild des Gekreuzigten, der von Dante Inf. 21, 48 erwähnte Volto santo, noch jetzt zu Lucca zu sehen sei (Reiskii Exercit. de imaginibus, Jenae 1685, 139). Dieses angeblich von Nicodemus geschnitzte Bild Christi haben Einige mit jenem Bilde zu Berytus identificirt, wovon Pseudo-Athanasius spricht. Seine Nachricht, auf der zweiten allgemeinen Synode zu Nicäa (787) verlesen, geht dahin, daß ein Christ zu Berytus seinem Bette gegenüber ein Bild Christi angeheftet und, als er eine andere Wohnung bezog, dasselbe mitzunehmen vergessen. In sein bisheriges Haus zog nun ein Jude, der das Bild, weil er es nicht bemerkte, an seiner Stelle beließ. Aber einige Glaubensgenossen, die ihn besuchten, erblickten es, machten ihm darüber heftige Vorwürfe, holten noch mehrere Juden herbei und fingen nun an, das Bild ganz auf dieselbe Weise zu behandeln, wie es ihre Ahnen dem Herrn selbst gemacht hatten. Sie spieen es an, schlugen es und durchstachen seine Seite. Da floß plötzlich Blut heraus, und die Frevler, halbtodt vor Staunen, nahmen jetzt den Glauben an (Harduin, Collect. Conc. IV, 178 sqq.). Der Byzantiner Leo Diaconus, aus dem zehnten Jahrhundert, sagt (10, 4. 5), sein Zeitgenosse, der Kaiser Nicephorus, habe dieses Bild nach Constantinopel in die Kirche des Heilandes bringen lassen; aber weder er noch Pseudo-Athanasius meldet etwas davon, daß dasselbe von Nicodemus herrühre. Ebenfalls apocryph ist das Mosaikbild Christi in S. Prassede zu Rom, dessen Ueberbringung nach Rom dem hl. Petrus zugeschrieben wurde, welches aber spätere byzantinische Arbeit ist. Nur als fromme Erzählung kann man auch betrachten, was Adaman von einem Tuch berichtet, welches Arnolf im heiligen Lande als eine Arbeit der heiligen Jungfrau gezeigt wurde, und worin Christus und die zwölf Apostel gestickt waren (Adaman., De locis sanctis 1, 10; Mabillon, Act. SS. ord. Bened. saec. III, 2, 1860).

4. Eine weitere Klasse von angeblichen Porträts Christi bilden diejenigen, welche gar nicht von Menschenhand gefertigt und schon ihrer Entstehung nach wunderbar sein sollen, εἰκόνες ἀχειροποίητοι. Ausführlich handeln von ihnen Gretser (Syntagma de imagg. non manufactis, Ingolst. 1622) und Beausobre (Des images de main divine, in der Biblioth. Germanique XVIII, 10). Die berühmtesten darunter sind das Abgarbild und das Veronicabild. a. Daß Christus mit Abgar Ukkâmâ, d. i. dem Schwarzen, von Edessa einen Briefwechsel gehabt habe, erzählt schon Eusebius (Hist. Eccl. 1, 13). Die weiteren Nachrichten lassen mit dem Briefe auch ein Porträt Christi an den Fürsten gelangen, und während die Doctrina Addaei (Phillips, The doctrine of Addai the Apostle, 1876, 5) und ähnlich, wiewohl nicht so ganz bestimmt, der ar-

menische Historiker Moses von Chorene im fünften Jahrhundert (ed. Whiston II, 29; ed. le Vaillant II, 32) das Bild auf gewöhnlichem Wege, durch einen Maler, entstehen lassen, nehmen die übrigen Quellen, der Kirchenhistoriker Evagrius (4, 27), die griechischen Acten des Thaddäus (ed. Tischendorf 261 sq.) u. s. w. (vgl. Lipsius, Die edess. Abgarsage, 1880, 52 ff.; Matthes, Die edess. Abgarsage, 1882, 29 ff.), einen wunderbaren Ursprung an. Das Bild soll später nach Constantinopel und von da in die St. Sylvesterkirche zu Rom gekommen sein, wo es erst 1587 erwähnt und noch jetzt gezeigt wird. Es trägt sichtlich den byzantinischen Typus, ist wohl eine Copie eines älteren Bildes und stellt das Antlitz des Herrn in der Blüte jugendlicher Kraft dar, in völliger Ruhe und idealer Schönheit. Man kann nicht anders sagen, als daß es einen großartigen Eindruck von Hoheit und Reinheit hinterläßt. Es ist ein edles Gesicht mit freier hoher Stirne, hellblickenden Augen, sehr langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen, aber starken, etwas röthlichen, gespaltenen Barte. (Bezüglich dieser Schilderung vgl. Kraus II, 18.) Von einem auf wunderbare Weise zu Stande gekommenen Abdruck desselben spricht Leo Diaconus (4, 10), indem er erzählt, Thaddäus, welcher das Porträt des Herrn Abgar zu überbringen gehabt, habe es auf der Reise Nachts in einen Haufen von Ziegelsteinen versteckt; das Bild habe sich aber dem Ziegel, auf welchem das Tuch lag, wunderbar eingedrückt. Diesen Ziegel habe Kaiser Nicephorus im J. 968, nachdem er Edessa erobert, von da nach Constantinopel bringen lassen. Eine schöne Copie des Abgarbildes zu St. Sylvester in Rom hat Wilhelm Grimm seiner Schrift „Die Sage vom Ursprunge der Christusbilder" beigefügt (s. d. Art. Abgar). Aber auch Genua will das ächte besitzen, und sein Anspruch wurde durch den Mechitaristen Malachias Samuelian in einer 1847 in Wien gedruckten Abhandlung vertheidigt. Derselbe nimmt näherhin an, Christus habe an Abgar wirklich das fragliche wunderbare Bild geschickt, und das ächte Bild befinde sich in Genua in der Kirche S. Bartolommeo degli Armeni, das römische Bild sei nur eine Copie von dem genuesischen. Dieser Ansicht neigt sich auch Garrucci zu, der jüngst das genuesische Bild in seiner Storia dell' arte cristiana (Tav. 106, 1) veröffentlichte und zwar nach einer Copie, die durch den Maler Chiosone für die Kaiserin von Rußland gefertigt worden war, da ihm nicht gestattet wurde, eine photographische Aufnahme zu veranstalten. Das Bild weicht von dem römischen so vielfach ab, daß an ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältniß nicht zu denken ist, weder nach der einen noch nach der andern Seite. Das Gesicht ist bei dem genuesischen Bild im Ganzen breiter, die Stirne weniger hoch, die Nase weniger lang, der Bart in drei, nicht in zwei Spitzen getheilt u. s. w. Das Bild ist daher, soweit man nach den Publicationen urtheilen kann, nicht als Vorlage des römischen zu fassen. Aber auch von Aechtheit kann keine Rede sein, da es sich, von dem Mangel an sicheren Zeugnissen gar nicht zu reden, allzu deutlich als Erzeugniß der entarteten byzantinischen Kunst zu erkennen gibt. Ein drittes Abgarbild wurde neuerdings durch einen Gelehrten aufgestellt. Dr. Legis Glückselig (Christus-Archäologie. Das Buch von Jesus Christus in seinem wahren Ebenbilde, Prag 1862) läßt zwar einerseits das edessenische Bild bei dem Sturze des griechischen Kaiserthrones 1204, und zwar, wie es scheine, unwiederbringlich verloren gehen. Da aber nach seinem Dafürhalten die alten Bilder an das Edessenum als das allein beglaubigte Original anknüpften, so glaubt er andererseits, aus den christlichen Denkmälern und Geschichtsquellen der Vorzeit, mit Zugrundelegung eines richtig gewählten alten Musterbildes, den physiognomischen Typus Jesu Christi, nämlich jenen von Edessa, mit genügender, oder doch annähernder Gewißheit constatiren und eine sacra effigies Edessena rediviva herstellen zu können. Zur Basis seines Unternehmens wählt er das Christusbild von Nazareth, das seit einiger Zeit in dem dortigen Kloster zu Mariä Verkündigung aufbewahrt wird. Das Bild, welches sich ihm so ergibt, ist seiner Schrift vorangestellt. Daß es uns für das Aussehen des Herrn keine Gewähr gibt, braucht nach dem Früheren nicht weiter bemerkt zu werden. — b. Was das **Veronicabild** anlangt, so ist die Legende über dasselbe doppelter Art. Nach der Mors Pilati betitelten Schrift (vgl. Evang. apocr. ed. Tischendorf, 1876, 456 sq.), der Legenda aurea des Jacob de Voragine (gest. 1298) und anderen ähnlichen Erzählungen entstand das Bild schon vor und unabhängig von dem Leiden des Herrn. Die Frau Veronica wollte sich ein Bildniß des Heilandes malen lassen und trug zu diesem Behufe ein Linnentuch zu einem Maler. Da begegnete ihr der Herr selbst, und auf die Kunde von ihrem Vorhaben nahm er das Tuch und gab es ihr mit seinem ehrwürdigen Antlitz bezeichnet zurück. Nach der anderen Recension war Veronica eine der heiligen Frauen, welche den Herrn bei seinem Gange nach Golgatha begleiteten. Als er unter der Last der Kreuzes schwitzte, reichte sie ihm ihren Schleier dar, und als er sich damit abtrocknete, blieb das Bild seines dorngekrönten Hauptes wunderbar auf dem Tuche zurück. Die Verschiedenheit der Legende bedingte eine verschiedene Auffassung und Darstellung des Antlitzes Christi. Die eine Erzählung führte zu einem schmerzfreien, in überirdischer Schönheit strahlenden Antlitz, die andere zu einem dornenumwundenen Schmerzenshaupt. Da die zweite Erzählung in der Literatur ganz sicher erst mit dem 16. Jahrhundert hervortritt, glaubte W. Grimm a. a. O., wo die bezüglichen Erzählungen zusammengestellt sind, eine Umgestaltung der Legende im 15. Jahrhundert annehmen zu sollen. Die Auffassung ist aber nicht ganz rich-

tig. In der Kunst kommen die Veronicabilder mit dem Schmerzensantlitz nicht erst seit dem Ende des 15., sondern, wie ein Gemälde in der Münchener Pinakothek vom J. 1380 zeigt, bereits im 14. Jahrhundert vor. Das Veronicabild, welches Rom besitzt, soll schon um's J. 705 in die ewige Stadt gekommen sein. Im J. 1011 wurde ein Altar des heiligen Schweißtuches geweiht, in welchem diese kostbare Reliquie selbst aufbewahrt wurde, und bis auf unsere Tage wird dieses Tuch unter den Reliquien der St. Peterskirche aufbewahrt, jedoch nur fürstlichen Personen gezeigt, welche zu diesem Zwecke zuvor unter die Titulardomherren von St. Peter aufgenommen sein müssen (W. Grimm 24 f.). Aber auch Mailand und Jaen wollen dieses sudarium besitzen, und Abbildungen davon sind vielverbreitet. Das römische Bild, durch Garrucci (Tav. 106, 2) neuestens wieder gestochen, zeigt in der Bildung des Bartes Verwandtschaft mit dem genuesischen, in dem langgestreckten Gesichte Aehnlichkeit mit dem römischen Abgarbilde. Etwas mehr nähert sich dem letzteren die εἰκὼν ἀχειροποίητος, welche im Lateran in der Kapelle Sancta Sanctorum aufbewahrt wird und vom Patriarchen Germanus von Constantinopel dem Papste Gregor II. zwischen 726 und 731 zugeschickt worden sein soll. Doch gilt auch sie für eine Copie des Veronicabildes (vgl. den Stich bei Garrucci Tav. 106, 3). Der gewöhnlichen, namentlich durch Mabillon und Papenbroek vertheidigten Meinung nach wäre der Name Veronica nur durch einen Irrthum entstanden, indem man die Worte vera icon (εἰκών) fälschlich in ein Wort zusammengeschrieben und so daraus eine Veronica gemacht habe. In der That sprechen die mittelalterlichen Gelehrten nicht von einer heiligen Frau Veronica, sondern sie nennen das Bild selbst so, z. B. Gervas. Tilberiensis um's J. 1210: de figura Domini, quae Veronica dicitur. Est ergo Veronica pictura Domini vera; Matth. Paris. (ad ann. 1216): effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur (vgl. Gieseler a. a. O. und Alban Butler, Leben der Väter, übers. von Räß und Weiß I, 257). Eine andere Ansicht stellte neuerdings W. Grimm in der schon öfters citirten Schrift auf. Er weist darauf hin, daß jene blutflüssige Frau, welche dem Herrn zu Cäsarea eine Statue errichtet haben soll, nach Joh. Malala, einem Byzantiner Historiker aus dem sechsten Jahrhundert, den Namen Βερονίκη führte, und vermuthet nun, das Mittelalter habe, wie einzelne Legenden, namentlich die angelsächsische, andeuten, das fragliche Schweißtuch für ein Eigenthum dieser Frau gehalten, welche es vom Herrn selbst empfangen habe. Grimm fügt bei, die ganze Veronicasage sei nur eine der lateinischen Kirche angehörige Umbildung der in der griechischen Kirche vorhandenen Abgarsage. Ueber einige weniger berühmte Bilder aus dieser Klasse der Acheropoeten und über die S. Sindones siehe Kraus II, 19. Bei so vielen angeblichen Porträts des Herrn war es natürlich, daß die einzelnen nicht wenig von einander abwichen, und schon in den Bilderstreitigkeiten wiesen die Iconoklasten auf diese Verschiedenheit hin, um ein Argument gegen die Bilder daraus abzuleiten. Bei jeder Nation hatte sich nach dem Zeugnisse des Photius (Ep. 64 initio) ein gewisser eigener, den Nationalzügen entsprechender Typus für das Porträt Christi gebildet, und so hat in unserm Jahrhundert noch Prof. Scholz aus Bonn auf seiner Reise in den Orient bei Griechen, Armeniern, Syrern und Kopten ganz verschiedene, jedem Volke eigenthümliche Arten von Christusbildern gefunden. — Die Erörterung, wie an den Typus des Bildes Christi, welcher in den Kunstwerken des vierten bis sechsten Jahrhunderts uns sich entwickelt hat, die Kunst des Mittelalters und der neuern Zeit anknüpfe, gehört der Kunstgeschichte an. (Literatur: Außer den im Texte citirten Schriften: Grimouard de St. Laurent, Manuel de l'Art. chrét.; Didron, Iconogr. chrét.: Hist. de Dieu, Paris 1843; Schnaase, Gesch. der bild. Künste III; Jameson and Eastlake, The Hist. of our Lord, London 1857; T. Heaphy, Examin. into the Antiquity of the Likeness of our blessed Lord, in Art Journal, new Serie VII, 1861; Portraits of Christ in Quaterly Review, Oct. 1867; Christ. Marianus, Jesus und Maria in ihrer äußeren Gestalt, Köln 1870; Crowe und Cavalcaselle, Geschichte der italienischen Malerei, deutsche Ausgabe, Leipzig 1869.) [Hefele (Heuser)].

Christusorden, ein Ritterorden aus der Zahl derjenigen, welche auf den Trümmern des Templer-Ordens entstanden sind. Dom Dionysius, König von Portugal, stiftete nämlich 1317 zur Vertheidigung der Grenzen von Algarbien gegen die Mauren einen neuen Orden und gab ihm den Namen der Ritter Jesu Christi, um sie schon durch die bloße Benennung zur Bekämpfung der Feinde des christlichen Namens zu ermuntern. Papst Johann XXII. bestätigte durch eine Bulle vom 14. März 1319 den Orden, gab ihm die Regeln des hl. Benedict und die Satzungen der Cistercienser und verlieh ihm die Privilegien des Ordens von Calatrava (s. d. Art.). Der Abt von Alcobaza hatte dem Großmeister im Namen des Papstes den Eid der Treue abzunehmen. Sie legten anfangs die Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams ab, bis sie Papst Alexander VI. von dem der Armut befreite und ihnen gestattete, sich zu verehelichen. Den neuen Rittern wurden die Güter der Templer angewiesen. Ihre glänzenden Siege über die Mauren in Afrika verschafften ihnen bald mit königlicher und päpstlicher Bewilligung noch größere Güter, von denen einige sogar in Indien lagen. Indeß führte der Reichthum auch Mißbräuche ein, und diese machten schon 1503 unter König Emmanuel I. ernste Verbesserungsversuche nöthig. Der Orden besaß über 450 Comtureien mit mehr als fünfzehnhunderttausend Livres jährlicher Einkünfte. Wer zum Genuß derselben gelangen

wollte, mußte drei Jahre lang gegen die Ungläubigen gestritten haben und den Adelsbrief vorweisen können. Die Ritter zerfielen in Comture, Großkreuze, bloße Ritter und Priester. Papst Julius III. vereinigte 1550 die Würde eines Großmeisters für immer mit der Krone von Portugal. Die Ritter trugen einen weiten weißwollenen Mantel und auf der Brust ein breites rothes Kreuz, worauf sich ein silbernes befand. Der Hauptsitz des Ordens war Thomar. Unter der Regierung Johanns III. führte der apostolische Commissar Anton von Lissabon, ein Hieronymite, mit Einwilligung des Königs und des päpstlichen Nuntius in dem Convente von Thomar eine Verbesserung ein, indem er den Prior absetzte und alle Geistlichen zu gemeinschaftlichem Leben und zum Tragen einer Mönchskleidung mit dem Ordenskreuz auf der Brust verpflichtete. Papst Julius III. bestätigte die von ihm entworfenen Satzungen. Jetzt trat Anton selbst in den Orden; die Mönche des Ordens Christi wurden 1567 von Papst Pius V. von der Gerichtsbarkeit des Abtes von Alcobaza befreit und Visitatoren unterworfen. Als man sie in der Folge, weil sie behaupteten, nicht von den Rittern abzuhangen, unterdrücken wollte, stellte sie Papst Gregor XIII. unter den König von Portugal, als den Großmeister der Ritter, und sorgte für die sorgfältige Erziehung und Bildung der Novizen. Im J. 1797 wurde der Orden säcularisirt und in einen dem Adel reservirten Verdienstorden (mit 6 Großkreuzen, 450 Comturen und einer unbestimmten Anzahl Ritter) umgewandelt. Die bedeutenden Einkünfte der Ordensmitglieder wurden 1834 eingezogen.

Ein Ritterorden gleiches Namens (Ordine di Cristo) wurde von Papst Johannes XXII. für Italien gestiftet und von Paul V. 1605 der Augustinerregel unterstellt. Adelsprobe wurde nicht verlangt. Auch er ist gegenwärtig ein bloßer Verdienstorden, hat nur eine Klasse (Cavaliere dell' ordine di Cristo) und wird durch ein apostolisches Breve verliehen (vgl. Helyot VI, 72; Moroni XVIII, 210). [Fehr.]

Chrodegang, der hl. (auch Chrodegand, Godegrand, Rodigang, Rutgang, Gundigran), der Gesetzgeber und Förderer der vita canonica, wurde im Haspengau (in pago Hasbaniae) in Belgien aus einem vornehmen fränkischen Geschlechte geboren, welches mit dem karolingischen blutsverwandt oder wenigstens später verschwägert war. In der Abtei St. Trond erzogen und wissenschaftlich ausgebildet, galt er bald als einer der ausgezeichnetsten Männer Austrasiens; seine Frömmigkeit und seine geistige Bedeutung erwarben ihm das volle Vertrauen des allgewaltigen Hausmeiers Karl Martell, der ihn zu seinem Referendar und zum Kanzler des fränkischen Reiches, 737 zum ersten Minister machte. Auch am Hofe führte er sein bisheriges strenges, von weltlichen Ergötzlichkeiten entferntes Leben, sich selbst nur das Unentbehrliche gestattend, aber ein Vater aller Armen und Hilfsbedürftigen. Ein Jahr nach dem Tode Karl Martells ward er zum Bischof von Metz (1. Oct. 742) gewählt und erhielt von Karls Sohn und Nachfolger, Pipin dem Kurzen, die Erlaubniß zur Annahme dieser Würde nur unter der Bedingung, daß er seine Stelle als erster Minister beibehalte. Der doppelten Aufgabe zeigte er sich gewachsen und blieb, zweifach hochgestellt, ein Muster von Demuth, Einfachheit und Gottesfurcht. Nachdem Pipin den fränkischen Königsthron bestiegen, geleitete Chrodegang als sein Abgesandter den von den Langobarden bedrängten Papst Stephan III. in die vom Könige ihm angebotene Freistätte im fränkischen Reiche und kehrte dann in der gleichen Eigenschaft zu Aistulf, dem Könige der Langobarden, zurück, um diesen zum Aufgeben der Feindseligkeiten gegen Rom und zur Zurückgabe der dem heiligen Stuhl entrissenen Besitzungen zu bewegen. Nachdem er von dieser Sendung ohne Erfolg zurückgekehrt war, unternahm er mit desto größerem Erfolge die Reform seines Clerus und die Herstellung der Kirchenzucht und erwarb sich dadurch ein unsterbliches Verdienst weit über sein Bisthum hinaus.

Nach dem zuerst von dem hl. Eusebius von Vercelli und dem hl. Augustin von Hippo gegebenen, in den folgenden Jahrhunderten mehrfach nachgeahmten Beispiele versammelte er den Clerus von Metz bei seiner bischöflichen Kirche zu einem gemeinschaftlichen, durch eine Regel geordneten canonischen Leben (s. d. Art. Canonica vita). Gemäß seiner 34 Kapitel umfassenden Regel (bei Mansi XIV, 313; Walter, Font. jur. eccles. p. 20; Migne, P. P. lat. LXXXIX, 1097 sq.) wohnten diese Geistlichen mit dem Bischof und unter dessen unmittelbarer Aufsicht in Einem Hause, der Domus episcopi, dem Bischofshof; in dessen Umfang lag auch die Cathedrale, die Ecclesia in domo (vielleicht daher der Name Domkirche), in welcher sie gemeinschaftlich das Chorgebet (die Nocturnen Nachts um 2 Uhr) hielten. Sie speisten gemeinsam mit dem Bischofe im Refectorium, hatten alle ihr Bett in dem gemeinschaftlichen Dormitorium; die hiervon Dispensirten hatten ihre Wohnung gleichfalls innerhalb des Claustrum, welches keine Frau und kein Laie ohne Erlaubniß des Bischofs, des Archidiacons oder des Primicerius betreten durfte. Vor der Complet wurde die Thüre des Claustrums geschlossen, und es mußten dann Alle zu Hause sein. Täglich mußten alle Canoniker zum Capitel kommen, d. h. zur Anhörung einer Vorlesung aus der heiligen Schrift, aus der Regel (Institutiuncula) und aus den heiligen Vätern, sowie zur Entgegennahme der Befehle und der etwaigen Rügen der Vorgesetzten. Die Strafen bestanden bei geringeren geheimen oder öffentlichen Vergehen in Verweisen und Fasten, bei größeren in körperlichen Züchtigungen, Gefängniß und Ausweisung. Um dem Müßiggange vorzubeugen, wurden den Canonikern von den Obern Arbeiten, auch Handarbeiten zugewiesen. Außer in der Quadragesima vor Ostern mußten

sie auch in der von St. Martin bis zum Weihnachtsfeste fasten, wo möglich an allen Sonn- und Hauptfesttagen communiciren und zweimal im Jahre dem Bischofe oder einem von diesem bestellten Priester beichten. Jeder mußte beim Eintritt sein (unbewegliches) Vermögen der Kirche schenken, konnte sich aber die lebenslängliche Nutznießung vorbehalten, behielt auch die Verfügung über sein bewegliches Vermögen und über das, was er persönlich als Almosen, z. B. für eine heilige Messe, erhielt. Durch diese Regel, welche theils der Regel des hl. Benedict, theils der Lebensweise der lateranensischen Canoniker entnommen war (Hergenröther, Kirchengesch. I, 569), erleichterte Chrobegang die Einführung des gemeinsamen Lebens, indem er für dasselbe eine geordnete Grundlage schuf, und so ist es großentheils sein Verdienst, wenn die Vita canonica damals eine so große Verbreitung fand, daß die Bischöfe der Aachener Synode von 816 erklären konnten, die meisten von ihnen lebten bereits mit ihren Untergebenen nach der canonischen Ordnung, und diese werde an den meisten Orten auf's Vollständigste beobachtet. Auf dieser Reichstagssynode zu Aachen erhielt Chrobegangs Regel eine besonders von dem Diacon Amalarius von Metz redigirte neue Fassung, welche sie auch für andere Dom- und Collegiatcapitel anpaßte, und in welcher sie für das ganze fränkische Reich vorgeschrieben wurde (vgl. Aachen I, 5).

Auch um das klösterliche Leben machte sich Chrobegang verdient; er gründete das Kloster St. Peter in der Parochie St. Stephan an der Mosel, 748 das Kloster Gorze in Lothringen und besetzte das 764 ihm geschenkte Lorsch oder Laurisheim in der Diöcese Worms mit 14 Benedictinern aus dem Kloster Gorze, welchen er seinen Bruder Gundeland zum Abte gab. Nach Lorsch schenkte er auch den Leib des hl. Martyrers Nazarius, wie er nach Gorze den des hl. Martyrers Gorgonius geschenkt hatte. Sein religiöser Eifer zeigte sich ebenfalls in der Verschönerung der Kirchen St. Stephan und St. Peter zu Metz und in seinen reichen Beiträgen für den Wiederaufbau der abgebrannten Kirche zu Verdun. Als persönliche Auszeichnung verlieh ihm Papst Stephan III. das Pallium, weßhalb er auch zuweilen als Erzbischof bezeichnet wird. Nach dreiundzwanzigjähriger treuer bischöflicher Amtsführung starb er am 6. März 766 zu Metz und wurde seiner Bestimmung gemäß im Kloster Gorze begraben. In den Martyrologien Deutschlands, Frankreichs und der Niederlande wird er als Heiliger aufgeführt. Von seinem Zeitgenossen Paul Warnfried wird seine Beredsamkeit sowohl in seiner deutschen Muttersprache als in der lateinischen Sprache gerühmt, er selbst als vir beatus, in eleemosynis largus, in caritate purissimus, susceptor hospitum et peregrinorum, und als orphanorum viduarumque non solum altor, sed et tutor clementissimus gepriesen, und als sein besonderes Verdienst erwähnt, daß er beim Gottesdienst die römische Ordnung und den römischen Kirchengesang eingeführt habe. (Vgl. Paul Warnefrid, De episc. Mettensibus in Mon. Germ. SS. II, 267; Vita auctore Joan. de Gorze (?), ib. SS. X, 552 sq.; Boll. Mart. I, 452 sq.; Pertz in den Abhandl. der Berliner Akademie 1852, 507 ff.). [(Seback) Heuser.]

Chromatius, der hl., Bischof von Aquileja seit 388, war schon vorher durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ein ausgezeichneter Mann, welcher die Koryphäen unter den damaligen Theologen, wie Hieronymus, Rufinus, Ambrosius, zu seinen Freunden zählte und an den theologischen Streitigkeiten jener Zeit fortwährend den lebhaftesten Antheil nahm. Er gehörte zu denjenigen Männern, welche den hl. Hieronymus anspornten, das Alte Testament aus dem Grundtext zu übersetzen; in den origenistischen Streitigkeiten vertheidigte er nachdrücklich den hl. Chrysostomus; seine in Folge dieser Streitigkeiten mit einander zerfallenen Freunde Hieronymus und Rufinus suchte er, leider vergeblich, wieder zu versöhnen und die unter seinen Amtsbrüdern wegen der mancherlei Kämpfe damals oft gestörte Eintracht nach Kräften zu erhalten. Er starb um das J. 406. Sein literarischer Nachlaß hat sich sehr unvollständig erhalten. Mehrere seiner Briefe, welche alte Schriftsteller anführen, sind verloren gegangen, und die unter seinem Namen bei den Werken des hl. Chrysostomus befindlichen sind nicht für ächt zu halten. Am meisten ist zu bedauern, daß von seinen Homilien über das Evangelium Matthäi nur noch einzelne größere Fragmente übrig sind, welche, wiederholt ebirt, am besten in Gallands Bibliotheca Patrum VIII, 333 sqq. sich finden. Eine vollständige Sammlung seiner hinterlassenen Schriften hat Pietro Braida zu Udine herausgegeben unter dem Titel: Sancti Chromatii episcopi Aquilejensis scripta, sive opuscula, quae supersunt, etc., Utini 1816; sie wurde wiederholt Migne, PP. lat. XX. (Vgl. Cave, Hist. liter. I, 378 sq.; Ceillier, Auteurs sacrés, VII, 493 ss.) [Schleyer.]

Chronicon Paschale, eine der reichhaltigsten unter den alten christlichen Chroniken, umfaßt die Zeit von der Schöpfung der Welt bis zum 20. Jahre des byzantinischen Kaisers Heraclius oder 630 n. Chr. Der Verfasser ist unbekannt; wahrscheinlich aber gehört das Werk, wie dieß in einem Codex des Lucas Holstenius ausdrücklich angegeben war, Zweien an, von denen der Aeltere, um die Mitte des vierten Jahrhunderts lebend, dasselbe bis auf seine Zeit, genauer bis zum 17. Jahre des Kaisers Constantius (354 n. Chr.) fortführte, der Spätere aber, wohl ein Zeitgenosse des Kaisers Heraclius, die viel kleinere zweite Hälfte hinzufügte. Andere haben jedoch dieses Chronicon für noch jünger gehalten, weil Photius dasselbe noch nicht gekannt zu haben scheine. Allein für's Erste ist dieß nicht gewiß, denn Photius spricht auch von anonymen Chroniken, so daß das fragliche darunter mitbegriffen

sein könnte; aber auch gesetzt, dem sei nicht also, so ist doch sein Stillschweigen kein sicheres Argument für das spätere Alter dieses Chronicons. Der erste Codex desselben wurde in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts von dem gelehrten Spanier Hieronymus Surita (Zurita) in Sicilien gefunden, durch den Auditor Rotae Antonius Augustinus nach Rom gebracht und sogleich von Karl Sigonius und Onuphrius Panvinius benutzt, indem sie das für ihre Fasti consulares passende Material daraus entlehnten und unter dem Namen Fasti Siculi abdrucken ließen. Einige Zeit später (1615) gab der Jesuit Matthäus Rader das ganze Chronicon nach einem Augsburger (später nach München gebrachten) Codex sammt lateinischer Uebersetzung unter dem Titel Chronicum Alexandrinum heraus, indem er, von seinem Codex verführt, den Petrus Alexandrinus, dem nur eine dem Werke beigefügte Abhandlung angehört, für den Verfasser des Ganzen hielt. Viel besser war die Ausgabe, welche der gelehrte Ducange im J. 1688 in einem Foliobande besorgte. Er hatte dabei auch Lectiones variantes des vaticanischen Codex benutzen können; zudem gab er eine neue lateinische Uebersetzung und fügte eine große Anzahl chronologischer Belege und Ausrechnungen aus Handschriften und gedruckten Büchern bei. Die neueste und beste Ausgabe endlich lieferte Ludwig Dindorf im J. 1832 für die Niebuhr'sche Sammlung der Byzantiner in zwei Octavbänden, mit neuer vollständigerer Benutzung des römischen und des bayrischen Codex (auch bei Migne, PP. gr. XCII zugleich mit der Praefatio generalis von Ducange). Sowohl Ducange als Dindorf gaben dem Werke den Titel Chronicon Paschale, indem Ersterer in seiner sehr gelehrten Vorrede Nr. 12 und 16 dazu bemerkt, der Auctor habe in seinem Buche ebensowohl eine Regel, Ostern zu berechnen, als eine Chronik gegeben. Indem er nämlich die Weltbegebenheiten chronologisch erzählt, schiebt er überall an den passenden Stellen die Canones ἑορταστικούς Paschalesque ein. Uebrigens ist das Chronicon Paschale nicht aus einem Gusse gefertigt, sondern es sind darin centonartig Stücke aus allerlei Schriftstellern und Büchern, aus Julianus Africanus, Epiphanius, Eusebius, Johannes Malala und aus älteren Paschalien in der Weise zusammengestellt, daß nicht einmal eine gleiche Computationsart durchgeführt ist. Auch wurden die entlehnten Stücke ohne Abänderungen aufgenommen, daß sogar Formeln, wie „zu meiner Zeit ist es geschehen", wiedergegeben werden. [v. Hefele.]

Chronik, Bücher der, s. Paralipomena.

Chronologie, biblische, ist die Fixirung und Einordnung der biblischen Geschichtsdarstellung nach den Zeitmomenten, innerhalb welcher die berichteten Ereignisse verlaufen sind. Aus dem Umstande, daß sie das tragende, scheidende und zugleich verbindende Gerüste für die Construirung der Geschichtsdarstellung bildet, erhellt die fundamentale Bedeutung und Nothwendigkeit dieser Disciplin, mit welcher die Geschichte erst aus dem Chaos der Mythen, Sagen und losen Erzählungen auftaucht. Der Wichtigkeit dieser Wissenschaft hält ihre Schwierigkeit ziemlich die Wage, da sie aus meist selbstverständlichen Gründen nur eine approximative Lösung zuläßt. Die Zeitmomente oder Zeiteinheiten, in welchen die Ereignisse verlaufen und sich für die Vorstellung und Darstellung sondern, sind in aufsteigender Ordnung: der Tag, die Woche, der Monat, das Jahr. (Ueber diese s. d. Art. Jahr bei den Hebräern.) Natürlich mußte sich für die biblischen Auctoren der alten wie der späteren Zeiten unwillkürlich die Nothwendigkeit herausstellen, die Jahre an eine feste, durch entscheidende Wendepunkte oder Katastrophen, die sich der Nation unauslöschlich in's Gedächtniß gruben, gegebene Zeitmarke zu knüpfen und von da nach vorwärts wie rückwärts zu berechnen. Damit bildete man eine Aera (ἐποχή), die erst eine wissenschaftliche, gesammtgeschichtliche Darstellung ermöglichte. Das Wort selbst, spätlateinisch und zuerst bei Isidor v. Sevilla (Etym. 5, 36) zu finden, mag wohl der wie biblia zum Sing. Fem. gewordene Neutrumsplural von aes sein, wie Isidor selbst annimmt, der das Jahr 716 u. c., quando (Augustus) primum censum exegit, als Ausgangspunkt für den Gebrauch des Wortes in diesem Sinn anführt. Wir haben hier zu unterscheiden einzelne Aeren, welche in der Bibel gebraucht werden, von einer zusammenfassenden chronologischen Einrahmung der hauptsächlichsten biblischen Geschichtsdaten selbst von den ältesten Zeiten bis gegen die Zeit Christi hin. Was zuerst jene betrifft, so geht geschichtlich die allgemeine Fassung der Zeittermine natürlich der Erwähnung und dem Gebrauch bestimmter Aeren voran, und deren umfassendere Verwendung in Weise eigentlicher fortlaufender Jahreszählungen erscheint erst in den spätesten Schriften. Die älteste Berechnung ist in der Genesis (5, 3 ff.), die nach Geschlechtern und Menschenaltern. Nach dem Auszug aus Aegypten wurde derselbe für Israel die Epoche, von der man jedenfalls bis in die frühere Königszeit datirte (Num. 1, 1; 33, 38. 3 Kön. 6, 1). Eine neuere Aera bildete der Anfang oder die Vollendung des Salomonischen Tempelbaues. Schon vorher hatte man begonnen, nach dem Anfang der jeweiligen Regierungszeit der Könige zu rechnen und befolgte dieß noch genauer seit der Reichstrennung (3. u. 4. Buch der Kön., Paral., Jerem.). Später wurde die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, der Anfang des Exils, ein fester Punkt der Zeitberechnung (Ezech. 33, 21; 40, 1). Als man unter fremde Herrschaft zu stehen kam, bildeten die Jahre der babylonischen und persischen Fürsten die Zeitrechnung der Juden (Jerem., Dan., Esdr., Nehem., Agg., Zach.). Eine bedeutsame Epoche bildete für die Juden unter syrischer Herrschaft die seleucidische Zeitrechnung, auch die griechische und die Aera der Contracte (מִנְיַן שְׁטָרוֹת,

minjan shetaroth) genannt. Sie datirte vom Herbst, Ende des Tischri 312, wo Seleucus Nicator den Antigonus bei Gaza besiegte, und nach ihr, als der allein für Verträge gültigen, wurde von den Juden bis in's Mittelalter gerechnet. Sie ist die Aera der beiden ersten Machabäerbücher, deren Verfasser aber dieselbe verschieden datiren. Im ersten Buch wird die seleucidische Aera jedenfalls nicht vom Herbst 312 datirt, sondern, wie Petav und Andere wollen, vom Nisan, und im zweiten Buch vom Tischri desselben Jahres, wogegen Ideler in letzterem erst vom Herbst 311 datirt sein läßt und eine anderthalbjährige Differenz zwischen der Datirungsweise des Epochenjahrs beider Bücher annehmen will, welche von Andern wieder in etwas ermäßigt wird. Für das zweite Buch wird es mit Datirung desselben vom Tischri 312 sein Bewenden haben. — Die machabäische Zeitrechnung (1 Mach. 13, 41 f.) begann mit Befreiung der Juden von der syrischen Oberherrschaft durch den Hohenpriester Simon (143 v. Chr.) und ist für einige Jahre durch Münzen jenes Fürsten und Verträge aus jener Zeit bezeugt. Man scheint sie bald völlig wieder mit der seleucidischen vertauscht zu haben. Daß man schon vor diesem Jahr der machabäischen Zeit nach den Hohenpriestern gezählt habe, ist ganz ungewiß. Erst im nächsten Jahrhundert frühestens wird bei den Juden die Weltära aufgekommen sein (nach der Tradition durch den hellenistischen Juden Demetrius), die von Erschaffung des ersten Menschen an rechnet, und deren Gebrauch sich zuerst bei Josephus in der Archäologie findet. Sie ist in der Folgezeit bei Juden und Christen am meisten üblich geworden, aber die unsicherste geblieben und erfreut sich der größten Mannigfaltigkeit, da ihre gleitende Scala nach dem gelehrten Des Vignoles nahe an 200 Grade zählt, deren Differenzen bis zu 3500 Jahren ansteigen.

Dieß führt nun schließlich zum schon berührten Versuch einer chronologischen Zusammenfassung und Einreihung der geschichtlichen Hauptdaten der Bibel. Die Schwierigkeiten und Unsicherheiten, welche dem Gegenstand eigenthümlich sind, treten schon in den Anfängen der Behandlung desselben hervor, sind nicht völlig lösbar und hören in keiner Periode biblischer Geschichtsdarstellung ganz auf, wenngleich sie später sich je auf engerem Terrain bewegen. Daher kann öfters nur mehr von Grundsätzen und Methoden der fraglichen Behandlung geredet werden; ein mit dogmatisch sicherem Selbstgefühl vorgeführter und mit der Prätension einer adäquaten Lösung auftretender Calcul wäre jederzeit am besten unterblieben.

A. Die Bibel fixirt Gen. 1—8 die Urgeschichte von Welt und Mensch bis Ende der Sintflut. Was anderwärts in Schriftdenkmalen über chronologische Bestimmungen dieses ältesten Geschichtszeitraums überliefert ist, kommt, so zahlreich die hier angestellten Versuche und Berechnungen bei den alten Culturvölkern auch waren, gegenüber jenem biblischen Bericht nicht weiter in Betracht, so daß Fr. Lenormant mit Recht sagen konnte: „Ueber die Geschichte der ersten Menschen und den Ursprung unseres Geschlechts existirt kein zusammenhängender Bericht in der Welt außer dem der Bibel." Sie ist, was nur zu häufig ignorirt wird, das einzige Buch, welches von der Weltschöpfung bis in die Zeit der babylonischen Aera Nabonassars, der hieroglyphischen und keilinschriftlichen Urkunden, sowie des ptolemäischen Regentencanons eine wenig unterbrochene Kette chronologischer Angaben und Bestimmungen enthält und damit seine unbedingt hohe Bedeutung für Welt- und Heilsgeschichte, wie von der Vorsehung ihm auf die Stirne geprägt, ausweist. Alsbald begegnen sich aber hier verschiedene Berechnungen. Aus diesen mögen genannt werden die des Alexandriners Philo, der von Erschaffung der Welt oder vielmehr, da diese als solche sich für jede bescheidene Einsicht der Berechnung vollständig entzieht, des ersten Menschen bis Christus 5169 Jahre zählt; die des R. Hillel, welcher den jüdischen Kalender um Mitte des vierten Jahrhunderts nach Christus durchführte und die Schöpfungsepoche auf 3761 Jahre vor Christus festsetzt; die des Clemens von Alexandrien, der 5624, Beda's, der wieder nur 3951, endlich die fast aller Neueren, welche eine nicht weit von 4000 differirende Anzahl von Jahren bis Christus annehmen. Diese höchst fragliche Weltära, unter den Christen schon in den ersten Jahrhunderten als antiochenische (5492 Jahre bis Christus), seit dem siebenten Jahrhundert als byzantinische angenommen, wurde noch zuletzt von Chr. Gatterer (gest. 1799) in der Geschichte verwendet und ist noch jetzt bei den äthiopischen Christen im Gebrauch. Man ging bei Aufstellung derselben über die Bibel selbst hinaus, denn diese berichtet wohl von der Weltschöpfung, aber nicht von einer Weltära, nach welcher sie die Folgezeit expreß berechnet hätte. Das Schweigen der heiligen Schrift in diesem Punkte ist ebenso bezeichnend als das beflissene Reden darüber und das geschäftige Rechnen der Chronologen. Immerhin fand die Selbstbescheidung der letzteren, welche doch nur von dem gottgeschaffenen Adam an rechneten und die sechs Tage der Weltschöpfung und -Ordnung außer Ansatz ließen, da sie nur Gott bekannt, keine Gnade vor gewissen Vertretern der Naturwissenschaften unserer Tage, welche neben ihrer (vielleicht berechtigten) Annahme von Millionen von Jahren für Bildung der Erde und Sternenwelt noch Hunderttausende für allmälige Ausgestaltung der Menschenwelt oder Anthropomorphisirung der Thierwelt beanspruchen und so — nil novi sub sole — mit den fabulosen Zahlen der alten Chaldäer für ihre zehn Urkönige rivalisiren und die Siebenmeilenstiefel-Reisen der Märchen vom Räumlichen in's Zeitliche übertragen. Man thut nur ihren eigenen Willen, wenn man sie, was Entstehung und geschichtliche Ausbildung der Menschheit betrifft, ohne Gott

und göttliche Erschaffung weiter hantiren und phantasiren läßt. Die Chronologie kann nun einmal nicht ohne Maß und Vernunft existiren und findet auch so noch der Räthsel genug. Denn sogleich die oft verhandelten Fragen, ob der Aufenthalt im Paradies Tage oder Jahre, und wie viele er im einen oder andern Fall gedauert, in welchem Jahr der Protoplasten ihnen die beiden ersten Söhne geboren, Abel getödtet worden und Anderes, bleiben am besten unberührt, weil sie nicht gelöst werden können. Dagegen berichtet Gen. 4, 17—24 und 5, 3—32 in zwei Stammtafeln über die Nachkommen Cains, des ersten, und Seths, des dritten Sohnes Adams. Die mehr beliebte Ansicht, daß es ursprünglich nur eine Tafel gewesen, die mißverständlich in zwei verschiedene Linien gespalten worden, gilt jetzt als ziemlich abgethan, da sie in der ursprünglichen, der Sünde entstammten Divergenz beider Linien, in der tiefen und absichtlich als solche hervorgehobenen Verschiedenheit der gleichnamigen Hauptpersonen und in dem absichtlichen Contrast der jeder chronologischen Bestimmtheit entbehrenden cainitischen Linie gegen die genau chronologische Fortführung der andern, die Heilsverheißung tragenden, wie eben nur sie im Interesse der biblischen Darstellung liegen konnte, die stärksten Instanzen gegen sich hat, und da auch die von der Flut bis Abraham laufende Geschlechtstafel (11, 10 ff.) mit ihren chronologischen Angaben bloß die Verheißungslinie weiter führt. Die sethitische Genealogie der vorsintflutlichen Patriarchen gibt bei jedem derselben an, in welchem Lebensjahr ihm sein nachfolgender Sohn und Träger der Verheißung geboren wurde. Die Zeitdistanzen, von der Geburt des ersten bis zu der des nächsten u. s. w. zusammengerechnet, ergeben die Summe der Jahre bis zur Geburt Noe's; wenn man dazu bis Anfang der großen Flut 600 Jahre fügt, kommt man nach dem hebräischen Text auf 1656, nach dem samaritanischen auf 1307, nach dem griechischen der Septuaginta, mit welchem die moslimischen Chronologen fast durchweg übereinstimmen, auf 2242 bezw. 2262, falls man nämlich das Alter Mathusala's zur Zeit der Geburt seines Sohnes Lamech nach dem hebräischen Texte zu 187 (statt 167) Jahren annimmt. Der Syrer Salomon Halatensis (Assem. Bibl. orient. III, 313) liest bei Enos 290 (statt 90 hebräischen und samaritanischen, 190 griechischen Textes), damit von Adam bis Phaleg 3000 Jahre und somit, da Phaleg als die Mitte zwischen Adam und Christus galt, 6000 Jahre bis auf letzteren, die gewöhnliche Annahme christlicher Chronographen für die Dauer der gesammten vorchristlichen Geschichte, sich ergeben.

Es harren hier die beiden Fragen einer Antwort: welcher der drei Zahltexte der ächte sei, und ob derselbe für den Zeitraum von Adam bis zur Sintflut genüge. Die Berechnung der Septuaginta hielten die hellenistischen Juden, die alte Kirche und halten noch die griechische (unirte), sowie Theile der römisch-katholischen Kirche als authentische fest; auch Protestanten bevorzugten sie, wie L. Cappellus und Is. Vossius, Seyffarth, Gerlach u. A. Die Abweichungen des Samaritaners bei Jared (62 statt 162 hebr.), Mathusala (67 statt 187 hebr.), Lamech (52 statt 182 hebr.), welche Gehringer im Tüb. Univ.-Programm 1842 aus zufälligen Lese- und Schreibfehlern erklärte, werden doch wohl aus dem Bestreben kommen, eine gleichmäßigere Abnahme des Lebensalters der Urväter zu erhalten. Die (ex hyp. sogen.) Abweichungen der Septuaginta sollen künstliche Versuche sein, die biblische Chronologie mit der ägyptischen auszugleichen, wozu eine alte Ueberlieferung vom Gebrauch einmonatlicher Jahre in der ägyptischen Vorzeit verwendet wird; oder sie sollen einen Synchronismus der Profangeschichte mit den biblischen Zeiträumen ermöglichen wollen. Solche Deutungsversuche und andere scheitern indeß an ihrer großen Künstlichkeit und der völligen Willkür ihrer aus der Luft gegriffenen Annahmen; nicht minder zerfallen auch die gegen alle drei Texte gerichteten, unter Verbiegung des Wortsinns derselben ausgedachten chronologischen Systeme oder cyklischen Berechnungen in sich selbst. Die Annahme von zehn Generationen z. B., zu je 160 Jahren = 1600 Sonnenjahren = 1656 Mondjahren, oder für Septuaginta zu je 220 Jahren und für den Samaritaner zu bloß 130 Jahren ist mit Rücksicht auf Gen. 47, 9 eine für die Generationen vor der Flut viel zu niedrig gegriffene Durchschnittszahl. Kaum weniger textgemäß scheinen die Versuche zu sein, die Jahre (שָׁנִים) als kleine Zeiträume von je einem, zwei, drei Monaten zu erweisen. Die Aushilfe, welche die Personennamen in Stammnamen oder ganze Culturperioden verwandelt, ist an sich einleuchtender, kann aber, wie es scheint, nicht davon loskommen, auf die ausdrückliche Scheidung des Alters vor und nach der Zeugung zu verzichten und etwa die dann sich ergebende Gesammtsumme zu vergrößern. Eine glossirende Umgestaltung des ursprünglich generell gemeinten Textes zu Gunsten der persönlichen Fassung desselben durch einen Bearbeiter anzunehmen, ist jedenfalls mißlich. Man wird kaum anders können als annehmen, daß die herkömmliche buchstäbliche Fassung des Textes zwar ebenfalls große Schwierigkeiten hat, aber vor irgend einer der bis jetzt unternommenen Umdeutungen noch nicht zu weichen braucht. Ebenso wird man dem durch Zeugnisse alter Völker bekräftigten Hauptargumente, daß die deteriorirten Zustände späterer Zeiten nicht auf die Urzeit mit ihrer noch weit mächtigeren Kräfteentfaltung und ihren deßwegen ungleich längeren Lebensperioden zurückgetragen werden dürfen, sein Gewicht nicht absprechen können. Das Argument leuchtet durch sich selbst ein, ist daher immer wieder von den Apologeten gebraucht, aber dadurch noch lange nicht verbraucht worden und kann auch durch den Nachweis vieler sehr hoher, bis 200 Jahre steigender Lebensalter aus allen späteren Zeiten

und Völkern, einer Art atavistischer Rückschläge auf dem Gebiet der menschlichen Lebensdauer, gestützt werden. Das Räthsel der Erschaffung und der ersten Erscheinung des Menschen wird nicht mit dieser als abgeschlossen betrachtet werden können. Tiefer als die genannten und manche ungenannte Umdeutungsversuche steht die Ansicht, daß jene Zahlen geradezu willkürlich ersonnene Lückenbüßer für den Mangel positiver Berichte aus der Urzeit seien, ungefähr wie die noch halbernst gemeinten Glieder des menschlichen Stammbaums der Darwinisten, obgleich selbst noch die 8575 Lebensjahre der zehn biblischen Urväter gegen die 432 000 Jahre der zehn chaldäischen Urkönige und die darwinistisch-mythischen Perioden der uranfänglichen, höchst allmäligen Menschwerdung, wenn man jene addiren dürfte, für die erste Periode nach der Schöpfung als durchaus mäßig und nirgends eine runde Zahl verrathend angesehen werden müßten. — Die Zahlen des hebräischen Textes, welche die Zeit von Adam bis zur Sintflut auffällig kürzen, gelten in neuerer Zeit gewöhnlich für die richtigeren, obgleich die Vertreter der alten Kirche sich fast durchweg an die der Septuaginta gehalten haben. Es ist aber zu bedenken, daß schon die 130 Jahre des hebräischen Textes für das Alter Adams bei der Geburt Seths erweitert werden müssen, wenn man die Zeit Adams im Paradiese, zuerst ohne und dann mit Eva, bis zum Fall, sodann der Geburt der ersten Söhne, deren Heranwachsen, endlich der Geburt Seths zusammennimmt. Die 230 Jahre der Septuaginta werden dadurch in sich wahrscheinlich. Die höheren Zahlangaben der letztern für die Zeit der Zeugungen stehen in richtigerem Verhältniß zu den Summen der Lebensjahre, und es mindert sich auch dadurch die Wahrscheinlichkeit, daß der griechische Uebersetzer hier ursprünglich geändert habe, oder sein Text später geändert wurde; um so gewisser, als die Juden nach Erscheinung des Messias geneigt sein mußten, die Zahlen in c. 5 und 11 zu kürzen. Die Dauer der Welt wurde nämlich nach uralter Tradition bei ihnen auf 7000 Jahre angenommen: mit Ende des fünften Jahrtausends oder in der Mitte des sechsten sollte der Messias kommen. Bei dem jetzigen hebräischen Zahlentext, der rund 4000 Jahre bis Christus beträgt, konnten die Juden sagen, die Zeit für das Kommen des Messias sei noch nicht abgelaufen, während er nach den Zahlen der Septuaginta bereits erschienen sein mußte. In direct oder indirect auf den Messias bezüglichen Stellen oder auch in solchen, denen man aus dogmatisch-polemischen Gründen eine messianische Beziehung geben zu sollen glaubte, legten sich nach Erscheinung desselben Textänderungen sehr nahe. Die muthmaßlichen an genannter Stelle wären bald nach Zerstörung Jerusalems vorgenommen worden. Man hätte somit als Wahrscheinlichkeitsberechnung 2263 Jahre bis Ende der Sintflut, für eine Periode, zu deren Aufhellung jede sichere Handhabe fehlt, wenn Gen. 1—5 unverwendbar sind. Josephus hielt sich hier an den hebräischen Text, Clemens von Alexandrien hat 2149, Scaliger hat 2305, Petavius 2329, Seyffarth („nach der von Noah zu Ende der Flut verzeichneten und im hebräischen Alphabet aufbewahrten Constellation") 3447 oder 3448, Bunsen 9252 Jahre.

B. **Vom Ende der Sintflut bis Abrahams Geburt.** Wo möglich noch größeren Anstoß pflegt die Summe der Jahre von der Zeit nach der Flut bis Abraham in der Geschlechtstafel Gen. 11, insbesondere wieder nach der Zählung derselben im hebräischen Texte, zu geben. In letzterem hat man für genannten Zeitraum 353, im samaritanischen 943 und im griechischen 1073 oder wahrscheinlicher 1133 Jahre, wenn man für das Geburtsjahr Abrahams nach Gen. 11, 32 das 130. Jahr Thare's annimmt. Damit ist 11, 26 nicht in Widerspruch, denn Abraham steht hier nur als Träger der Verheißung voran und heißt nirgends der Erstgeborene Thare's. Aeltester Sohn desselben ist vielmehr Haran, der nach 11, 28 noch in Ur starb, während seine Brüder Abram und Nachor noch nicht verheiratet waren; sein Sohn war Lot, welcher mit Abram nach Kap. 18 in ziemlich gleichem Alter stand und zwei erwachsene Töchter hatte zu einer Zeit, da sein Oheim Abraham noch kinderlos war. Die Zahlen des samaritanischen stimmen sonst genau mit denen des griechischen Textes, welcher auch hier der ursprünglich anerkannte war und zum Theil geblieben ist, da man mehrfach mit Grund die Lebenszeit der Patriarchen zwischen Sem und Thare vor Geburt des ersten Sohnes je um 100 Jahre zu kurz im hebräischen Text und im Mißverhältniß zu den Zeugungsjahren auf der ersten Tafel findet. Cainan, Sohn Arphaxads, in der Septuaginta mit 130 Jahren, als er Sale zeugte, und 460 Jahren seines Gesammtlebens, fehlt im hebräischen Texte, ist aber von Lucas (3, 36) in die Genealogie des Heilandes aufgenommen, was auch für die abendländische Kirche und noch in unserer Zeit für unbefangene Forscher maßgebend war. Die Versuche, die vorgeblichen Abweichungen in der Septuaginta (und dem samaritanischen Texte) aus Conformirung mit chaldäischen und ägyptischen Synchronismen oder mit dem zweiten indischen Joga (Weltalter) zu erklären, hangen auch hier in der Luft, und die Hypothesen, wonach in den Alterszahlen historische Angaben über semitische Geschichtsperioden oder mythisch-cyklische Zeiträume angenommen werden, sind ebenfalls gekünstelt, verlassen den Wortsinn völlig und erheben sich nicht einmal immer in das Gebiet bloßer Möglichkeit. Die historisirende Intention und wohl auch die geschichtliche Beschaffenheit der Angaben in der zweiten Tafel zeigt sich darin, daß von Sem bis Thare die Lebensdauer in Abnahme begriffen ist (da für Sem noch 600, für Nachor nur mehr 148, für dessen Sohn Thare 205 Lebensjahre angegeben sind), und daß von Phaleg an, in dessen Leben nach Gen. 10, 25 die Trennung der Menschheit

fällt, die Lebensdauer um zwei Jahrhunderte und darüber ermäßigt bleibt. Die Zahlen verrathen nirgends Absichtlichkeit und bieten bei ihrer ungesucht bunten Abwechslung — Thare z. B. ist 57 Jahre älter geworden, als sein Vater — keine Handhabe für Annahme mythisch-cyklischer oder synchronistischer Speculationen. Auch wenn die Jahressumme der Septuaginta für die Zeit von Sem bis Abraham als spätere Correctur angesehen wird, gibt man doch gewöhnlich gerne zu, daß dieselbe auf richtigeren Voraussetzungen beruht als die Zahlen des hebräischen Textes, welche kaum ein wenig über viertehalb Jahrhunderte für den wichtigsten Zeitraum der neuen Welt- und Völkergeschichte betragen. Mit der Summe der Septuaginta verfügt man über nicht ganz viertehalb Jahrtausende für die Zeit von der Sintflut bis Christus, selbst wenn man beim stricten Wortsinn der Tafel für die zweite Decade der Urväter bleibt, gegen etwa 2500 Jahre des hebräischen Textes, denen die Vulgata folgt; und es will noch für Manche keine Frage sein, ob jene Summe für die Bildung der ältesten Culturvölker und ihre früheste Geschichte in Aegypten, Babylonien, Mittel- und Ostasien hinreiche und den Ansprüchen der wissenschaftlichen Geschichtsforschung genüge. Allerdings übernehmen sich nicht bloß Geologen und Anthropologen in Zahlenangaben über das Alter des Menschengeschlechts und finden die dießfälligen biblischen Zahlen viel zu kurz für ihre Gebilde einer in zahllosen Jahrtausenden werdenden Menschheit, sondern zuweilen redet auch die Geschichtswissenschaft von vielen Jahrtausenden alter Völkergeschichte, obgleich weder sog. prähistorische Funde — am wenigsten die der Pfahlbauten — noch geschichtliche Monumente und Urkunden aus den bis jetzt bekannten ältesten Zeiten, noch Keilschrift- und Hieroglyphen-Entzifferungen dafür irgend eine Handhabe bieten. Bemerkenswerth bleibt und einen Fingerzeig für maßvolle vernünftige Forschung bietet, daß da, wo die Bibel ein höheres Alter für religiöse Einrichtungen, Zustände, Personen angibt, eine „voraussetzungslose" Forschung dieses herunterdrückt; daß aber, weil dieselbe Bibel für das Alter des Menschen mit Nullen kargt, die „Wissenschaft" zur Ausfüllung dieser „Lücken" wie ein moderner Gargantua sich in den Riß stellen will. Da die Bibel selbst keine Weltära kennt und in chronologischen Dingen Stückwerk ist, so wird eine ihrer Grenzen bewußte Darstellung hier auch nur Stückarbeit liefern wollen und eben dadurch ihre Unbefangenheit besser wahren können. Die ungemein zahlreichen Versuche, die richtige Weltära zu finden, gleichen dem Suchen nach der Quadratur des Zirkels und zeigen, daß hierin ganz besonders das Wissen Stückwerk ist. Doch darf man keineswegs deßhalb dem Resultat ernster Forschung aus dem Wege gehen.

Was bietet nun dießfalls die älteste nachflutliche Menschengeschichte? Hierbei kommt in erster Linie ägyptische und babylonische Urgeschichte zur Betrachtung, denn die altarische Culturwelt ist nachweisbar jünger und in ihren Anfängen chronologisch überhaupt sehr schwer faßbar, obgleich auch die arischen Völker nach zuverlässigen Zeugnissen nicht nach 2500 v. Chr. sich von ihrer gemeinsamen Heimat Baktrien aus getrennt und in Bewegung gesetzt haben werden. Bei der ältesten chinesischen Geschichte aber wird man schwerlich mit irgend einer Verläßlichkeit über das dritte Jahrtausend v. Chr. hinaufkommen, da hier die urkundlich beglaubigten Angaben nach zuverlässigen Kennern (V. v. Strauß) kaum über das zweite Jahrtausend v. Chr. zurückgehen. Allerdings mögen ältere Kaiser wie Hoangti und Fohi um die Mitte des dritten Jahrtausends und noch Jahrhunderte früher regiert haben. Denn die alten Quellen bezeugen schon für den Ausgang des dritten Jahrtausends eine so beträchtliche Cultur bei den Chinesen, daß sie nur durch eine sehr lange Vorentwicklung auf diese Stufe gelangt sein konnten. (Uebrigens rüttelten schon im vorigen Jahrhundert, gerade mit Rücksicht auf ihre Untersuchungen über alte chinesische Geschichte, unbefangene gelehrte Missionare des Jesuitenordens, wie Parennin, Gaubil, der verdienstvolle Uebersetzer des Schu-King, de Maillac, mit vollem Recht an dem eisernen Rahmen der herkömmlichen, aber völlig grundlosen vier Jahrtausende, in welchen unbedingt alle geschichtlichen Erscheinungen und Ordnungen zwischen Adam und Noe, namentlich aber zwischen dem Ende der Sintflut und der christlichen Aera, eingezwängt wurden.) Die babylonische Geschichte führt in ungleich ältere Zeit hinauf, wenngleich hier noch viele Entzifferungen mit Vorsicht, wo nicht mit Mißtrauen aufgenommen werden müssen. Drei keilinschriftliche Berichte sind zu erwähnen. Sanherib, Sargons Sohn und Nachfolger auf dem assyrischen Thron von 705—681, berichtet auf einer seiner Inschriften eine Thatsache, welche 418 Jahre früher unter Tiglat Pilesar I. (um 1130) sich begab; dieser Letztere wieder berichtet, daß er einen Tempel wiederherstellte, welcher 641 Jahre früher durch Samsi Bin, Sohn des Ismi Dagon, gebaut war. Assurbanipal, Enkel Sanheribs, König seit 668, berichtet eine Invasion durch den König von Elam, Kudur Nakhunti, in den Euphratniederungen, 1635 Jahre vor Eroberung Elams durch ihn selbst, im J. 639 v. Chr. Damit stände man tief im 23. Jahrhundert (Ménant, Ann. des rois d'Ass. 18 s.; Ders., Babyl. et Chald. 55 s.; Hommel, Abriß der assyr.-babyl. und israel. Geschichte 2). Hiermit stimmt ein von Polyhistor erhaltenes Fragment des Berosus, wonach die für die Zeit Abrahams auch durch die Genesis bezeugte elamitische Dynastie um 2300 Babylon beherrschte. Dasselbe weiß aber ferner von früheren Herrschern — über 30 —, deren in Ruinen liegende Bauten von jener hergestellt wurden. In diese noch frühere Zeit, ja nahe an die obere Grenze des vierten Jahrtausends würde eine Cylinderinschrift Nabonebs

führen, deren Uebersetzung Pinches am britischen Museum im November 1882 der Ges. bibl. Arch. in London präsentirte und H. Rawlinson im Athenäum vom 9. December 1882 anerkannte. Danach grub Naboned (um 550) im Sonnentempel zu Sippara den timin, Grundstein, aus, 32 Fuß tief, und fand hier die Tafel des Naram Sin, Sohnes des Sargina, die 3200 Jahre lang nicht mehr durch ein sterbliches Auge gesehen worden sei. Dieser alte Sargina, den man früher um 2000 v. Chr. angesetzt, kommt auch in Verbindung mit der Sintflut vor und wurde später vergöttert. Ein Summar der Ereignisse seiner Regierung auf einer von Naboned dort gefundenen astrologischen Tafel bestätigt ihn als historische Persönlichkeit. Man hätte die Sintflut hiernach etwa um 4000 v. Chr. anzunehmen. Die Ueberlieferungen der vorchaldäischen Akkadier und Sumerier gehen bis tief in das dritte Jahrtausend, und um 1500 v. Chr. war das Akkadische bereits eine todte Sprache (s. Kirchenlex. I, 1806).

Die Geschichte des alten Aegyptens führt aber unbestreitbar in noch höhere Zeitenferne. Manethos, der mit Benutzung des Tempelarchivs zu Heliopolis unter Ptolemäus Philadelphus seine ägyptische Geschichte schrieb, ist mit seinen 30 Dynastien und langen Königslisten durch die entzifferten Denkmale und Urkunden glänzend gerechtfertigt. Während Keilinschriften und biblische Angaben zufällig mehrere Berichte der ägyptischen Denkmale bezeugen, finden sich die meisten Königsnamen Manethos' auf den Denkmalen, deren historischer Werth, jedenfalls in Bezug auf die Königsnamen, für die Chronologie unanfechtbar ist. Für die Zeiten von der 12. Dynastie, also noch durch die zweite Hälfte des dritten Jahrtausends — die 15. Dynastie mit den sechs Hirtenkönigen, Hyksos, wird erst in die Anfänge des zweiten Jahrtausends reichen — hat sich nach und nach eine solche Menge gleichzeitiger Zeugnisse, Inschriften und Urkunden gefunden, daß nunmehr diese Jahrhunderte zu den bestbeglaubigten der alten Geschichte gehören, wenn auch der Natur der Sache nach eine genaue chronologische Fixirung für die Einzelheiten noch aussteht. Aber auch das alte Reich mit den elf menschlichen Dynastien Manethos' bis hinauf zum ersten König Menes nimmt mehr und mehr Fleisch und Blut an und wird durch Forscherfleiß und fortgesetzte Entdeckungen aus einem Phantom zur Wirklichkeit. Als das älteste geschichtliche Volk in Architektonik und Annalistik hat das ägyptische auch schon auf den Denkmälern des alten Reiches Beweise von Kenntniß astronomischer Berechnungen und Perioden zurückgelassen, der wieder eine andauernde Beobachtung der Sternenwelt vorausgegangen sein muß. Auf der Sethos-Tafel von Abydos allein ist das alte Reich durch 58 Königsnamen vertreten, und selbst von den Königen der 3. bis 6. Dynastie sind gleichzeitige Denkmale vorhanden, zu geschweigen, daß die so vielfach bei Josephus, Africanus, Eusebius verstümmelt überlieferten Namen der alten Dynastien auf jenen Denkmalen Bestätigung, Correctur und Ergänzung zugleich finden, und die Manethos'sche Reihenfolge der Könige auch durch die so zahlreichen Familieninschriften aus der ältesten Zeit constatirt wird. Alle unbefangenen Kenner haben daher, gestützt auf eine Menge beglaubigter Thatsachen, mit Anerkennung der realen Existenz des alten Reiches für dasselbe auch eine entsprechend lange Dauer in Anspruch genommen, wie eine solche auch durch die wesentlich veränderten neuen Verhältnisse und Zustände auf allen Gebieten seit dem Aufkommen der 12. Dynastie des mittlern Reiches nahe gelegt wird. Somit kann nicht zu beanstanden sein, daß für die Neubildung, Zerstreuung und Differenzirung des menschlichen Geschlechts, sowie für die Dynastien des alten Reichs und deren langsame Vorbildung und Vorbereitung auf verschiedenen Culturgebieten, womit die Zeit Abrahams und der Hyksos noch gar nicht einmal erreicht ist, seit der Sintflut schon allein eine größere Periode, als die Septuaginta sie bis Abraham zur Verfügung hat, vonnöthen sein wird. Ob nun aber mit Böckh der Anfang der 30 Dynastien, das erste Jahr des ersten Königs Menes auf 5702 v. Chr. (er hält es für ein nachträglich durch cyklische Berechnungen festgestelltes), oder mit Bunsen auf 3663, oder mit Lepsius auf 3892, oder endlich mit Lauth auf 4157 v. Chr. gestellt werden muß (hinter welchem Jahre Letzterer die noch ältere Periode des Bitys [4245] erschlossen haben will), oder ob ein neues, voraussichtlich schwerlich jüngeres Datum anzunehmen sein mag, muß künftiger Untersuchung vorbehalten bleiben.

Es kommt dazu das jedenfalls ungefähr gleiche Alter der phönizischen Geschichte. Auch daraus ist zu entnehmen, daß trotz aller Unsicherheit und Dunkelheit in einer Menge von Einzelheiten auf dem Gebiete der ältesten Menschengeschichte seit Ende der großen Flut eine Erstreckung derselben über zwei bis drei Jahrtausende nach den Ergebnissen nüchterner, gewissenhafter Geschichtsforschung sich als unaufschiebbar herausgestellt hat.

Wenn auch die nur kurz berührten einzelnen Ereignisse, Darstellungen, Schilderungen, Personennamen, von deren Mannigfaltigkeit und Menge man sich nur schwer eine Vorstellung macht, noch nicht in ein klassificirtes System ältester Chronologie eingereiht werden können, und wenn dieß auch aus Mangel an lückenlosen, urkundlichen Nachrichten wahrscheinlich niemals vollständig zu erwarten ist, so bleibt doch unwiderruflich aus jener Menge einzelner Angaben, die nun einmal nicht erdichtet sind, ein Zeitraum zu ermessen, in welchem sie verlaufen sind, und innerhalb dessen sie in den nöthigen Intervallen untergebracht werden müssen. Die Einzelheiten und der Zeitraum im Ganzen sind sichergestellt: es fehlt nur die zeitliche ununterbrochene Verbindungslinie, der ver-

knüpfende Faden für jene, und für diesen die sichere Fortsetzung und Begrenzung nach oben, die für immer eine offene Frage bleiben wird, wenn auch noch weitere urkundliche Einzelangaben und einzelne Verbindungsfäden nach aufwärts gefunden werden.

Die Geschichtswissenschaft muß sich also nach dieser Seite hin freie Bahn offen halten und darf sich keine Grenze, kein chronologisches non plus ultra octroyiren lassen. Thut dieß die Bibel, oder thut es bloß ihre falsche Auslegung? Bestimmter: Haben wir in Gen. 5 und 11 einen solchen Zwang zu erkennen und anzuerkennen? Daß die Einfachheit und Klarheit der beiden hier aufgestellten Additionsexempel nur scheinbar ist, wie so oft die sog. Klarheit der Bibelstellen, zeigt schon die große Verschiedenheit der auf jene beiden Zeittafeln gebauten Systeme. Es ist sodann schwierig, sich für einen der (drei oder doch) zwei Texte mit verschiedenen Zahlangaben zu entscheiden, da zumal dem Texte der Septuaginta deren hohes Alter (Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr.) und der unangefochtene Gebrauch in der alten Kirche bis in's sechste Jahrhundert zur Seite steht, und da überdieß im alttestamentlichen Texte (hebräischen und der Vulgata) eine ziemliche Menge anerkannt unrichtiger und sich widersprechender Zahlangaben infolge von Abschreibfehlern und andern Gebrechen sich findet, welche zwar die Authentie desselben in Sachen des Glaubens und der Moral in keiner Weise, dagegen seine Zuverlässigkeit in den Zahlangaben überhaupt erheblich beeinträchtigen. Daher wird man berechtigt sein, an jenen beiden Stellen sich dem Zwang der offenbar zu kurzen Angaben des hebräischen, aber auch wenn nöthig des fast um 1000 Jahre erweiterten griechischen Textes grundsätzlich, und um so mehr für den Fall wissenschaftlicher Nöthigung, zu entziehen und zu erklären, daß gerade hier, an einem Kapitalpunkt, die Bibel keine sichere chronologische Berechnung als Unterlage bietet. Wäre man aber auch genöthigt, einen der (drei oder) zwei Zahlentexte als kritisch gerechtfertigt anzuerkennen, so erhöben sich alsbald neue Schwierigkeiten gegen ein gesichertes chronologisches Resultat aus dem schwankenden Charakter der Genealogien im A. T., welche nicht selten eine größere oder geringere Zahl von Mittelgliedern überspringen und selbst Großvater mit Enkel oder Urenkel als Vater und Sohn mit einander verbinden. Wie schon berührt ist, fehlt auch wirklich im hebräischen Texte der zweiten genealogischen Tafel ein Glied, Cainan, und man hat durchaus keine Bürgschaft, daß nicht schon ursprünglich bei der Abfassung jene Uebergehung von Mittelgliedern in umfassender Weise vorgenommen worden ist. So ist 1 Par. 26, 24 der vierhundertjährige Zeitraum zwischen Moses und David durch Eine Generation ausgefüllt, und der Schatzmeister Davids, Subael, ohne Weiteres Sohn Gersoms, des Sohnes Mosis, genannt. Solche Auslassungen von Mittelgliedern sind allgemein anerkannt und müssen als möglich, vielmehr ganz wahrscheinlich auch für die beiden genealogischen Tafeln um so mehr zugegeben werden, als die beiden Decaden von Namen leichtlich als complexe, zusammengezogene Zählung sich darstellen. (Ueber das den genealogischen Verkürzungen zu Grund liegende Princip s. Knabenbauer in den Stimmen aus Maria-Laach VI, 364 ff.) Unter allen Umständen ist das Mißtrauen gegen chronologische Daten, welche auf Genealogien fußen, gerechtfertigt: nicht als ob letztere unrichtige Angaben enthielten, sondern weil der schwankende, aber in sich vollkommen begründete Sprachgebrauch eine zuverlässige Berechnung gänzlich ausschließt. Auch daß so regelmäßig das „zeugen" wiederholt wird (Adam zeugte Seth u. s. w.), beweist keineswegs constant unmittelbare Zeugungen, da neben solchen noch Matth. 1 im Geschlechtsregister Jesu, ohne daß der Unterschied der Darstellung bemerklich gemacht wird, der mittelbare Gebrauch des ἐγέννησε V. 8 steht in: Joram zeugte den Ozias — der sein Urenkel war. Eine auf alttestamentlichen Geschlechtsregistern gebaute Genealogie kann daher völlig richtig ausgerechnet sein und dennoch wegen ihrer schwankenden und unsicheren Prämissen ein ganz falsches Resultat ergeben. Trotz der großen Bestimmtheit, womit in den fraglichen Genealogien immer das Zeugungsjahr des Vaters angegeben wird, kann man, mit Berufung auf Cainan, dieß nicht als Instanz gegen die Annahme von mittelbaren Zeugungen gelten lassen, sondern darf annehmen, daß dort auch an andern Stellen der unmittelbar Gezeugte und ebenso dessen Sohn und so fort in unbestimmter Zahl die folgenden der directen Linie übergangen sein können, bis wieder einer derselben sich darbot, der als völlig würdiger Fortsetzer der Verheißungslinie aus- und aufgezeichnet zu werden verdiente. Denn auch diese ist doch sicher nicht ohne öftern ethischen Abbruch in ihr selbst denkbar. Das Zeugungsjahr der Urväter bleibt aber unberührt bestehen bei Annahme unmittelbarer oder mittelbarer Zeugungsangabe. Die Angabe der Zeugungsjahre bezweckt letzternfalls keinen chronologischen Aufbau, sondern die schärfere Hervorhebung der Persönlichkeit, was auch die muthmaßliche Unterdrückung der unbedeutenden oder unwürdigen Mittelglieder veranlaßt hat. Specifisch chronologische Rücksichten sind ohnehin, seltene Fälle ausgenommen, der eigentlichen Heilsgeschichte und noch mehr der Heilsweissagung fremd geblieben. Nach obigen Ausführungen wird nun eine genaue Bestimmung der Gründungszeit des Reiches Nimrods (Gen. 10, 9 f.) und des Thurmbaues innerhalb der Periode der zweiten Stammtafel hinfällig. Nimrod gilt seit und nach Josephus (Antt. 1, 4, 2) als Erbauer des Thurmes, gehört also in die Zeit der Sprachverwirrung und Völkerzerstreuung, welche wieder der Zeit Phalegs (Gen. 10, 25) zuzuweisen sein wird. Alle genaueren Rechnungs- und Berechnungsversuche Aelterer und Neuerer sind hier

haltlos und gehaltlos und entbehren eines Synchronismus aus heidnischer Geschichte, besonders seitdem Opperts 42 Menschenalter über Nabuchodonosor hinauf, die er einer Inschrift desselben in Birs Nimrud, der muthmaßlichen Ruinenstätte des Sprachenthurmes, entnahm, und womit er den Thurmbau auf 3522 v. Chr. berechnete, sich als zu größter Vorsicht mahnende falsche Lesung erwiesen haben.

C. Für den nächsten Geschichtsabschnitt: Berufung Abrahams bis Auszug seiner Nachkommen aus Aegypten, gibt die Bibel die nöthigen Jahreszahlen an. Von Abrahams Geburt bis zu seiner Auswanderung nach Canaan sind es 75 Jahre; von da bis zur Geburt Jacobs (Gen. 25, 26) 85 Jahre, bis zur Einwanderung Jacobs nach Aegypten weitere 130 Jahre; für den Aufenthalt in Aegypten sind 430, beziehungsweise 400 Jahre angegeben (Gen. 15, 13. Ex. 12, 40), zusammen 690 Jahre. Die 430 Jahre dürfen nicht mit Manchen von der Auswanderung Abrahams aus Mesopotamien an gerechnet werden, so daß 215 Jahre auf jene bis zum Einzug Jacobs in Aegypten und die weitern 215 auf den Aufenthalt daselbst bis zum Auszug fielen. Denn für solchen verkürzten Aufenthalt ist nicht das Geschlechtsregister des Moses Gen. 46, 11 (Jacob, Levi, Caath, Amram, Moses), wonach er Urenkel Levi's wäre, anzuführen, da (abgesehen davon, daß das entsprechende Zeugungsjahr dieser noch langlebigen Ahnen ein noch namhaft höheres sein konnte) dort Mittelglieder ausgefallen sind. Dieß erweist sich aus der Unmöglichkeit, die Num. 3, 17 ff. angegebene Zahl von 22 300 männlichen Leviten als Urenkel Levi's, der nur drei Söhne hatte, zu begreifen; auch können die 70 nach Aegypten eingewanderten Personen sich in 215 Jahren nicht zu einer Bevölkerung von ungefähr $2^1/_2$ Millionen ausgewachsen haben. Die Stelle Gal. 3, 17 widerspricht dem ebenso wenig, da Paulus hier die bestimmte und bekannte Zahl 430 nur für den unbestimmten, sehr großen Zeitraum zwischen Abraham und dem Gesetz wählt und den „vorher bestätigten" Bund nicht von dem mit Abraham erst aufgerichteten, sondern von dem für Jakob Gen. 46, 3 f. neu bestätigten versteht. Die Zahl von 430, vielmehr 400 Jahren für den ägyptischen Aufenthalt wird bestätigt durch Ex. 12, 40 und durch Stephanus Apg. 7, 2 f. 6. Die Auswanderung Abrahams und die Einwanderung Jacobs in Aegypten sind auch durch selbständige chronologische Angaben begrenzte, innerlich und äußerlich von einander geschiedene Ereignisse. 400 Jahre ägyptischen Aufenthalts sind genannt Gen. 15, 13 als Zeit der Unterdrückung, 430 Jahre von derselben Zeit mit Einrechnung des Aufenthaltes Josephs, der etwa 30 Jahre vor seinem Vater dorthin gekommen war. Nach obiger Auffassung verschieben sich das Geburtsjahr Abrahams und alle folgenden Daten um 60 Jahre abwärts; aber auch wenn er als Erstgeborener im 70. Jahr Thare's gezeugt wäre, finden sich natürlich keine geringeren Verschiedenheiten in der Bestimmung seines Geburtsjahres. Clemens Alexandrinus hat dafür 2226, Julius Africanus 2301 v. Chr. = 3202 seiner Weltära, M. Niebuhr 2215 v. Chr. Man kann füglich nicht über die Mitte des 22. Jahrhunderts dafür herabgehen; und die Berufung zur Auswanderung, als er 75 Jahre zählte, aus Haran (nach Palästina), wohin er noch mit seinem Vater aus Ur gekommen war und wobei ihr Aufenthalt in Haran unbestimmt bleiben muß, hätte entweder noch desselben Jahrhunderts oder bald im nächstfolgenden stattgefunden. Er ist dann sehr wahrscheinlich unter einem König der ersten Dynastie der ebenfalls semitischen Hyksos (Salatis bei Josephus [C. Ap. 1, 14], der ihn 2115—2096 regieren läßt) nach Aegypten gewandert. Dorthin kamen Joseph (nach Syncellus unter Apophis, nach Lauth Apupi II. der 15. Dynastie, der 2015—1954 regiert hätte) und Jacob ebenfalls noch unter der Hyksosherrschaft, nicht lange vor der Wende des 21. in das 20. Jahrhundert. Damit aber auch hier die Contraste nicht fehlen, setzt Bunsen Josephs Einbringung nach Aegypten auf 2755, Lepsius dagegen rückt sie in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts herab. Ersterer hält 430 Jahre für den Aufenthalt in Aegypten für viel zu kurz und dehnt denselben auf 1434 Jahre aus; Lepsius dagegen sieht schon jene Zahl für viel zu lang an.

D. Vom Auszug aus Aegypten bis zur Gründung des Salomonischen Tempels. Der Exodus geschah nicht lange vor dem Ende des 16. oder nicht sehr lange nach dem Anfange des 15. Jahrhunderts v. Chr.; aus guten Gründen muß man sich wieder dieser nicht ganz bestimmten Ausdrucksweise bedienen. Die alte Datirung des Auszuges durch Eupolemus auf 1721 v. Chr. müßte den Hyksos gelten, die mit Israel fälschlich für identisch genommen wurden. Auch Josephus geht ungefähr in gleich hohe Zeit hinauf, andere Alte noch höher bis Mitte des 19. Jahrhunderts, wogegen Manche wieder, durch heidnische Synchronismen verführt, bis in's achte Jahrhundert v. Chr. herabirren. Die neueren Chronologen schwanken theilweise für Bestimmung des Auszuges von Mitte des 19. bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts. Letztern Termin behauptet unter vielseitiger Zustimmung Lepsius mit großer Beharrlichkeit, indem er den Auszug unter Menephtah I., Sohn Ramses' II., Miamun des Großen (Sesostris der Griechen), dritten Königs der neunzehnten Dynastie, ansetzt und die beiden Herrscher tief herunterrückt, so daß Israel erst 1314 v. Chr. Aegypten verlassen hätte. Er befindet sich durch dieses Datum in völliger Uebereinstimmung mit der rabbinischen Chronologie; allein der zuversichtlichen Behauptung entsprechen, wenigstens soweit sie den spätern Ansatz des Auszugsjahres betrifft, nicht die dafür vorgebrachten Gründe, und die Frohnstadt Ramesses kann an sich ganz wohl von einem der ältern, zwar noch nicht monumental, aber in den

Dynastienverzeichnissen bezeugten Ramses benannt sein. Der Aegyptologe Lauth, welcher ebenfalls Ramses den Großen, an dessen glänzendem Hofe Moses erzogen worden, für den Bedrücker der Hebräer und dessen Sohn Menephtah für den Pharao des Auszuges hält, nimmt dagegen, wie es scheint, mit viel mehr Recht 1491 v. Chr. als Auszugsjahr in Anspruch (Chron. Briefe, Beil. d. A. P. Z. v. 21. Febr. 1883). Andere machen den fanatischen Amenhotep IV., welchen Brugsch von 1509—1497 regieren läßt, zu dem Könige, unter welchem Israel wegzog. Nach Lauth (a. a. O. und in „Moses Hosarsiph Salich" desselben Verfassers) erscheint auf einer von Mariette im Serapeum zu Memphis aufgefundenen Stele (jetzt im Louvre), die im 55. Regierungsjahr des Sesostris zu Ehren eines Prinzen gestiftet wurde, ein hoher Würdenträger Mesu (Moses) mit seiner Gattin Thebarja (Zippora), sein Bruder Levi-Aharun Pasoï mit seiner Gemahlin Elischeba, und beider Schwester Mirjam als Sängerin und Tympanistria dargestellt. Die drei Frauen tragen auf der Vorderseite ihres Gewandes im Bild den Kopf eines Mannes (oder Gottes, sagt Lauth), was bei ägyptischen Frauen bisher nicht aufgezeigt ist. Ist hier richtig gesehen und gelesen, so ist die Frage nach den beiden Königen, unter denen Moses erzogen und Israel ausgezogen ist, entschieden. Man nimmt auch immer allgemeiner Menephtah als den Pharao des Exodus an, da schon Manethos in eigener Schrift über die Vertreibung der „Aussätzigen" diese unter Amenophis (Menephtah), Sohn Ramses' II., geschehen läßt, und da auch eine syrische Quelle (Wiseman, Hor. Syr.) jenen Pharao Amunophtis nennt. Mit 1491 stimmt auch die biblische Ueberlieferung, wonach der Auszug 480 Jahre vor dem Tempelbau Salomons stattfand. Nach Lauth a. a. O. regierte der große Eroberer Ramses II. genau von 1577 an, und nicht er, sondern Ramses III., Neilos, fiel in die Hauptepoche 1325 der Sotisperiode, wonach Lepsius um über anderthalb Jahrhunderte zu tief mit Ramses II. herabgekommen wäre. Ueber den Tag des Auszugs (15. Abib nach Ex. 12, 2 f. 13, 4 f. und nach Jos. Ant. 2, 14, 6 am vierzehnten Xanthicus, während des Sonnenstandes im Zeichen des Widders) ist nur zu sagen, daß derselbe um Mitte des April fiel.

Als nächster chronologischer Markstein in der biblischen Geschichte sind 3 Kön. 6, 1 480 Jahre (Septuaginta 440) für die Zeit vom Exodus bis zum Beginn des Tempelbaues im vierten Regierungsjahr Salomons angegeben. Die Zahl wird durch die uralte rabbinische Chronik und den Synchronismus der tyrischen Geschichte bestätigt und gilt mit Unrecht Vielen zu kurz, Anderen zu lang. Zu jenen zählt vor Allem Josephus, der nicht leicht in anderer Sache sich so verschieden und widerspruchsvoll äußert; er schwankt von 590 bis zu 612 Jahren und darüber. Auch die christlichen Chronographen und viele Spätere kommen aus Anlaß der schwer bestimmbaren Chronologie des Richterbuches meist namhaft über die biblische Zahlangabe hinaus: Sulpit. Severus z. B. auf 588, Nic. Serarius auf 680, Seyffarth auf 880 Jahre. Nicht mindere Willkür ist bei Andern, welchen die 480 Jahre zu hoch gegriffen scheinen und 300—350 genügen wollen. Neben beiden ergibt sich in Anknüpfung an die jüdische Tradition eine Berechnung, welche an der biblischen Zahl festhält und, auch davon abgesehen, zweifellos der Wahrheit am nächsten kommt. Man summirt nämlich nicht einfach die Jahreszahlen für die Richter von Othoniel bis Samson (410 Jahre, wozu noch für den Aufenthalt in der Wüste, Josue, Heli, Samuel, Saul, David, Salomons erste drei Jahre 40 + 40 + 40 + 3 bekannte Jahre und drei unbekannte Jahrsummen kämen, so daß die 480 Jahre stark überschritten würden), sondern subsumirt die 111 Jahre der Fremdherrschaften im Richterbuch unter die Herrschaftsjahre der Richter mit Berufung auf 4, 4. 15, 20, sowie 11, 26. In diesem Sinn ist thatsächlich die Angabe der 480 Jahre gemeint, und wir erhalten nun: 40 Jahre Wüstenaufenthalt, 25 Jahre, nach gewöhnlicher Annahme, für Josue's Führung und Eroberungszeit, für die Aeltesten mit Othoniel 40 Jahre, für Aod (Samgar) 80 Jahre; unter Barac und Debbora 40 Jahre, 43 Jahre für Gedeon mit seinem Sohn Abimelech; für Thola und Jair 45 Jahre. Dazu kommen 6 Jahre für Jephte, 7 für Abesan, 10 für Ahialon, 8 für Abdon; endlich noch für Samson 20 und für Heli 40 Jahre, was vom Auszug an 404 insgesammt oder 400 Jahre rund ausmacht. Samuel war Richter nach Heli's Tode 12 Jahre und neben Saul noch 18 Jahre. Sein Tod wird um 1075 v. Chr. anzusetzen sein. Mit der Annahme jener 480 Jahre, 3 Kön. 6, 1, muß die Apg. 13, 21 über eine 40jährige Regierungszeit Sauls gemachte Angabe, die auch aus innern Gründen nicht haltbar ist, zu Gunsten einer etwa 20jährigen weichen, wie sie Josephus (Ant. 10, 5, 4) annimmt, während er allerdings 6, 14, 9 die 40 Jahre hat, da mit den gänzlich verderbten Zahlangaben 1 Sam. 13, 1 über Sauls Regierungsdauer nichts anzufangen ist. Apg. a. a. O. ist entweder runde Zahlangabe, oder Paulus hat nach Sulpitius Severus (Hist. s. 1, 56) die Jahre Samuels und Sauls zusammengefaßt. Die buchstäblich strenge Fassung der 40 Jahre für Saul allein ist allgemein aufgegeben, auch von Köhler (Lehrb. d. bibl. Gesch. II, 38), der nur 9 Jahre für seine Regierung annimmt, und Keil, welcher für 20—22 Jahre derselben sich entscheidet und den Apostel die 40 Jahre nach der in den jüdischen Schulen herkömmlichen Meinung angeben läßt. David regierte 40 Jahre (3 Kön. 2, 11), Salomon 3 volle Jahre bis zum Tempelbau, der somit um 1012, mit ziemlicher Einstimmung nahezu sämmtlicher Chronologen, gegen Ende des 11. Jahrhunderts fällt. Die 37 Jahre, welche Salomon nach Beginn des Tempelbaues noch re-

gierte (40 Jahre im Ganzen, 3 Kön. 11, 42 und 2 Par. 9, 30), führen in die dritte Decade des 10. Jahrhunderts v. Chr., und man darf sich durch die Angabe von 80 Regierungsjahren Salomons bei Josephus nicht irre machen lassen, da kein Grund vorliegt, ihn mit der Ammonitin Naama, der Mutter Roboams, welcher im 41. Lebensjahr zur Regierung kam, erst in seiner späteren Regierungszeit sich ehelich verbinden zu lassen. Die Reichstrennung und Aufrichtung zweier selbständiger Staatswesen fällt mit der Thronbesteigung Roboams zusammen, in dessen fünftem Jahr König Sesak von Aegypten (Scheschenk oder, gräcisirt, Sesonchis I., von Manethos an die Spitze der 22. Bubastitischen Dynastie gestellt) heraufzog und die festen Plätze Juda's mit Jerusalem eroberte (3 Kön. 14, 25 ff.). Letzterer hat nach übereinstimmenden Ergebnissen der Aegyptologen 980 bis 959 regiert, und ist die Thronbesteigung Roboams sowie die Spaltung des Reichs frühestens nicht viel vor 970 v. Chr. anzusetzen. Schon Champollion fand auf der Wand des Bubastitenbaues zu Karnak (Theben) König Scheschenk abgebildet, wie er dem Amon die personificirten Vesten Judäa's vorführt, und erkannte darin einen unbedingt sicheren ägyptischen Synchronismus. Aeltere gehen mit der Reichstrennung meist in das 11. Jahrhundert zurück, und nur die rabbinische Chronik rückt auffallend damit auf das Jahr 797 herab; alle Neuern differiren nicht sehr stark aufwärts oder abwärts von 970. Hier erwies die ägyptologische Forschung der biblischen Geschichte und Chronologie einen ihrer ersten und werthvollsten Dienste.

E. Der Zeitraum von Beginn des Salomonischen Tempelbaues bis zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer, woran sich noch die im Verlauf des Exils geschehene Befreiung des gefangenen Königs Joachin (Jechonias) anschließt, ist nach seiner Dauer in der Bibel nicht summarisch, sondern unter genauen Angaben der Regierungszeiten der Könige gegeben, bietet aber auch noch ungelöste chronologische Schwierigkeiten. Zu der Ungleichheit in den Summen der bei beiden Reichen gleichlaufenden Perioden kommen widersprechende Zeitangaben in einzelnen parallelen Regierungen und für ein größeres Stück der einschlägigen biblischen Geschichte überdieß noch die tiefgreifende Verschiedenheit der assyrischen Chronologie. Mancherlei Verderbniß hat hier jedenfalls schon frühzeitig die biblischen Zahlen getroffen, und Viele wollen deßwegen für eine längere Periode wenigstens vorläufig ein chronologisches Anlehen aus den assyrischen Listen machen, welche lückenlos laufen, zum Theil von anderswoher controlirbar sind und in ihren Königsnamen von dem ersten sichern an, dessen die Bibel erwähnt, Tiglat Pilesar, bis Asarhaddon dieselbe Reihenfolge wie die Bibel einhalten. Bis zur gleichzeitig erfolgten Ermordung Ochozias' von Juda und Jorams von Israel durch Jehu differiren trotz gleichzeitigen Beginns (der Herrschaft Roboams und Jeroboams) und Endes die diese Periode ausfüllenden sechs jüdischen Könige in der Gesammtsumme ihrer Regierungszeiten (95 Jahre) von der Zeit der neuen Könige Israels (98 Jahre 7 Monate). Eine noch stärkere Differenz bieten die beiderseitigen Jahressummen der parallelen Regierungszeiten von Jehu in Israel und Athalia in Juda an bis zum Untergang des Reiches Israel, indem sich für die Könige von Juda 165 gegen 143 Jahre 7 Monate der Könige von Israel ergeben. Lassen auch diese Differenzen an sich noch keine der beiden Berechnungen in besserem Licht der andern gegenüber erscheinen, so muß man doch dem Grundsatz zustimmen, daß die sich aus einer vergleichenden Gegenüberstellung der chronologischen Verzeichnisse beider Reiche ergebenden Anstände nach dem Verzeichniß des Reiches Juda zu beurtheilen und eventuell zu lösen sind. Im Nordreich führte der häufige Wechsel der Dynastien fast beständige Unordnungen mit sich, und diese trafen auch eher die geschichtlichen und chronologischen Aufzeichnungen; dagegen bewirkten im Reich Juda die constante Behauptung des Thrones durch die Davidische Dynastie, sowie die hier von Anfang bestellten Personen und getroffenen Anstalten für Aufzeichnung der Geschichte der einzelnen Könige und auch die an sie geknüpften messianischen Hoffnungen und Erwartungen eine gewisse Bürgschaft für die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der annalistischen Aufzeichnung. Nun konnte allerdings Zahlenverderbniß sich in beide Listen einschleichen. Die Genauigkeit des Verfassers der Bücher der Könige, wonach er auch angibt, in welchem Regierungsjahr des Königs eines Reiches der betreffende des andern zur Regierung gelangte, hat ohne Verschulden die Schwierigkeiten gemehrt, weil gerade hier am häufigsten die Zahlen gelitten haben. Als Hilfsmittel zur Ausgleichung müssen dienen: a. Die Annahme von Mitregentschaften, deren Jahre ihren Trägern zugerechnet sein können, ohne daß sie den königlichen in Abzug gebracht werden (so können die Jahre der Regentschaft Joathans für den aussätzigen Azarias, 4 Kön. 15, 5, beiden Königen angerechnet sein, und sind es jedenfalls dem Sohne, worüber unten Näheres); b. die Statuirung unvollständiger Jahre von Interregnen im Nordreich, welche als ganze gerechnet sind; c. verschiedener Jahresanfänge in den Berechnungen der beiden Königsreihen, und d. Textcorrecturen. Im Reich Juda regierten nach Salomon: Roboam 17, Abiam 3, Asa (in dessen Zeit die sechs Könige Israels: Nadab, Baasa, Ela, Zambri, Amri, Achab, fallen) 41; Josaphat 25 (neben ihm Ochozias und Joram von Israel, welcher dann von Jehu getödtet wurde), Joram 8, Ochozias 1, Athalia 6, Joas 40 (neben ihm die beiden: Joachaz und der gleichnamige Joas von Israel), Amasias 29, Azarias (Ozias) 52 (in seine Zeit fallen für Israel nach Jeroboams II. Tod wahrscheinlich ein

elfjähriges Interregnum, darauf die Regenten Zacharias, Sellum, Manahem, Phaceja, Phacee); Joathan 16, Achaz 16, Ezechias (Hiskia) 29, in dessen sechstem Regierungsjahr Samaria zerstört wurde. Manche bringen von der bis hierher sich berechnenden Summe von 261 Jahren für Mitregentschaften unter Josaphat, Joas, Achaz und wohl auch Azarias je 2, zusammen 8 Jahre in Abzug. Es folgen nach der Zerstörung Samaria's Ezechias noch 23, Manasses 55, Amon 2, Josias 31 Jahre, Joachaz 3 Monate, Joakim 11 Jahre, Joachin 3 Monate, Sedecias 11 Jahre. In dessen letztem Jahr ward Jerusalem zerstört, der Tempel verbrannt. Nachstehende Synchronismen aus der Profangeschichte treten hier hervor: In der langen Regierungszeit Asa's, die den größeren Theil der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts ausgefüllt haben wird, überfiel der Aethiope Zara das Land (2 Par. 14, 9 ff.), wie Sesac unter Roboam. Ob derselbe aber mit Osorchon, dem zweiten König der 22. Dynastie, identisch, oder gar kein ägyptischer Fürst war, ist nicht zu entscheiden. Zur Zeit der Zerstörung Samaria's und bis in's siebente Jahrhundert herrschte dagegen über Aegypten die 25. äthiopische Dynastie der von Manethos Sabako, Sebichos und Taraka genannten Könige. Von diesen erwähnt die Stelle 4 Kön. 17, 4 den ersten unter dem Namen Sua als Bundesgenossen Osee's, des letzten Königs Israels. Er war um 725 zur Regierung gekommen, Tharaka dagegen (Taharka der Denkm.) wird im 14. Regierungsjahr des Ezechias erwähnt (Is. 37, 9), und war damals nur erst König von Aethiopien, der letzte der äthiopischen Könige, welche unmittelbar vor Psammetich durch ihre mächtige Dynastie Aegypten nochmals im alten Glanze der Eroberung erstrahlen ließen, der dann bald erbleichen sollte. Der mittlere, Sebichos, ist Sabataka (Savata = Sethos des Herodot, Lauth a. a. O.), gegen den Sanherib zog.

Durch die assyrische Chronologie der Eponymenlisten ist nun aber die biblische für das neunte und achte Jahrhundert v. Chr. in Frage gestellt, da sich hier für einen längern Zeitraum zwei geschlossene Systeme gegenübertreten, die bei durchgängiger Uebereinstimmung im geschichtlichen Material dennoch in den Zeitbestimmungen für dasselbe stark von einander abweichen. Von allem Zweifel ausgenommen ist nur der Zeitpunkt der Eroberung Samaria's 722 v. Chr., der daher auch ernstlich nicht anzufechten sein wird. Jene Listen geben ein Verzeichniß der obersten Beamten in der Reihenfolge der nach ihnen wie später nach Consuln und Archonten gezählten und benannten Jahre mit gewöhnlicher Beifügung der wichtigsten Ereignisse und gehen ohne Unterbrechung von 893—666 v. Chr. Ihre Sicherheit ruht in ihrem lückenlosen Ineinandergreifen und ihrer Harmonie mit den übrigen Keilschriften, noch mehr in der mit dem unbedingt verläßlichen ptolemäischen Regentencanon und in der astronomisch völlig zutreffenden Erwähnung einer Sonnenfinsterniß für den Sivan (15. Juni) 763. Von diesem festen Punkte aus berechnet sich der Regierungsantritt Tiglat Pilesars II. auf das Jahr 745, Salmanassars auf 727, Sargons auf 722, Sennacheribs auf 705, Asarhaddons auf 681. Von 722 bis zum Tode Achabs zurück zählt nun aber die assyrische Chronologie etwa 130 Jahre gegen fast 160 biblische der Könige Israels und wenigstens 180 biblische der Könige Juda's; Achabs Tod fällt nach biblischer Rechnung kurz nach 900, nach assyrischer frühestens 853, der Tod Jehu's, welcher auf der Eponymenliste im J. 842 erst als tributpflichtig erscheint, biblisch schon um 855. Die Differenz verringert sich später bei Azarias und Manahem, der 738 auf der assyrischen Liste als tributpflichtig steht (biblisch um 760 gestorben), auf etwa 20 Jahre, bei Phaceja auf 5 Jahre und hört mit 722 zunächst ganz auf. Zur Ausgleichung der beiderseitigen Zahlen sind sehr verschiedene Wege eingeschlagen worden. Oppert nimmt vor 745 eine Lücke von 46 Jahren in den Eponymenlisten an und füllt diese durch eine zur Herrschaft gekommene babylonische Dynastie ohne Eponymen aus. Allein von einer solchen ist auch außerhalb der Listen nichts bekannt. Der assyrische König Phul aber, welchem Manahem Tribut leistet (4 Kön. 15, 19), der auch (Phul der Chaldäer bei Berosus genannt) vor Allem die Annahme einer babylonischen Herrschaft über Assyrien vor 745 nöthig macht, wird in den Keilinschriften nicht genannt und daher von Andern (Schrader) als identisch mit Tiglat Pilesar angesehen, was sowohl daraus erhellen soll, daß Manahem von Samarien auf den Listen von demselben Tiglat Pilesar neben Rasin von Damascus als ihm tributpflichtig aufgeführt wird, als daraus, daß der ptolemäische Canon von 731 an, wo Tiglat Pilesar nach den Keilinschriften Babylonien eroberte und sich König dieses Landes nannte, bis zu seinem Tode 727 Porus und Chinzirus als Herrscher Babyloniens nennt: jener sei offenbar = Phul = Tiglat Pilesar, der andere = Ukinzir der Keilinschriften, welchen Tiglat Pilesar 727 besiegte und als Unterkönig in Babylon beließ. Ferner will Oppert aus Azarias und Manahem der Listen vom J. 738 spätere Doppelgänger der biblischen Könige gleiches Namens machen, wie er für Ausgleichung der ältern Chronologie die Sonnenfinsterniß von 809 an Stelle der von 763 setzt. Diese etwas kühnen Annahmen schrecken viele Exegeten zurück, so daß wenigstens in Deutschland die entgegenstehende Ausgleichung mehr Zustimmung findet. Die Regentenliste des Reiches Juda ergäbe hiernach als Anfang der Regierung des Azarias das Jahr 792, des Joathan 740, des Achaz 734, des Ezechias 728 (wie bisher). Die Regierungszeit Achaz' und Joathans ist um je 10 Jahre verkürzt; bei Joathan vielleicht daraus erklärbar, weil ihm biblisch seine Mitregentschaftsjahre angerechnet sein werden. Aus gleichem Grund können schon bei Joram einige Jahre in Abzug kommen. In Israel hätte

Manahem im J. 748, Phaceja 738, Phacee 736, Osee 731 zu regieren begonnen, deren Regierungsanfänge man nach der Bibel gewöhnlich um 771, 761, 759, 738 ansetzt; somit sind auch hier namhafte Verkürzungen bei den meisten, bei Phacee eine solche um 15 Jahre von 20. Immerhin bleibt für das Reich Juda noch ein größerer ungelöster Rest überschüssiger Jahre der biblischen Zeitrechnung. Beide Quellen, die assyrische wie die biblische, behandeln den geschichtlichen Stoff in derselben Reihenfolge, bringen dieselben Personen mit einander in die richtige Verbindung und erweisen sich nach dieser Seite als Quellen ersten Ranges, die den Archiven entnommen sind. Erhalten sie so gegenseitig von einander ihre völlige Beglaubigung, so kann die Differenz, welche nach Richtigstellung der assyrischen Chronologie übrig bleiben wird, nur in sehr frühzeitigen Störungen und Verderbnissen der biblischen ihren Grund haben, welche dann wohl ein späterer Rechner nach eigenem Plane zu heben suchte, aber auf's Neue, nur in anderer Weise, verwirrte. Allein auch die Vermuthung von chronologischen Irrthümern in den assyrischen Listen darf trotz des oben dargelegten Charakters derselben und trotz ihrer mehrfachen Bezeugung und Controlirung einstweilen noch nicht abgewiesen werden.

Nachdem Salmanassar IV. (727—722) 724—723 Samaria belagert hatte, fiel dasselbe und mit ihm Reich Israel durch Sargon 722, im 9. Jahre Osee's und im 6. Jahre Ezechias' von Juda (4 Kön. 17, 5 f.; 18, 9 f.). In dem für den Fall des Reiches Israel durch die assyrischen Listen constatirten J. 722—721 stimmen die Chronologen alter und neuerer Zeit oder weichen nur ganz wenig davon ab, einzelne natürlich wieder ausgenommen, die den Untergang des Nordreichs früher ansetzen (Eusebius auf 746) oder, wie neuestens vergeblich versucht wurde, bis gegen Ende des 8. Jahrhunderts dafür heruntergehen: Neteler, auf angebliche Fehler in den assyrischen Listen sich stützend, in's J. 702; Bunsen, von der ganz unsichern ägyptisch-assyrischen Chronologie ausgehend, in's J. 709. Eine völlig congruente Zeitrechnung, beziehungsweise Reduction der Chronologie vom Untergang des Reiches Israel bis zu dem des südlichen Reiches auf Jahre vor Christi findet auch hier darin ihre Schranken, daß die Regierungsjahre der einzelnen Könige nicht immer vollständige sind, also mit den Jahren der vorchristlichen Aera sich nicht genau decken, vielmehr zwei Regierungsjahre einem vorchristlichen Jahr zugehören und auch zwei solche ein Regierungsjahr treffen können. Dieß ist bei der Summirung natürlich nicht weiter auszugleichen und kann dieselbe im Wesentlichen auch nicht alteriren. Die Angaben der Regierungszeiten der einzelnen Könige Juda's vom Untergang Samariens an bis in's 11. Jahr des Sedecias, in dem Jerusalem zerstört wurde, sind für unbedingt richtig anzusehen, da die Chronik, Josephus und auch die alten Uebersetzungen völlig damit zusammenstimmen, und da auch die assyrische Chronologie zwar bezüglich der Aufeinanderfolge von Ereignissen unter Ezechias-Sennacherib von der Bibel abweicht, aber nirgends mehr die biblischen Summen der Regierungszeiten der einzelnen Könige in Zweifel zu ziehen Anlaß gibt. Von der Periode zwischen der Zerstörung Samaria's und der Jerusalems im 11. Jahr Sedecias' (im Ganzen 133 Jahre) kommen noch zunächst 23 Jahre auf die Regierung Ezechias'. In dieselben fällt die assyrische Invasion Sennacheribs und die wunderbare Errettung Jerusalems. Nach den assyrischen Jahreslisten geschah die Invasion 701— 700 v. Chr. (Schrader, Oppert, Rawlinson, Lenormant), Ezechias aber kam nicht nach 727 auf den Thron; ist die Invasion aber (nach Is. 36, 1) im 14. Jahre desselben erfolgt, so wäre 713 dafür anzunehmen, wie bisher fast allgemein geschah. Isaias hat in seinen vier historischen Kapiteln 36—39 aus innern Gründen die sachliche Ordnung befolgt und die Krankheit und Wiedergenesung des Ezechias der Invasion nachgestellt. Ob aus Anlaß dieses in sich gerechtfertigten Hysteronproteron, welches auch die Bücher der Könige adoptirten, das Datum der assyrischen Invasion geändert wurde, das dann ursprünglich bei der Erzählung über die Krankheit gestanden haben mag, oder ein Abschreibeversehen oder eine aus einem solchen versuchte Correctur ist, ist nicht zu entscheiden. Manasses wird (4 Kön. 21, 1) eine 55jährige Regierungszeit zugewiesen (gewöhnlich 698—643). Dieselbe ist nicht deßhalb zu beanstanden, weil sein Sohn Amon schon mit 22 Jahren König geworden, also erst im 45. Lebensjahr des Vaters geboren wäre, der mit 12 Jahren auf den Thron kam. Denn auch Ezechias war schon 42 Jahre alt, als ihm Manasses geboren wurde; das Erstgeburtsrecht bedingte nicht die Thronfolge: es konnten vor Amon mehrere Söhne geboren sein, wie dem Pharao des Exodus, Menephtah, von seinen 13 Söhnen der jüngste nachfolgte, da alle andern gestorben waren. Die biblische Angabe ist hier um so weniger anzufechten, als die assyrische Rechnung hier mit derselben übereinkommt (Schrader, Keil-Inschr. u. A. T., 2. A., 466). Auch die ausschließlich 2 Par. 33, 11—13 berichtete Abführung des Manasses in die Gefangenschaft nach Babel ist sicher nicht anzuzweifeln, wenngleich der Zeit nach schwerlich genau zu bestimmen. Sie paßt vielleicht eher in die Zeit Assurbanipals als in die seines Vorgängers, da unter jenem eine ganz ähnlich lautende Wegführung des ägyptischen Königs berichtet wird, und würde eher gegen Ende der Regierung Manasses' anzusetzen sein (Schrader a. a. O. 370 ff.). Von Josias ist Jer. 1, 2 das 13. Jahr, 627, als das angegeben, in welchem Jeremias seine prophetische Wirksamkeit begann, worauf dann das 18. Jahr desselben, in welchem er die große religiöse Reform vollendete, 622 ist (4 Kön. 22, 3. 23, 23). Josias fiel im 31. Jahre seiner Regierung im Kampf gegen Pharao Nechao bei Megiddo, welcher daher 609 seinen Kriegszug gegen Assyrien durch Palästina

bewerkstelligt hat. Zwischen 627—622 kann auch nur der Einfall der Scythen in Judäa, dessen in den historischen Büchern keine Erwähnung geschieht, stattgefunden haben. Joakim, 609—599, wird, nachdem der Sieg bei Charcamis am Euphrat über die Aegypter 605 Nabuchodonosor den Weg nach Palästina freigemacht (im 4. Regierungsjahr Joakims, Jer. 46, 2), im selben Jahr von ihm bekriegt und Jerusalem erobert. Nabuchodonosor war (Dan. 1, 1) schon im 3. Jahr Joakims aufgebrochen und wurde in dessen 4. Jahr König von Babel genannt (bei Jer. 25, 1; 46 2), obwohl er erst 604 dem Vater Nabopolassar auf dem Thron folgte, dessen Mitregent er die beiden letzten Jahre gewesen zu sein scheint, entweder mit dem Königstitel, oder doch so, daß er (Dan. a. a. O.) als dessen Inhaber erscheinen konnte. Drei Jahre später (602) fiel Joakim ab und starb dann während der Kämpfe mit den Chaldäern 599 (4 Kön. 24, 1—5).

Joachaz und Joachin regierten je nur drei Monate (4 Kön. 23, 31; 24, 8), welche in die Gesammtsumme der 133 Jahre als approximative Ausgleichung mit den Jahren der früheren Könige, welche unmöglich sämmtlich ganz volle gewesen sein können, einzubeziehen sein werden. Sedecias ist entweder noch 599 oder 598 zur Regierung gekommen; dieß läßt den Untergang Jerusalems auf 588 oder 587 ansetzen, schwerlich, wie jetzt häufig geschieht, auf 586, da die 133 Jahre vom Untergang des Nordreichs (722) nicht überschreitbar sind. Im neunten Jahr des Sedecias (590—589) begannen die Chaldäer Jerusalem zu belagern; im 11. Jahr desselben ward es eingenommen und sammt dem Tempel zerstört. Es war das 19. Jahr Nabuchodonosors (4 Kön. 25, 8. Jer. 52, 12). Das letzte Datum der Königsbücher und des Buches Jeremias' ist das 37. Jahr der Wegführung Joachins, in welchem derselbe vom Nachfolger Nabuchodonosors, Evilmerodach, in Babel begnadigt wurde (4 Kön. 25, 27. Jer. 52, 31). Joachin ist noch 599 weggeführt, somit 562 befreit worden.

F. Die Zeit vom Exile bis auf Christus. Die babylonische Gefangenschaft beginnt in ihrer weitesten zeitlichen Ausdehnung von 70 Jahren (Jer. 25, 11; 29, 10), aber dann noch nicht in ihrem größeren Umfang und stricteren Bedeutung, mit der Wegführung im (dritten, vielmehr) vierten Jahr Joakims, 605, von wo es bis zum ersten Jahr der Herrschaft des Cyrus in Babylon, dem Jahr der Heimkehr der Exulanten unter Zorobabel, 536 v. Chr., gerade 70 Jahre sind. Eine etwas spätere Deportation geschah mit Joachin 599, nach welcher Ezechiel (1, 2; 33, 21) und Matthäus (1, 11 f.) rechnen. Auch sie wurde zum Anfangspunkt des Exils gemacht, das dann, um die 70 Jahre herauszubekommen, entweder mit dem ersten Jahr des Cyrus in Persien geschlossen (Joachin dabei um 630 angesetzt!) oder mit dem ersten Jahr des Cyrus in Babylon über 536 herabgestreckt wurde. Berechnet man mit Jer. 1, 3 und 2 Par. 36, 20 von Zerstörung Jerusalems an das Exil im stricteren Sinne, so ergeben sich dafür 52 Jahre bis 536, annähernd 70 Jahre aber, wenn bis zur Wiederaufnahme des Tempelbaues im zweiten Jahre des Darius Hystaspis herabgegangen wird. Das Exil hat somit einen dehnbaren Rahmen aufwärts und abwärts. Seit der Zerstörung Jerusalems werden die biblischen Ereignisse nach den Zeitbestimmungen und Aeren der fremden Völker berechnet, welchen die Israeliten unterstanden, meist nach Regierungsjahren persischer, syrischer, ägyptischer Könige. Die beiden Bücher Esdras' führen die Chronologie bis nahe gegen Ende des fünften Jahrhunderts, und sie wird erst wieder in den Machabäerbüchern aufgenommen, deren Aera, die seleucidische, mit 312 v. Chr. beginnt. Darüber ist weiter oben geredet. Was die Zeit der im zweiten Theil des ersten Buches Esdras' erzählten Ereignisse betrifft, so galt Manchen als ungewiß, ob der Perserkönig Artaxerxes, in dessen siebentem Regierungsjahre Esdras nach Palästina kam, Xerxes oder Artaxerxes I. Longimanus (464—424) oder Artaxerxes Mnemon (gest. 359) gewesen sei. Für erstere Meinung ist nicht entscheidend, daß zur Zeit Esdras' noch Söhne des Josue angeführt werden, der 588 nach Babel deportirt ward und 536 wieder in die Heimat zurückkam, solche aber nach dem siebenten Jahr eines Artaxerxes (458 oder 397) nicht mehr am Leben sein konnten; jene Söhne Josue's (10, 18) sind Nachkommen überhaupt. Wohl aber kann von Xerxes, der nur 21 Jahre regierte (485—464), im Buche Nehemias nicht noch das 32. Regierungsjahr erwähnt sein. Ob aber der erste oder der zweite Artaxerxes zu verstehen ist, wird bis jetzt verschieden beantwortet; die Gründe, welche für den zweiten sprechen, s. bei Kaulen, Einleitung 208—211.

Ein fester Anhaltspunkt für die hebräische Chronologie ist in der machabäischen Periode gegeben durch die Tempeleinweihung am 25. Kislev 148 aer. Sel. (December 164 v. Chr.) unter Judas, nachdem das Haupt der Heldenfamilie, welches den Aufstand Mattathias' gegen Antiochus IV. begonnen, 166 gestorben war; sowie noch später durch den Tod des Herodes im J. 4 vor der Aera des Dionysius (750 u. c.); wozu die Angaben über die Regierungsdauer der babylonischen Könige von Nabuchodonosor an und der persischen Könige bis Alexander den Großen aus dem ptolemäischen Canon für die ältere Zeit mitzuverwenden sind. Auf Judas Makkabi (Martell) folgte 161 sein Bruder Jonathan bis 143 und, der tüchtigste der drei Herrscherbrüder, Simon bis 135, in welchem Jahre er durch Meuchelmord fiel. Sein Sohn Johannes Hyrcanus regierte königlich bis 107; dessen Sohn Aristobul I. (Judas), auch mit dem Königstitel, nur bis 106; dessen Bruder Alexander I. Jannäus (Jonathan) bis 79; von da bis 70 dessen Wittwe Alexandra. Hyrcan II., vom thatkräftigeren Bruder Aristobul II. bekämpft,

ward von Pompejus, der 63 Jerusalem und den Tempel unter blutigster Gegenwehr eroberte, zum tributären Fürsten erniedrigt, im J. 40 nach Babylon durch die Parther geschleppt, indem ein Sohn Aristobuls, Antigonus, auf kurze Zeit die hasmonäische Königswürde herstellte. Nach dem Sieg des Antonius ward der alte Hyrcan zurückgeführt, nur mehr ein Schatten und bald dennoch das Opfer des Herodes (Sohnes seines früheren Ministers, des Idumäers Antipater), der mit Hinrichtung desselben seine Blutregierung inaugurirte.

Literatur: Die älteren chronologischen Schriften und Angaben, namentlich Euseb. Chronic. ex Armen. textu ed. Aucher, 2 voll., Venet. 1818; Fragmente der Chronographie des Julius Africanus bei Routh, Reliq. sacr. II, 111 sq.; Cl. Ptolemaei Recensio chronol. regum, ed. Par. 1681; Georgii Syncelli Chronogr., 2 voll., ed. Dindorf, Bonnae 1829. Die Bearbeitungen der Chronologie: Greswell, Fasti temporis cath. and Orig. Calend., Oxon. 1552; Scaliger, De emendat. temporum, Jenae 1629; Petavius, Rationarium temporum, Par. 1633, ed. Venet. 1758. 1849; Cappellus, Chronol. sacra, Par. 1655; Usher, Chronol. sacra, Oxon. 1660; Des Vignoles, Chronol. de l'histoire sainte, Berl. 1738; J. A. Bengel, Ordo temporum, Stuttg. 1741; L'Art de vérifier les dates, éd. Par. 1821—1844; Ideler, Handbuch der mathem. und technischen Chronologie, 2 Bde., Berlin 1825—1826; Tiele, Chronologie des A. T., Bremen 1839; Seyffarth, Chron. sacra, Lips. 1846; Lepsius, Chronol. der Aegypter, Berlin 1849; Jatho, Grundzüge der alttest. Chronol., Hildesh. 1856; Bunsens Bibelwerk, Leipzig 1859 ff.; Röckerath, Bibl. Chronol., Münster 1865; Gutschmid, Beiträge zur Gesch. des alten Orients, Leipzig 1876; Raska, Die Chronol. der Bibel im Einklang mit der Zeitrechnung der Egypter und Assyrier, Wien 1878; A. Schäfer, Die bibl. Chronol. vom Auszug aus Aegypten bis zum Beginne des bab. Exiles, Münster 1879; Neteler, Zusammenhang d. alttest. Zeitr. m. d. Prof.-Gesch., Münster 1879; Floigl, Chronol. der Bibel, des Manetho und des Berosus, Leipzig 1880; K. L. P., Forschungen über die Weltära, Tüb. 1880; Würdter, Geschichte von Babylonien und Assyrien mit Berücksichtigung des A. T., Stuttgart 1882; Schrader, Keilinschr. und das A. T., 2. Aufl., Gießen 1883. [v. Himpel.]

G. Chronologie des Neuen Testaments. I. Das Leben Jesu. a. Geburts-Jahr und -Tag. Die Angaben der Evangelien hierfür sind theils directe (1—3), theils indirecte (4—6). 1. Luc. 2, 1 bestimmt die Zeit der Geburt durch den Census des Kaisers Augustus unter dem Statthalter Quirinius. Der Zeitpunkt des Edicts kann nicht genau festgestellt werden und geht der Ausführung in Palästina jedenfalls einige Jahre voran. Die früher viel bestrittene Anwesenheit des Quirinius im Orient um diese Zeit, sei es als Statthalter von Syrien oder als außerordentlicher Legat, kann jetzt als mindestens sehr wahrscheinlich gelten. Die Statthalterschaft fiele aber in die Jahre 751—752 p. u. c. und ist mit den folgenden Daten nur vereinbar, wenn Quirinius bloß wegen des Abschlusses des Census genannt wird. Durch eine längere Dauer ist auch allein die Notiz Tertullians (Adv. Marc. 4, 19) erklärbar, daß der Census unter Sentius Saturninus (746—748) stattgefunden habe. Rieß versetzt die Statthalterschaft desselben freilich in das Jahr 752 (vgl. d. Art. Census). — 2. Eine beiläufige, aber doch entscheidende Bemerkung macht Matthäus (2, 1). Hiernach wurde Jesus geboren in den Tagen des Königs Herodes (vgl. Luc. 1, 5) und wurde nach dem Tode desselben aus Aegypten zurückgebracht (2, 19). Die Regierungszeit des Herodes dauerte, nach der Einsetzung durch den römischen Senat gerechnet, von 714—750, nach der Eroberung von Jerusalem gerechnet, von 717 bis 750, wobei, der Gewohnheit des Josephus entsprechend, zu den 37 oder 34 Jahren das angefangene Jahr als volles gezählt wird. Nur Caspari und Rieß haben in neuerer Zeit zu Gunsten der herkömmlichen Aera des Dionysius Exiguus den Tod des Herodes in das Jahr 753 verlegt. Die Hauptgründe sind die Angaben des Josephus und der römischen Schriftsteller über die Ereignisse im Orient zu jener Zeit. Rieß muß aber zugeben, daß die römischen Gleichzeitigkeiten, d. h. die Zählung der Jahre nach den Consulaten bei Josephus, für das Jahr 750 sprechen. Diese Zählung des jüdischen Schriftstellers ist aber nicht etwa nur eine beiläufige, sondern öfter in den Gang der Erzählung aufgenommene und muß also der Combination aus anderweitigen Nachrichten über die kriegerischen Ereignisse vorgezogen werden. Die von Josephus berichtete Mondfinsterniß läßt die Wahl zwischen dem Jahr 750 oder 753; doch ist anzuerkennen, daß im ersteren Jahre vom 12.—13. März ein kleiner Zeitraum für die noch folgenden Ereignisse bis zu dem um die Osterzeit erfolgten Tode übrig bleibt, während der 9.—10. Januar des anderen Jahres hinlänglich Raum ließe. Zu diesem terminus ante quem gibt die Notiz über das Alter der zu Bethlehem ermordeten Kinder einen schwachen Anhaltspunkt über den terminus a quo, denn der Stern konnte den Weisen auch schon vor der Geburt erschienen sein (2, 9), und das böse Gewissen des Herodes zog die Grenze möglichst weit. Verbindet man aber damit die nicht ganz sichere Nachricht des Macrobius (Saturn. 2, 4), daß Augustus die Ermordung des Antipater, fünf Tage vor dem Tode des Herodes, mit der Abschlachtung der Kinder Syriens zusammengestellt und den Witz gemacht habe, es sei besser, das Schwein (ὗς) als der Sohn (υἱός) des Herodes zu sein, so wird die Geburt Jesu dem Tode des Herodes möglichst nahegerückt (Wieseler, Arnoldi, Keil, Zöckler). Die Darstellung im Tempel, die Ankunft der Weisen und die Flucht nach

Aegypten verlangen aber auch so eher das Ende des Jahres 749 als den Anfang des Jahres 750. — 3. Matth. 2, 2 ff. erzählt von einem Stern, welcher den Weisen im Morgenland (Aufgang) erschienen und als Wegzeiger nach Bethlehem vorangegangen ist. Nach dem Vorgange Keplers haben nun San Clemente, Münter, Winer, Wieseler, Ebrard, Huschke, Brinkmaier u. A. den Stern der Weisen mit der Conjunction der Planeten Jupiter, Saturn und Mars in Verbindung gebracht. Im J. 1603 war eine Conjunction des Jupiter und Saturn, zu welchen 1604 der Mars und ein neuer Stern hinzukamen. Dieselbe Conjunction berechnete Kepler für das Jahr 747 (7 v. Chr.) und erhielt, indem er für das Jahr 748 einen neuen Stern hinzunahm, dieses Jahr als das Geburtsjahr Jesu. Wegen der Ungewißheit des Sternes ließ er aber auch das Jahr 749 offen. Andere kommen nach Matth. 2, 16 auf das Ende 749 oder den Anfang 750 (Wieseler, Lichtenstein). Das Jahr 747 (Sanclemente, Ideler, Münter, Borghesi, Huschke, Patrizi, Ebrard, Sepp, Ljungberg u. A.) ist schon wegen des Wortes ἀστήρ unwahrscheinlich, denn dieses kann unmöglich eine Conjunction anzeigen. Wieseler verweist für seine Berechnung noch auf eine chinesische Beobachtung eines Kometen zu jener Zeit. Es ist aber überhaupt fraglich, ob man einen derartigen Himmelskörper oder eine meteorartige Erscheinung anzunehmen hat. — Zu weiterer Begründung dienen die indirecten Angaben. 4. Nach Luc. 1, 5 ff. war Zacharias aus der Tagesreihe des Abia und hatte den Opferdienst, als ihm die Verheißung eines Sohnes zu Theil wurde. Die Klasse Abia war unter den 24 von David eingesetzten Priesterklassen die achte. Die Klassen wechselten wöchentlich im Tempeldienst ab. Die Zählung von Judas Machabäus an (Scaliger) ist aber ziemlich unsicher. Mehr Wahrscheinlichkeit bietet die Zählung rückwärts. Der Talmud und Josephus berichten, daß am Vorabend vor der Zerstörung Jerusalems, am 9. Ab 823 = 5. August 70, die erste Klasse Jojarib den Dienst antrat. Dieß führt für die Klasse Abia zur Zeit der Geburt Christi auf den 17.—23. April oder 3.—9. October 748. Zählt man 15 Monate hinzu (Luc. 1, 26), so erhält man ungefähr den 9. Januar 750. Daß aber diese Reihenfolge zu jener Zeit, in welcher selbst das Hohepriesterthum Gegenstand des Kaufes und der Gunst war, so regelmäßig eingehalten wurde, kann nicht unbedingt behauptet werden. — 5. Luc. 3, 23 wird das Alter Jesu bei der Taufe oder dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit auf ungefähr 30 Jahre angegeben. Da Lucas das ὡσεί gern bei Zahlenangaben gebraucht und 9, 28 nachweisbar Anfangs- und Endtermin eingerechnet hat, so ist der aus unserer Angabe gezogene Schluß, Jesus habe das 30. Jahr zurückgelegt gehabt (Wieseler, Rieß u. A.), etwas unsicher. Eine nähere Bestimmung dazu gibt nur Luc. 3, 1, wonach der Täufer im 15. Regierungsjahre des Kaisers Tiberius zu taufen anfing. Augustus starb am 19. August 767. Tiberius trat mit dem 19. August 781 oder, wenn man die später gewöhnliche Zählung vom 1. Januar zu Grunde legt, mit dem 1. Januar 781 in das 15. Jahr seiner Regierung ein. So wurde früher auch allgemein gerechnet. Die Kirchenväter zählten von da an 30 Jahre rückwärts und erhielten das 41. oder 42 Jahr der Regierung des Augustus (von 711 an) oder das 28. Jahr der alexandrinischen Aera (von 724 an) für das Jahr der Geburt Christi, d. h. 751 oder 752 p. u. c. Seit Kepler, Petavius und San Clemente ist aber obengenanntes Jahr 747 oder 748 aufgestellt worden, und San Clemente hat die Unrichtigkeit der Rechnung des Dionysius Exiguus nachgewiesen. Volkmar abstrahirt von Matth. 2, 1 und rechnet für Johannes nach Lucas 781—782, für die Geburt Jesu den Sommer 751. Rieß ist gleichfalls gegen die Correctur, nimmt aber nicht ohne Grund an, daß Dionysius, welcher den Cyclus des Cyrill von Alexandrien fortsetzte (532), mit diesem vom traditionellen Jahr 752 ausging. Der Anfang wurde vom 25. März auf den 25. December, dann auf den 1. Januar verlegt, so daß mit dem 1. Januar 754 das erste Jahr nach Christi Geburt begann. Rieß kann also mit Recht Luc. 3, 1 für sich in Anspruch nehmen. Die ganze Rechnung ist aber falsch, wenn Herodes im Frühjahr 750 gestorben ist. In diesem Fall ist das 30. Jahr das Jahr 779 oder 780. Deßhalb hat man seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auf eine andere, jetzt von vielen Exegeten angenommene Zählung der Regierungsjahre des Tiberius aufmerksam gemacht. Tiberius wurde Anfangs des Jahres 765 (Anger, J. Grimm 764, Garrucci, Schegg u. A. 766) zum collega imperii und consors tribuniciae potestatis (Tac. Ann. 1, 3; Vell. Pat. 2, 121) für die Provinzen ernannt. Daher konnte seine Regierungszeit, namentlich für den Orient, von da an datirt werden. Spuren einer andern Zählung finden sich auch auf Münzen und bei Clemens von Alexandrien. Bei Augustus gab es sogar vier Zählungsarten. Vom 1. Januar 765 gerechnet, erhält man dadurch das Jahr 779, vom 1. Januar 766 das Jahr 780 (Schegg, Weiß), vom 1. Januar 764 das Jahr 778 (J. Grimm). Für das Auftreten des Täufers ist aber je der Herbst vorauszusetzen, denn die heiße Jahreszeit war für das Zusammenströmen des Volkes am Jordan wenig geeignet. Dürfen wir annehmen, daß dieses im 30. Jahre des Täufers geschah, und bis zur Taufe Jesu volle fünf Monate hinzurechnen (Luc. 1, 36), so erhalten wir für diese den Anfang des Jahres 781 oder 28 n. Chr. Doch könnte Johannes auch im Frühjahr, Jesus im Herbst des Jahres 780 aufgetreten sein (Fritzsche, Wieseler, Schegg, Nösgen u. A.). Daraus ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit das Jahr 749 für die Geburt (Schegg 748). — 6. Joh. 2, 20 sagen die Juden, der Tempel sei in 46 Jahren gebaut worden. Darunter ist weder mit einigen Vätern der Salomonische, noch mit andern Vätern und vielen Exegeten bis zu Tolet

herab der Zorobabel'sche, sondern der von Herodes umgebaute Tempel zu verstehen. Dieser Bau wurde 734—735 begonnen und 817 vollendet. 734—735 + 46 = 780—781 oder, wenn man gegen die Regel das begonnene Jahr des Anfangs nicht mitzählt, = 781—782 (Anger, Meyer u. A.). Die Worte wurden zur Zeit des Osterfestes gesprochen, also Ostern 781 oder 782. Die Taufe Jesu fällt also in den Anfang des Jahres 781 (782) oder das Ende vom Jahre 780 (781), die Geburt in das Jahr 750 oder 749. Wie man sieht, bleiben auch hierbei noch verschiedene Unsicherheiten. Alles zusammengenommen, können wir nur sagen, daß das Ende des Jahres 749 (5 v. Chr.) die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Den Geburtstag bestimmen zu wollen, hat schon Clemens von Alexandrien für ein noch schwierigeres Unternehmen betrachtet. In den Evangelien fehlt hierfür jeder Anhaltspunkt. Hätte der bethlehemitische Kindermord kurz vor dem Tode des Herodes stattgefunden, so würde die Flucht nach Aegypten, der Besuch der Weisen und die 40 Tage nach der Geburt vollzogene Darstellung Jesu im Tempel auf den Anfang des Jahres 750 oder auf das Ende des Jahres 749 hinweisen. Wieseler, Friedlieb u. A. machen dafür auch Luc. 1, 5 f. geltend. Die Empfängniß könnte nach dieser Rechnung (s. 4) in die zweite Hälfte des März, die Geburt in die zweite Hälfte des December verlegt werden. Clemens von Alexandrien gibt den 17. November, 19. und 20. April an und berichtet von den Basilidianern, sie feiern am 10. oder 6. Januar das Geburtsfest. Den 6. Januar hielten später die Syrer und Griechen fest. Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts haben wir Nachricht über die Feier der Geburt Christi am 25. December. Seit etwa 376 wurde diese Feier auch bei den Griechen eingeführt.

b. Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Die Synoptiker erwähnen nur ein Passah, das Leidenspassah, und haben dadurch die im Alterthum wegen Luc. 4, 19 zahlreich recipirte Meinung veranlaßt, das öffentliche Leben Jesu habe nur Ein Jahr gedauert (die Gnostiker, Julius Africanus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, Origenes, Pseudo-Cyprian, Lactanz, Philastrius, Gaudentius, Augustinus, Evagrius). Diese Annahme vertheidigte neuestens auch noch Keim, aber mit Verwerfung des Johannesevangeliums. Haben schon die synoptischen Evangelien verschiedene Andeutungen mehrerer Besuche in Jerusalem (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34; 19, 42; vgl. 6, 1. Marc. 2, 23. Matth. 17, 24), so setzt das vierte Evangelium es außer Zweifel, daß Jesus mindestens während dreier Passah (2, 13; 6, 4; 12, 1) öffentlich thätig war. Schon Irenäus hat hiermit die Gnostiker widerlegt und seinerseits drei Passah (2, 13; 5, 1; 12, 1) angenommen, aber allerdings eigenthümlicherweise wegen Joh. 8, 56. 57 einer allegorischen Ausdehnung des Alters Jesu auf 40—50 Jahre das Wort geredet. Origenes rechnet In Matth. 40 fere tres annos, C. Cels. 2, 12 οὐδὲ τρία ἔτη. Augustinus Doctr. chr. 2, 4 verweist auf die Folgerungen aus den Ereignissen im Leben Jesu. Eusebius, Hieronymus und Andere nehmen $3^1/_2$ Jahre an. Dieß ist eine Folgerung aus Joh. 5, 1, wo auch noch Klee, Neander, Hengstenberg, Sepp, J. Grimm, Rieß, Schulze u. A. das Passahfest finden. Andere Väter und Theologen nehmen das Pfingst- oder Laubhüttenfest an, die meisten Neueren aber entscheiden sich aus inneren Gründen für das Purimfest, welches am 14. und 15. Adar (März) gefeiert wurde. Diese Beziehung auf ein fast weltliches Fest hat zwar etwas Auffallendes, und es ist nicht zu verkennen, daß für das Unterbringen des synoptischen Stoffes bis zur Brodvermehrung (6, 1 ff.) vor dem Passah wenig Zeit übrig bleibt. Auch könnte das δευτερόπρωτος Luc. 6, 1 dagegen angeführt werden (Rieß), wenn es vom ersten Sabbat nach dem zweiten Passahtag zu verstehen ist, weil vor dem letzteren keine Aehren gegessen werden durften, aber Text und Erklärung sind für einen „peremtorischen Beweis" zu unsicher. Wieseler und Chavannes nehmen mit gleichem Recht oder Unrecht die Stelle für ihre Ansicht in Anspruch. Chavannes ist so sehr davon überzeugt, daß jener Sabbat der erste Sabbat des zweiten Jahres sei, daß er dafür das Datum vom 9. April 29 gibt und den ganzen Stoff Luc. 4, 15 bis 9, 17 auf vier Wochen vertheilt und ohne Anstand Luc. 3, 1 auf die Einkerkerung des Täufers bezieht. Aber die bekannten Feste sind im Johannes-Evangelium regelmäßig bezeichnet, und Johannes müßte die Ereignisse eines ganzen Jahres mit Stillschweigen übergangen haben. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht also für das Purimfest. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu dauerte folglich circa $2^1/_2$ oder $3^1/_2$ Jahre.

c. Das Todesjahr Jesu. Das einzig sichere Datum hierüber ist die Angabe sämmtlicher Evangelien (Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Joh. 19, 31), daß Jesus an einem Freitag gekreuzigt worden ist. Dazu kommt, daß dieß zur Zeit des Passah geschehen ist. Aber die Frage, ob der Todestag, wie die Synoptiker zu thun scheinen, auf den ersten Festtag, den 15. Nisan, oder, wie aus Johannes hervorzugehen scheint, auf den Vorabend, den 14. Nisan zu verlegen sei, ist bis auf den heutigen Tag noch nicht zu allgemeiner Uebereinstimmung beantwortet. Viele protestantische Gelehrte glauben an eine unausgleichbare Differenz zwischen den Synoptikern und dem hl. Johannes und verwerfen deßwegen entweder die Angabe der drei ersten oder des vierten Evangeliums. Wie viele Gründe es aber gibt, keine Verschiedenheit zwischen den drei synoptischen und dem Johannes-Evangelium anzuerkennen, s. im Art. Abendmahl. Ob aber nun mit dem Verfasser dieses Artikels der 14. oder mit Andern der 15. Nisan als der von sämmtlichen Evangelien bezeichnete Tag anzunehmen ist, hat noch nicht entschieden werden

können. Die exegetischen Gründe pro et contra würden zu weit führen. Die astronomische Berechnung ist mit beiden Ansichten verträglich. Die Juden hatten Mondmonate und berechneten Ostern (15. Nisan) nach den Mondphasen. Der 1. Nisan wurde angenommen, wenn das Neulicht für das Frühlingsäquinoctium beobachtet worden war, falls die Jahreszeit so weit fortgeschritten war, daß am zweiten Passahtag die ersten Garben geopfert werden konnten. Andernfalls schob man einen Schaltmonat (Veadar = Adar II.) ein. Die Differenz zwischen dem wirklichen Neumond und dem Neulicht wird nach dem Vorgange Wurms, auf den sich alle Chronologen berufen, durchschnittlich auf $1^1/_2$ Tage bestimmt. Verbindet man dieß mit den Mondtabellen für die Jahre, welche überhaupt in Betracht kommen können (28—34), so findet man, daß der 15. Nisan auf den Freitag gefallen ist 783 (30, den 7. April), im Schaltjahr 784 (31, den 26. April) und 787 (34, den 23. April). Rieß findet nach etwas anderer Rechnung für 783 Mittwoch den 6. April, für 786 Freitag den 3. April. Wer aber die Unsicherheit der Bestimmung des Neulichts, die Abhängigkeit von der Atmosphäre, die Willkür des späteren Synedriums und Anderes erwägt, wird sich wohl hüten, einer solchen Rechnung unbedingt zu vertrauen. Wegen der allgemeinen Berufung auf Wurm genügt es, die Warnung desselben anzuführen. Mit Verweisung auf Petavius bemerkt er, „daß alle Berechnungen dieser Art ihrer Natur nach nur einen beschränkten Grad von Zuverlässigkeit haben können", und seine Tafel nicht den Zweck habe, „für ein Jahr bestimmt zu entscheiden, sondern nur, den Freunden der Chronologie die Uebersicht der astronomischen Merkmale einiger Jahre, zwischen welchen man zu wählen hat, zu erleichtern" (S. 291). Die von Chavannes mitgetheilte Tafel des Professors Oudemans unterscheidet sich aber so unbedeutend von der Wurm'schen, daß auch sie nicht zu dem Urtheil berechtigt, das Datum Freitag der 7. April 30 sei ohne alle Unbestimmtheit. Das J. 783 ist aber auch mit dem 14. Nisan vereinbar (Caspari). Chavannes meint gar, die Differenz zwischen Freitag dem 14. und 15. Nisan fixire dieses Jahr auf das Bestimmteste. Auch die Kalenderrechnung beseitigt also nicht jede Unsicherheit. Dieß beweisen einige Annahmen der Exegeten: 782 (29) Sepp, Zöckler, Schulze u. A.; 783 (30) Wieseler, Lichtenstein, Chavannes, Schegg, J. Grimm, Caspari, Rotermund, Nösgen u. A.; 784 (31) Anger, Meyer, Ljungberg u. A.; 786 (33) Oppert, Hase, Lutterbeck, Rieß u. A.; 786 oder 787 (33 oder 34) Volkmar; 788 (35) Keim, Hausrath. Wenn im Alterthum manche Väter nach dem Beispiel Tertullians den Tod Jesu in das Consulat der Gemini verlegen, d. h. in das J. 782 (29), so haben sie die einjährige Wirksamkeit und das 15. Jahr des Tiberius zu Grund gelegt. Auch Augustinus folgt zwar an einer Stelle (De civ. Dei 18, 54) bis auf das Monatsdatum (25. März) dem Tertullian, gesteht aber an einer anderen (De doctr. chr. 2, 42) die Unkenntniß über das Consulat des Geburts- und Todesjahres und erklärt daraus die irrigen Angaben über das Alter Jesu (46 Jahre). Clemens Alexandrinus und Julius Africanus geben das 16. Jahr des Tiberius an und könnten Zeugen für 783 sein (Wieseler), aber es liegt auf der Hand, daß 16 aus 15 + 1 entstand. Eusebius gibt das 18. und 19. Jahr des Tiberius, also 785 und 786 an.

II. Die Apostelgeschichte. Indem für die ausführliche Chronologie des apostolischen Zeitalters auf die Artikel Petrus und Paulus verwiesen wird, mögen hier die wenigen chronologischen Daten der Apostelgeschichte in Verbindung mit Gal. 1. 2 namhaft gemacht werden. Die Apostelgeschichte beginnt mit der Himmelfahrt Jesu (1, 2), 40 Tage nach der Auferstehung (1, 3). Sie erzählt die Sendung des heiligen Geistes am ersten Pfingstfeste, 50 Tage nach Ostern (2, 1). Das Jahr bestimmt sich nach den Evangelien zwischen 782—786 (29—33). Ein weiteres Datum gibt 12, 19 ff., an welcher Stelle der Tod des Agrippa I. zu Cäsarea während der Verhandlungen mit den Abgesandten der Tyrier und Sidonier berichtet wird. Nach Josephus wurde eben ein Fest für das Heil des Kaisers gefeiert (Antt. 19, 8, 2), das auch in Rom Anfangs des J. 44 gehalten wurde, falls nicht die Quinquennalien im August gemeint sind (Wieseler, also 43). Jedenfalls war das Osterfest vorüber (12, 4; anders Reithmayr) und wahrscheinlich die Ernte noch nicht beendigt (12, 20). Die Hinrichtung Jacobus des Aelteren (12, 1) und die Einkerkerung Petri (12, 3 ff.) fallen also in dasselbe Jahr. Denn wohl hätte Lucas, der nicht ungern antecipirt, um eine Erzählung abzuschließen, zeitlich Auseinanderliegendes verbinden können, aber warum er diese Erzählung so verbunden hätte, wenn das Ereigniß in das J. 42 oder 43 gehört hätte (Reithmayr, Aberle-Schanz, Einleitung 54), ist nicht abzusehen. Für die Ankunft des Saulus und Barnabas könnte die Absicht, das Ueberbringen des gesammelten Geldes der Hungersnoth (11, 27 ff.; Jos. Antt. 20, 5, 2: 45) möglichst nahe zu rücken, einen Grund der Umstellung abgeben (Aberle 161), aber auch dieser wird durch die nach dem Tode des Agrippa angesetzte Rückkehr nach Antiochien (12, 25) wieder hinfällig. Daraus folgt, daß die Kap. 13 erzählte Aussendung des Saulus und Barnabas auf die erste Missionsreise frühestens Ende des J. 44 stattgefunden hat. Vor der Reise nach Jerusalem wirkte aber Saulus ein volles Jahr in Antiochien (11, 26). Rechnet man dazu den Aufenthalt in Tarsus (9, 30. Gal. 1, 22) und die drei Jahre in Arabien und Damascus (Gal. 1, 18), so muß die Bekehrung des Apostels mindestens fünf bis sechs Jahre zurückverlegt werden. Für die Zeit vom J. 36—39 sprechen auch die Angaben über den Araberkönig Aretas in Damascus (2 Cor. 11, 32)

und die Verfolgung der Christen durch die Juden, welche der judenfeindliche Pilatus kaum geduldet hätte. Dieser wurde aber im J. 36 oder 37 abberufen. Da diese Abberufung wahrscheinlich zur Eröffnung der Verfolgung ermuthigte, so hat das J. 37 viele Wahrscheinlichkeit. Ob der Tod des Judenfeindes Sejan im J. 31 und die Entscheidung des Tiberius gegen Pilatus in Sachen der Weiheschilde (Philo ad Caj. 38) genügen, eine solche Indulgenz des Pilatus im J. 31 anzunehmen (Nösgen), ist sehr fraglich. Der Stoff der Apostelgeschichte bis Kap. 9 ist auch für ein Jahr zu umfangreich. 33 (Reithmayr) oder 34 (Schulze) sind durch die späteren Daten veranlaßt.

Ein zweites sicheres Datum findet sich gegen das Ende der Apostelgeschichte. Paulus wurde in Jerusalem festgenommen und zu dem Procurator Felix nach Cäsarea geschickt (Kap. 23). Nach zweijähriger Gefangenschaft daselbst (24, 27) appellirte er bei dem neuen Procurator Festus an den Kaiser (Kap. 25), reiste gegen den Herbst nach Rom ab und kam daselbst im Frühjahr an. Mit der Nachricht von einer zweijährigen Gefangenschaft, die jedenfalls vor den Ausbruch der Neronischen Verfolgung (Sommer 64) zu verlegen ist, schließt die Apostelgeschichte. Die seit Eusebius (Chron. ad a. 55) übliche traditionelle Annahme, daß Festus den Felix im J. 55 abgelöst habe, welche noch Patrizi vertheidigt (De evang. I, 3, 24), beruht auf einem Mißverständniß des Josephus und Tacitus. Sicher ist, daß Felix vor dem J. 62 nach Rom gekommen ist, weil sein Bruder Pallas, welcher ihn vor der Verurtheilung bewahrte, in diesem Jahre durch Nero vergiftet wurde. Seit dem Tode der Agrippina (59) hatte sein Einfluß überhaupt abgenommen. Doch genügt dieß nicht, für den Wechsel das J. 58 (Lehmann) oder 59 (Nösgen) anzunehmen. Wie Pallas nach der Ungnade im J. 55 wieder Einfluß zu gewinnen verstand, so ist derselbe auch noch über das J. 59 hinaus einflußreich geblieben. Im J. 62 war bereits Albinus Landpfleger. Daher wird jetzt fast allgemein das J. 60 für die Ankunft des Festus in Cäsarea, das J. 61 für die Ankunft des Paulus in Rom angenommen. Darnach fand die Gefangennahme zu Jerusalem im Sommer 58 statt. Ein Jahr vorher hat er Ephesus verlassen (20, 1. 1 Cor. 16, 8), wo er ungefähr drei Jahre verweilt hatte (19, 8. 10). Auf seiner zweiten Missionsreise hatte er sich in Corinth $1^1/_2$ Jahre aufgehalten (18, 11); die Reise selbst erforderte wenigstens ein Jahr. Wir erhalten damit etwa sieben Jahre für die Zeit zwischen dem Apostelconcil (Kap. 15) und der Gefangennahme. Das Concil wäre also in das Jahr 51 oder 52 zu verlegen (Wieseler, Reithmayr u. A. 50, Nösgen 48). Zählt man die 14 Jahre (Gal. 2, 1) von der Bekehrung des Apostels an, so harmonirt das Datum mit obigem Resultat (37). Daß jene Erzählung des Paulus mit dem Bericht der Apostelgeschichte zu verbinden ist, wird fast allgemein zugegeben. Die Verbindung mit 18, 22 f. (Wieseler) ist bloß der chronologischen Schwierigkeit wegen erklärlich. Es läßt sich nämlich nicht bestreiten, daß ἔπειτα Gal. 2, 1 nach der Analogie von 1, 18. 21 auf das zunächst vorausgehende Datum, die Rückkehr des Saulus nach Jerusalem, zurückzuweisen scheint, so daß die Bekehrung um 17 Jahre zurückdatirt werden müßte (Reithmayr, Nösgen, Schulze u. A.). Aber auch in diesem Fall wäre 52 noch möglich, da nirgends bemerkt ist, ob nur volle Jahre gerechnet sind. Für diese Zeit sprechen auch die Zeitverhältnisse (Aberle 171 f.).

Die schriftstellerische Thätigkeit des hl. Paulus wird in der Apostelgeschichte nirgends erwähnt. Die Chronologie derselben ist also aus den Briefen selbst auf Grund der Chronologie der Apostelgeschichte zu gewinnen. Dieses bildet aber eine Aufgabe für sich. Seit Chrysostomus theilt man die Briefe in Briefe vor und in Briefe nach der (ersten) Gefangenschaft ein. Die Grenze bildet der im J. 58 (59) zu Corinth geschriebene Römerbrief.

Literatur. Die oben Sp. 335 genannten Werke über Chronologie. In Betreff der Exegese und der Specialschriften s. die Comm. des Verf. zu den synoptischen Evangelien. Ferner San Clemente, De vulgaris aerae emendatione, Rom. 1793; Wurm, Astronomische Beiträge zur genäherten Bestimmung des Geburts- und Todesjahres Jesu (Archiv für die Theologie, von Bengel, II, 1816); Anger, De temporum in actis apostolorum ratione, Lips. 1833; Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census, Breslau 1840; Ueber den Census und die Steuerverfassung der früheren römischen Kaiserwelt, Breslau 1847; Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien, Hamburg 1843; Chronologie des apostolischen Zeitalters, Göttingen 1848; Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte, Gotha 1869; Patrizi, De evangeliis, Friburg. 1853; Friedlieb, Geschichte des Lebens Jesu Christi mit chronologischen und andern historischen Untersuchungen, Breslau 1855; Chavannes, Essai sur la détermination de quelques dates de l'histoire évangélique (Revue de théol., 3. Sér. 1, 1863); Aberle, Tüb. Quart.-Schrift 1865. 1868. 1874. 1883; Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864; Caspari, Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, Hamburg 1869; Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, Leipzig 1869; Ljungberg, Chronologie de la vie de Jésus, Paris 1878; Rieß, Das Geburtsjahr Christi, Freiburg 1880; Nochmals das Geburtsjahr Jesu Christi, Freiburg 1883; Schegg, Das Todesjahr des Königs Herodes und das Todesjahr Jesu Christi, München 1882. [Schanz.]

Chrysologus, s. Petrus Chrysologus.

Chrysostomus, s. Johannes Chrysostomus.

Chub (כּוּב), Name eines Landes und Volkes, das nur an der einen Stelle Ez. 30, 5 und zwar

in Verbindung mit Aethiopien, Libyen (Phut) und Lydien genannt wird. Jedenfalls ist an eine mit den Aegyptern verbündete Völkerschaft zu denken, da die Weissagung wider Aegypten gerichtet ist. Dieß nöthigt, unter Chub eine afrikanische oder vorderasiatische Gegend zu verstehen. Man wird also Hävernik und Hengstenberg (Erkl. des Pr. Ezechiel) nicht beipflichten können, welche es für Persien nehmen, weil auch Ez. 27, 10 neben Phut und Lud die Perser genannt seien und weil der Name Kufa (nach Wilkinson I, 379) als der eines asiatischen, den Aegyptern tributpflichtigen Volkes auf ägyptischen Denkmälern vorkomme. Diese Erwähnung fällt nämlich in eine viel frühere Zeit als die des Ezechiel. Hitzig (Ezechiel, 1847) und Keil (Ezechiel, 1868) sind geneigt, כּוּב für verschrieben statt לוּב = Libyen zu halten; allein jedenfalls ist das schon erwähnte Phut = Libyen, und לוּב kommt auch sonst nicht vor, sondern nur לוּבִים. Will man eine Verschreibung annehmen, so liegt näher כּוּב = נוּב d. i. Nubien zu nehmen, welcher Name sicher sehr alt ist, wie auch der arabische Uebersetzer das Wort mit „Volk von Nubien“ gegeben hat. Die Buchstaben כ und נ waren nicht bloß in der Quadratschrift, sondern auch in der altsemitischen Schrift sehr ähnlich. So erscheint diese Erklärung als die annehmbarste. Mit Maurer u. A. die Stadt Koba oder Kobat in Mauritanien (Itinerar. Antonini 18) für dieses Chub zu nehmen, geht schon wegen der weiten Entfernung von Aegypten nicht an; Ezechiel meint zudem, wie seine Zusammenstellung zeigt, nicht einen einzelnen Ort, der nur wenige Bewohner haben konnte. [Seisenberger.]

Chur (Curia Raetiorum, roman. Cuera, ital. Coira), ein dem römischen Stuhle unmittelbar unterstehendes Bisthum der Schweiz. An dem Scheitelpunkte der beiden Militärstraßen, welche von Chiavenna theils über den Septimerberg, theils über den Splügen durch Rätien gegen den Bodensee führten, erbauten die Römer auf einer Terrasse des Mittenberges das Castrum Curiense. Es bildete ein Dreieck, dessen Punkte durch die Thürme Martiöl und Spinöl und die eigentliche Citadelle befestigt waren. Später entstand am Fuße des Castrums eine Burg (Eboburum, Planatena, Imburg), woselbst Kaiser Constantius um 350 sein Hoflager (Curia) aufschlug. Die um die Burg sich bildende Stadt wurde der Hauptort von Raetia prima. In den Grenzgebieten Rätiens soll schon der hl. Hermagoras, ein Schüler des hl. Marcus, das Evangelium verkündet haben (Ughelli, Ital. sacra V, 20); als Apostel des inneren Rätiens im zweiten Jahrhundert wird nach constanter Tradition der hl. Lucius (s. d. Art.) gefeiert, dessen Reliquien zum größeren Theile in Chur aufbewahrt werden. An ihn erinnern die Orte St. Luciensteig und St. Luciuslöchlein. Das Bisthum Chur stand zur Zeit, als es zum erstenmale in der Geschichte erscheint, unter der Metropole Mailand. Sein erster beglaubigter Bischof ist der hl. Asimo, dessen Name 451 auf der Mailänder Synode erwähnt wird (Mansi VI, 141; Muratori, Rer. ital. Script. XI, 573). Die Kirche und die Wohnung des Bischofs war auf dem Martiöl des alten Römercastells (Zeitschrift Amity della Religiun e della Patria, Cuera 1838). Von Asimo's Nachfolgern Pruritus, Claudian, Ursicin, Sydonius und Eddo sind nur die Namen bekannt. Unter ihnen drangen die Alamannen in das Gebirge; nach 493 breitete der Ostgote Theodorich seine Herrschaft über Rätien aus; namenloses Elend und Unterdrückung des Katholicismus waren die Folge. Da erschien ein Bischof von hohem Ansehen, der hl. Valentinian (530 bis 8. September 548). Er linderte die Noth durch großartige Spenden und errichtete zur Bekämpfung des Arianismus ein eigenes Priesterhaus (asceterium), das er unter den Schutz des hl. Lucius stellte; aus ihm erwuchs die spätere Canonie und das Domcapitel auf dem Martiöl. Neue Leiden brachen herein, als die Langobarden sich mit den Heiden im Gebirge befreundeten, um die Alpen zu einer Schutzwehr gegen die Frankenmacht zu gewinnen. Doch scheint schon um 590 König Agilulf die Nordseite des Alpengrates und sonach auch Chur an die Franken abgetreten zu haben. Auf einer Generalsynode von Paris 614 war ein Bischof Victor von Chur anwesend. In diese Zeit fällt die Gründung des Klosters Disentis durch den hl. Sigisbert, einen Gefährten des hl. Columban. Unter dem nächsten Bischofe, Verendar I., wurde durch König Dagobert eine Grenzlinie zwischen den Bisthümern Chur und Konstanz gezogen, welche mit der Grenze zwischen Rätien und Burgund zusammenfiel (Tschudi, Hauptschlüssel zu versch. Alterthümern oder Beschreibung von Ursprung, Landmarken und Sprachen Galliae Comatae, herausgegeben von Gallati, Konstanz 1758, 7). Chur umfaßte damals nach heutiger Geographie den Kanton Graubünden mit Ausnahme von Poschiavo, das zu Como gehörte, das Urserenthal in Uri, das Sarganser- und Gasternland bis Uznach in St. Gallen, das Fürstenthum Lichtenstein mit Vorarlberg, den ganzen Vintschgau und das Burggrafenamt Tirol bis zur Passer bei Meran.

Mehr als ein Jahrhundert gehörten sowohl die Bischöfe von Chur wie die von den Merowingern eingesetzten Statthalter (praesides) von Rätien demselben Dynastengeschlechte der Victoriden an. Einer aus ihnen, Bischof Paschalis (gest. 696), vorher vermählt mit Aesopeja aus dem Geschlechte der Ryalt im Domleschg, gründete bei seinem Eintritte in den geistlichen Stand (680) für seine Gattin und seine Töchter Vespula und Ursicina das Kloster Katzis bei Ryalt; einer seiner Söhne, Victor, folgte ihm als Bischof (gest. 712). Unter Bischof Vigilius (712—735) gründete der hl. Pirmin das Kloster Pfäffers, aus welchem der folgende Bischof Adalbert hervorging. Nach dem hl. Ursicinus II. (754—758), der sich in

die Einöde zurückzog und dort 2. October 760 starb, bestieg der letzte der Victoriden, Tello, den bischöflichen Stuhl (758—773). Er war im Kloster Disentis herangebildet; seine von den Ahnen ererbten Güter verwendete er für das Kloster und für die bischöfliche Kirche. Er erbaute den Dom mit der hochinteressanten Krypta und verlieh in seinem Testamente alle Herrschafts- und Eigenthumsrechte seiner Familie sowie sein Wappen (Steinbock) dem Hochstifte. Unter ihm lebte der hl. Florin, Pfarrer in Heremusium (Remüs im Unterengadin), der später zum zweiten Patron des Bisthums erwählt wurde (Fest 17. November). Bischof Constantius (seit 773), ein adeliger, kluger und hochangesehener Mann, wurde durch Karl d. Gr. zum Statthalter (rector) Rätiens bestellt. Auf seine Bitte hin empfing das Capitel das Recht der freien Bischofswahl. Als Bischof und Rector Rätiens folgte Remedius oder Remigius (800 bis 820). Er war in Tours unter Alcuin gebildet worden; aus dem Briefwechsel, den er mit seinem Lehrer führte, haben sich einige Briefe erhalten (Alcuin. Opp. I, 195); von ihm rührt auch eine Canonsammlung für die Kirchen Alamanniens her (Migne, PP. lat. CII, 1093). In Folge ausgebrochener Unruhen trennte Karl um 807 das weltliche Amt vom bischöflichen und bestellte Hunfried, Herrn von Istrien, zum Gaugrafen Rätiens. Nach dem Tode des großen Kaisers wurde das Stift durch die Habgier der benachbarten Großen schwer bedrängt, und erst 825 erlangte Bischof Victor II. (820—833) die Rückgabe einiger Güter, namentlich S. Sinesii ecclesia et illa S. Columbani (Disentis) nec non pagus Cicerianus (Zizers) atque S. Petri xenodochium, sowie 831 Immunität für alle Besitzungen im Churgau, im Elsaß und in Alamannien.

Als Ludwig II. durch den Vertrag von Verdun 843 Deutschland erhielt, wurde das nun zum deutschen Reiche gehörige Bisthum Chur aus dem Metropolitanverbande von Mailand gelöst und dem Erzbisthume Mainz unterstellt. Bischof war um diese Zeit Verendarius (833 bis 844). Seine Nachfolger waren Gerbrachus (845 bis 849), welcher der Mainzer Synode 847 beiwohnte; Esso (849—879); Rotharius (879 bis 887); Diodulf oder Reotulph (887—914), sehr begünstigt von Kaiser Arnulf; Waldo von Ramschwag (914—951), zugleich Abt von Disentis. Unter Hartbert (951—967) erhielt das Hochstift großen äußeren Glanz durch die Schenkungen Otto's I. Der Kaiser verlieh die Fischerei zu Honau bei Pfullingen, woraus später die Herrschaft Großengstingen (Oberamt Reutlingen) erwuchs, die Kirche zu Renzing nebst Gütern und Unterthanen in Vinomna bei Feldkirch, die Hälfte der Stadt Chur, die Fiscaleinkünfte der Grafschaft Chur und das Münzrecht. Auch die folgenden Kaiser waren bedacht, mit den mächtigen Bischöfen von Chur Freundschaft zu pflegen, um den Paß nach Lombardien stets offen zu halten; darum gaben sie ihnen den Brückenzoll zu Chiavenna. Unter Bischof Hiltibald (968—995), einem Mönche aus St. Gallen, lebte im Walserthale der hl. Einsiedler Gerold aus dem Geschlechte der Grafen von Sax, welche im Rheinthale begütert waren (Fest 19. April). An Stelle der Einsiedelei entstand der Ort St. Gerolds und eine von Einsiedeln aus besetzte Benedictinerpropstei, das Klösterle. Es folgten die Bischöfe Waldo II. (995—1002); Ulrich I., Graf von Lenzburg (1002—1024); Hartmann I. (1025 bis 1039), bisher Abt von Pfäffers; Dietmar, Graf von Montfort (1039—1070) und Heinrich I. von Montfort (1070—1078), Mönch aus Reichenau. Heinrich gehörte zu den bedeutendsten Bischöfen seiner Zeit und stand im Investiturstreite treu auf Seite Gregors VII. Als dessen Legat überbrachte er der Mainzer Synode 1075 die päpstlichen Cölibatsdecrete. Nach seinem Tode entstand in Chur ein Schisma. Clerus, Adel und Volk verlangten den Dompropst Ulrich von Tarasp zum Bischofe; Heinrich IV. aber intrudirte 1079 Norbert von Hohenwart, Grafen von Andechs und Propst in Augsburg. Die Synode von Quedlinburg 1085 erklärte die Consecration des letzteren für penitus irrita; Norbert fügte sich und ging in das von ihm gegründete Collegiatstift Habach in Bayern, wo er 1087 starb. Im Auftrage Urbans II. setzte endlich 1089 Gebhard von Konstanz den gewünschten Ulrich von Tarasp als Bischof ein (1089 bis 1096). Ein Jahr vor seinem Tode gründete dieser mit seinem Bruder Eberhard das Kloster Schuls im Engadin, welches 1150 nach Marienberg bei Mals in Tirol versetzt wurde. Ausgezeichnet war Bischof Guido oder Wito (1096 bis 1122), vorher Canoniker von Augsburg; es folgten Konrad, Graf von Biberegg (1122 bis 1150), ein großer Beförderer der Prämonstratenser, denen er 1126 auf dem Familienschlosse Roggenburg, 1140 in Chur, dann in Churwalden und im Prätigau Klöster übergab; der hl. Adalgott (1151—1160), zugleich Abt von Disentis, ein Schüler des hl. Bernhard. Er bemühte sich um gründliche Reformirung des Säcular-Clerus und um Reorganisation der ihm unterstellten Klöster, worin er durch seinen früheren Mitschüler, Papst Eugen III., kräftig unterstützt wurde. Es gelang ihm auch die Bekehrung des Grafen Ulrich von Tarasp, der dann in Bußgesinnung seine Besitzungen 1160 dem Kloster Marienberg und dem Hochstifte Chur überwies.

Egino (1160—1170), ein Anhänger des Kaisers Friedrich I., brachte durch seine Theilnahme für den Gegenpapst Victor IV. das Schisma in die Kirche von Chur. Die Schirmvogtei über das Hochstift, auf welche Graf Rudolf von Pfullendorf resignirt hatte, übertrug er dem Sohne des Kaisers, Herzog Friedrich von Schwaben, und empfing dafür 1170 in kaiserlicher Urkunde den Titel eines Reichsfürsten (Fetz, Die Schirmvogtei des Hochstiftes Chur, Luzern 1866, 25 ff.).

Egino, der nie consecrirt wurde, mußte noch in diesem Jahre abtreten und erhielt zu Nachfolgern Ulrich III. von Tegernfelden (1170—1179); Bruno von Ehrenfels (1180); Heinrich II. von Arbon (1180—1193); Arnold I. (um 1194). Reinherius (1200—1208) übertrug an Kaiser Otto IV. die Schirmvogtei, die von nun an stets den deutschen Königen blieb. Es folgten Arnold II. von Mätsch (1209—1221); Rudolf I. (1222—1226), Abt von St. Gallen; Berthold von Helfenstein (1229—1233); Ulrich IV. von Kyburg (1233—1237), der Oheim Rudolfs von Habsburg, Gründer des Chorherrnstiftes auf dem heiligen Berge bei Winterthur. Im Streite der Welfen und Ghibellinen wurde das Stift tief zerrüttet und in Schulden gestürzt. Fürstbischof Volkard von Neuenburg (1237—1251) stand auf Seite Friedrichs II.; er erbaute die Burgen Guardavall im Engadin, Friedau bei Zizers und handhabte besser das Schwert als den Hirtenstab. Sein Nachfolger, Graf Heinrich von Montfort (1255—1272), ein Dominicaner, erhielt erst 1259 die bischöfliche Consecration. Er führte mit großer Kraft in der Zeit des Faustrechtes die geistliche und weltliche Herrschaft in Churrätien, erbaute die Festen Fürstenau in Domleschg und Herpenberg bei Werdenberg, und verschönerte die bischöfliche Cathedrale und Residenz. Konrad III., Freiherr von Belmont (1272 bis 1282), berief zur Reform des Clerus 1273 eine Synode nach Chur, veranlaßte die Gründung eines Dominicanerklosters in der Stadt und erbaute die Fürstenburg bei Mals in Tirol. Friedrich, Graf von Montfort-Feldkirch (1282 bis 1290), wurde im Kampfe seiner Familie gegen Rudolf von Habsburg gefangen und fand seinen Tod bei der Flucht aus der Burg Werdenberg. Berthold II., Graf von Heiligenberg (1290 bis 1298), bereicherte die Stiftsbibliothek durch eine kostbare Büchersammlung. Sigfried, Freiherr von Geilenhausen (1298—1321), der zugleich die Stelle eines Generalvicars von Mainz bekleidete, erwarb die Reichsvogtei in der Stadt Chur und gründete das Kloster Himmelau bei Geilenhausen für Cisterciensernonnen. Bald darauf übertrug er die Verwaltung der Diöcese an Rudolf von Montfort und zog sich in das Prämonstratenserkloster St. Luzi zurück. Rudolf, der 1319 auch Bischof von Konstanz wurde, gerieth mit dem gewaltthätigen Donat, Freiherr von Vaz, in eine verderbliche Fehde, welche 1322 das Hochstift in großes Elend brachte. Als er nun bei Kaiser Ludwig dem Bayer Hilfe suchte, traf ihn der Bann; er zog sich darauf von Chur zurück (ob resignirt?), und das Domcapitel wählte 1325 Hermann von Eschenbach zu seinem Nachfolger. Dieser starb bald nach der Wahl; der nunmehr vom Capitel aufgestellte Johann Pfefferhart, der die Partei Friedrichs von Oesterreich nahm, wurde durch die Anhänger Ludwigs 1331 erschlagen. Sein Nachfolger, Ulrich V., Schultheiß Edler von Lenzburg (1331—1355), wußte zwar durch kluges Benehmen den Bruch sowohl mit Papst wie mit Kaiser zu vermeiden; gleichwohl ward er mit dem Sohne des Kaisers, mit Ludwig, dem Markgrafen von Brandenburg und Grafen von Tirol, in Krieg verwickelt, bei Tramin gefangen und erst nach schimpflichem Vertrage entlassen. Durch Schuld der Vögte ging zugleich die Grafschaft Bormio und Poschiavo an Mailand verloren. Einige Besserung brachte Petrus Gelyto (1355—1368), ein bedeutender Rechtsgelehrter, welchen Urban V. zum Bischofe erhob (J. Bergmann, Ueber die Münzen Graubündens, Sitz.-Ber. der Wiener Akad., philos.-histor. Kl., 1851). Er erhielt durch Vertrag mit Graf Ludwig von Tirol die Festen Steinberg und Fürstenburg zurück und erlangte von Kaiser Karl IV. das Münzrecht und die Reichsregalien. Von nun an stand das Stift unmittelbar unter dem Kaiser. Im J. 1368 wurde Petrus zum Bischofe von Leitmeritz erhoben. Es folgte Friedrich I. von Menzingen, Kanzler des Herzogs Leopold von Oesterreich. Da er gegen die Visconti in Mailand, welche Ansprüche auf Veltlin und Chiavenna machten, nicht glücklich war, tauschte er 1376 mit dem Bischofe von Brixen, Johann II. Ribi von Sengen, aus dem Geschlechte der Schultheiß von Lenzburg; letzterer regierte in Chur 1376 bis 1388. Durch 26 Jahre kämpfte hierauf der kriegerische Bischof und Deutschordenscomtur Graf Hartmann von Wardenberg (1390—1416) und vereitelte den Plan der österreichischen Herzoge, das Hochstift um die Reichsunmittelbarkeit zu bringen. König Sigismund investirte ihn als Reichsfürsten (Urkunden vom 26. August 1413). Martin Visconti von Mailand verzichtete 1404 auf die Ansprüche an's Veltlin. Der folgende Bischof, Johannes III., wurde während seiner Anwesenheit auf dem Konstanzer Concil nach Riga transferirt, und es erhielt durch Einfluß Sigismunds der kaiserliche Rath Johannes IV. Naso, Freiherr von Munzingen, das Bisthum (1418—1440). Der Kaiser verlieh ihm das Gericht Glurns im Vintschgau und bestätigte die Herrschaft Nauders (Urkunde 19. April 1418). Dagegen erhoben sich in Churrätien die Vögte von Mätsch und die Stadt Chur selbst, um sich von der bischöflichen Oberherrschaft frei zu machen; Johannes starb in Tirol, sein Nachfolger, Konrad IV. von Rechberg, mußte nach Verlauf eines Jahres resigniren; 12 Jahre lang war kein Bischof vorhanden. Ein von Konstanz aus gesandter Administrator wurde vertrieben, und die Stiftsgüter mit Beschlag belegt. Der im Interesse der Grafen von Tirol aufgestellte Bischof Leonhard Wyßmayr (1453—1458) fand im Bisthume wie von Seite des Papstes Widerstand (Alb. Jäger, Der Streit des Card. Cusa mit Herzog Sigmund, Graf von Tirol, Innsbr. 1861, I, 6 f., 83 ff.); auch Ortlieb von Brandis, Herr von Vaduz (1458—1491), konnte dem Freiheitsstreben, das sich namentlich in der Constituirung der drei Bünde aussprach, nicht Widerstand leisten. Durch ihn wurde 1489 eine Aus-

gabe des Breviers sammt Modus psallendi und Calendarium veranstaltet. Der Nachfolger, Heinrich VI., Freiherr von Höwen (1491—1503), Chorherr von Beromünster, Custos von Straßburg, Propst von Konstanz, empfing zwar 1492 die Huldigung der Stiftsangehörigen, aber die erneuten Streitigkeiten trieben ihn 1505 zur Resignation. Er zog sich nach Straßburg zurück und starb daselbst 1509. Der bisherige Generalvicar, Paul Ziegler von Ziegelberg, wurde durch Compromiß zum Bischofe erhoben (1505 bis 1541).

Die Freiheitsstürme des vorausgegangenen Jahrhunderts hatten das Hochstift tief erschüttert, die Bischöfe ihrer Macht beraubt; das Volk war in Unwissenheit und religiöser Zerfahrenheit, der Clerus theilweise der Corruption verfallen. Dieß ermuthigte Zwingli, einen seiner Schüler nach Fläsch und Malans zu senden, um der neuen Lehre Bahn zu brechen. In Chur selbst hielten Zwingli's Freunde geheime Berathungen, und nachdem die Abgeordneten der drei Bünde gewonnen waren, erließ der Bundestag am 4. April 1524 zu Ilanz eine Verordnung (Artikelbrief), die das Gemeindeprincip in geistlichen Angelegenheiten proclamirte. Die Stadt riß die Collation der St. Martinspfarre und der St. Regulakirche an sich und übertrug die Stadtpfarre einem Bürger von Chur, Johannes Komander (Dorfmann), einem Freunde Zwingli's; die zweite Kirche erhielt 1526 der übelberüchtigte Johannes Bläsy. Hiermit war das Signal zum allgemeinen Ungehorsam gegen die kirchliche Auctorität gegeben. Wo immer ein Pfarrer den Forderungen der Reformationsfreunde nicht entsprach, wurde er durch Abstimmung entsetzt und verjagt. Fürstbischof Paul, der seine Einwilligung zum Artikelbrief verweigerte, mußte sich nach Tirol zurückziehen. Die Leitung der Diöcese übertrug er seinem Generalvicar, dem Abte Theodor Schlegel von St. Luzi. Als nun der Bundestag 1526 den Grundsatz aufstellte, daß im Gebiete der drei Bünde es einem Jeden freistehe, den römischen oder den evangelischen Glauben zu üben, und dann auf Grundlage dieser Glaubensfreiheit einen zweiten Artikelbrief erließ, worin der Gemeinde die Pfarrwahl eingeräumt und die Rechte der Kirchenobern mannigfach geschmälert wurden, so beschloß Fürstbischof Paul zu resigniren und zwar angeblich zu Gunsten des Erzpriesters Johannes Angelus Medici, des späteren Papstes Pius IV. Die Unterhandlungen wurden als Landesverrath betrachtet; da man den Bischof selbst nicht belangen konnte, wurde Abt Schlegel gefangen genommen und am 1. Januar 1529 auf offener Straße enthauptet. Die meisten Domherren waren schon früher geflohen; Kirchen- und Pfründegüter wurden confiscirt, die Klöster St. Luzi und St. Nicolaus 1538 aufgehoben. Bischof Paul starb 1541 auf Schloß Fürstenburg in Tirol. Trotz der trostlosen Verhältnisse schritten einige Domherren, die in Chur geblieben waren, zu einer neuen Wahl. Der sog. Gotteshausbund trat ihnen mit der Erklärung gegenüber, es dürfe so lange kein Bischof gewählt werden, bis das Domcapitel etliche Artikel beschworen habe. Aus der Wahl ging Lucius Iter, ein Bürger von Chur, als Bischof hervor (1541 bis 1548), der auch wirklich die sog. Convention der sechs Artikel von 1541 beschwor und einen faulen Frieden schloß. Eine nicht geringe Ursache, daß das Hochstift selbst nicht aufgehoben wurde, waren die heftigen Zwiste der großen Familien Planta und Salis, welche Männer aus ihrer Familie auf dem bischöflichen Stuhle wissen wollten. Im December 1549 wurde Thomas Planta von Zuz im Engadin erwählt, ein Freund des hl. Karl Borromäus. Seine Bemühungen, die Reformation einzudämmen, waren umsonst. Komander sagte: „Der Bischof wird zwar Herr genannt, die Bauern aber regieren." Die Drohungen der reformirten Bündner nöthigten 1552 sogar den Bischof, Trient, wohin er sich zum Concil begeben hatte, zu verlassen. Er starb 5. Mai 1565, wahrscheinlich an Gift. Jetzt suchte die Familie Salis, gestützt auf den sog. Gotteshausbund, einen Bischof aus ihrer Mitte durchzusetzen. Bartholomäus von Salis nahm mit Gewalt Besitz von der Residenz; das Capitel aber wählte den Domherrn Beatus von Porta (1565 bis 1581). Max II. belehnte den letzteren 1566 mit den Reichsregalien. Der Gotteshausbund beanspruchte nun die Schirmvogtei über das Hochstift; da der Streit auch durch die päpstlichen Legaten nicht geschlichtet wurde, resignirte Beatus, zog sich nach Tirol zurück und starb zu St. Rifian 1590. Das Capitel wählte nach dem Vorschlage des Gotteshausbundes 1581 Petrus II. von Rascher aus Zuz im Engadin. Unter ihm hatte die Reformation freien Lauf in Graubünden und im Veltlin. Der hl. Karl Borromäus wollte Ordensmänner, namentlich Kapuziner, in die Thäler senden, Petrus aber bot ihm keine Hand. Der Heilige schrieb ihm darum 1583: „Die Nachlässigkeit, mit der du deine Heerde hütest, ist durchaus tadelhaft und nicht zu entschuldigen." Es folgte Johannes V. Flugi von Aspermont (1601—1627), einer der edelsten und würdigsten Bischöfe. Er suchte vor Allem den Clerus wahrhaft zu reformiren; er bereiste seine Diöcese und predigte überall selbst; aber die politischen Verhältnisse, die Kriege zwischen Oesterreich-Spanien und Mailand, sowie die Einmischung Frankreichs, welche Churrätien an den Rand des Verderbens brachte, vernichteten alle Anstrengungen des Fürstbischofes in religiöser Beziehung. Nach der Capitulation Mailands 1604 bildete sich in Chur eine spanisch-venetianische Partei, welche 1607 einen schrecklichen Aufruhr erregte; der Hauptmann C. Baselgia und der Landvogt G. Beli wurden gefoltert und enthauptet; der Fürstbischof, der gleichfalls auf der Liste der Proscribirten stand, flüchtete nach Feldkirch; die bischöflichen Güter wurden beschlagnahmt. Im J. 1610 kehrte eine scheinbare Ruhe zurück; sie wurde aber bald durch die

Prädicanten gestört. Den Katholiken der Stadt wurde der Besuch des Gottesdienstes in der Cathedrale des Bischofs verboten, die umliegenden Gemeinden mit Gewalt protestantisch oder paritätisch gemacht, eine allgemeine Proscriptionsliste der Katholiken entworfen. Der Bischof entging der Ermordung durch die Flucht nach Tirol. Im April 1618 wälzte sich vom Engadin aus der Aufruhr nach Bergell und dem Veltlin. Der Erzpriester Nicolaus Rusca von Sondrio im Veltlin wurde durch die Prädicanten zu Tode gefoltert, der alte Zambra von Bergell enthauptet. Nun aber erhoben sich die Veltliner Katholiken; im sog. Veltliner Mord vom 19. Juli 1620 wurden Hunderte von Protestanten getödtet und das Veltlin von den Reformirten befreit. Die Oesterreicher besetzten das Land der drei Bünde, und es kam der Mailänder Vertrag vom 15. Januar 1622 zu Stande, in Folge dessen alle durch die Reformation bis 1621 dem Hochstifte und den Katholiken entrissenen Rechte hergestellt und die katholische Religion wieder eingeführt werden sollte. Die schwierige Mission, die Reformirten im Prätigau zur Kirche zurückzuführen, wurde dem Kapuziner Fidelis von Sigmaringen übertragen. Er wirkte sichtbarlich, aber nicht lange. Schon am 24. April 1622 starb er unter den Händen der wüthenden Bauern den Martyrtod. Die Bünde brachen den Mailänder Vertrag; die Oesterreicher zogen abermals ein und erzwangen auf einer Versammlung zu Lindau eine allgemeine Capitulation (24. October 1622), auf deren Grundlage der Nuntius Alexander Scoppi specielle Verträge mit den einzelnen Bünden schloß (1623 und 1624). Die Klöster St. Luzi und Nicolaus in Chur wurden zurückgegeben, der Zehent dem Capitel wieder gesichert. Der Einfall der Franzosen verzögerte den Vollzug, bis endlich Fürstbischof Johann es durchsetzte, daß die Restauration des Bisthums wenigstens im Grundsatze urkundlich anerkannt und versprochen wurde. Die Durchführung gelang theilweise dem Nachfolger, Joseph Moor (1627—1635). Derselbe erhielt von Kaiser Ferdinand die Belehnung mit den Reichsregalien. Da 1635 die Herrschaft Großengstingen in Würtemberg nach dem Aussterben der Lehenträger an das Hochstift fiel, führten von nun an die Bischöfe den Titel Reichsfürst, Herr von Fürstenburg (in Tirol), von Fürstenau (im Domleschg) und von Großengstingen (letzteres bis 1717).

Fürstbischof Johannes VI. Flugi von Aspermont (1636—1661), Neffe des Bischofs Johannes V., ein Schüler der Jesuiten, übergab die höhere Schule zu Feldkirch 1649 der Gesellschaft Jesu, restituirte das Prämonstratenserkloster St. Luzi, das Dominicanerkloster St. Nicolaus und das Frauenkloster Katzis. Auf dem Schlosse Knillenberg bei Meran, wo er längere Zeit residirte, sammelte er das „Knillenberger Archiv" und schrieb eine Geschichte der Bischöfe von Chur (Catalogus oder ordentliche Series der Bischöfe von Chur, ebd. 1645). Es folgten Ulrich VI. von Mont-Villa (1661—1692), ein Förderer des Klosterlebens; Ulrich VII. von Federspiel (1692 bis 1728), der in Meran ein Gymnasium gründete und den Benedictinern übergab; Joseph Benedict von Rost (1729—1754); Johann Anton, Freiherr von Federspiel (1755—1777) und Dionys, Graf von Rost, Baron von Buchenstein (1777—1793), ein Kirchenfürst voll Eifer und Milde. Besondere Sorge widmete er der Jugenderziehung und Heranbildung des Clerus. Auf dem bischöflichen Hofe wurde ein Knabenseminar eingerichtet; da der Fond für ein Clericalseminar nicht zureichte, sandte er die Theologen theils nach Dillingen, theils in's Collegium Borromäum nach Mailand, wo für studirende Bündner 6—12 Freiplätze bestanden. Der letzte in der Reihe der Fürstbischöfe war Karl Rudolf von Buol-Schauenstein (1794—1833). Er wurde am 30. Juni 1760 zu Innsbruck als ältester Sohn des kaiserlichen Kämmerers Johann Anton Freiherrn von Buol-Schauenstein geboren. Als der Vater Gesandter bei den drei Bünden wurde, ließ sich die ganze Familie im Schlosse Reichenau bei Chur nieder. Karl Rudolf erhielt ein Canonicat in Chur und wurde am 22. Januar 1794 zum Bischofe erwählt. Seine Sprachengabe (er redete deutsch, lateinisch, französisch, italienisch, rätoromanisch mit gleicher Fertigkeit), seine wissenschaftlichen Kenntnisse, sein imponirendes Auftreten, seine Leutseligkeit und sein edler Charakter erwarben ihm allgemeine Hochachtung und Anhänglichkeit. Seine Entschiedenheit offenbarte sich, als die den Franzosen geneigte Partei das Ansinnen stellte, er müsse seinen Geistlichen alles Predigen wider die neue Freiheit und Gleichheit verbieten. Rudolf antwortete lakonisch: Verbum Dei non est alligatum. Um das von den Franzosen angegriffene Tirol retten zu helfen, wendete er 20 000 Gulden auf und hatte dafür den Schmerz, daß Oesterreich durch Patent vom 4. December 1803 das bischöfliche Eigenthum im Vintschgau und Vorarlberg einzog, indeß die Bündner es mit dem Bischofshofe Fürstenau u. a. ebenso machten. Doch ließ die helvetische Republik dem Hochstifte das geringe Vermögen und den Hofbezirk, um nicht die festgesetzte Sustentation von 20 000 Gulden leisten zu müssen. Als Tirol und Vorarlberg 1805 an Bayern abgetreten wurden, kam Rudolf, der sich inzwischen zu Meran aufhielt, gleich dem Bischofe von Brixen, mit der neuen Regierung wegen ihrer rücksichtslosen Uebergriffe in Streit. Beide wurden im September 1807 nach Innsbruck citirt und am 24. October als aus dem Reiche Verbannte mit Polizei abgeführt, jener nach Salzburg, dieser nach Martinsbruck, von wo aus er zu Fuß über das beschneite Joch Scharl nach dem Kloster Münster zu gelangen suchen mußte (vgl. Albert Jäger, Die Priesterverfolgung in Tirol von 1806—1809, Wien 1868). Die Bisthumsantheile außerhalb der Schweiz waren und blieben eingebüßt; dafür erhielt Bischof Rudolf 1819 provisorisch die ehemaligen schweizerischen

Antheile des Bisthums Konstanz, nämlich die Kantone Zürich, Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Schaffhausen, Aargau, Appenzell, Thurgau und Theile von St. Gallen. Durch Bulle vom 2. Juli 1823 wurde der letztere Kanton mit Chur zum Doppelbisthume Chur-St. Gallen vereinigt. Die politischen Veränderungen hatten auch den Metropolitanverband mit Mainz vernichtet, und Chur gehört seitdem zu den exemten Bisthümern. In den letzten Jahren seines Lebens wurde der Bischof in den „Schulkampf" verwickelt. Das Corpus catholicum drängte auf paritätische Schulen. Das Gymnasium zu St. Luzi wurde aufgehoben und weltlicherseits im Kloster Disentis eine sogenannte katholische Kantonsschule errichtet; es war dieses der Anfang der später erfolgten Schultrennung. Rudolf schloß den Leichenzug des ritterlichen, einst so zahlreichen rätischen Adels sterbend zu St. Gallen am 23. October 1833. Man konnte nicht leicht etwas Würdevolleres sehen als diesen greisen Prälaten in seinen Functionen, da ihn schon die hohe, edle Gestalt und das noch jugendlich frische Angesicht bei schneeweißen Haaren auszeichneten. Seine Gebeine ruhen im Dome zu Chur.

Nach Rudolfs Tod hoben die Kantonsregierungen das Doppelbisthum Chur-St. Gallen einfach auf, während Gregor XVI. den Capitelsvicar Johann Georg Bossi 1835 zum Bischof von Chur-St. Gallen ernannte. Die Regierung hatte zwar nichts gegen die Person einzuwenden, hinderte aber, erzürnt über das Eingreifen des Papstes, den Bischof mit Waffengewalt, vom Bisthum Chur Besitz zu nehmen. Erst im folgenden Jahre, als die Trennung der Bisthümer vollzogen und für St. Gallen ein apostolischer Vicar, Petrus Mirer, aufgestellt war, wurde Bischof Johann Georg anerkannt. Bald erkrankte der 63jährige Oberhirt und erhielt 1843 einen Coadjutor cum jure succedendi in dem Dompropste Caspar von Carl ab Hohenbalken, welcher 1844 das Bisthum selbständig antrat. Ihm lagen vor Allem die katholischen Schulen am Herzen. Im fortwährenden Streite mit dem Corpus catholicum suchte er paritätische Anstalten zu verhindern und errichtete neben dem Knabenseminare in St. Luzi noch eine bischöfliche Schule im Kloster Disentis, deren Einrichtungskosten und jährliche Sustentation er übernahm; Seminar und Cathedrale wurden seine Erben. Nach seinem Tode am 19. April 1859 wählte das Capitel den Domdecan Nicolaus Franz Florentini, geb. 7. September 1798 zu Münster in Graubünden. Sein Verwandter, der thatkräftige P. Theodosius Florentini, O. Cap., rief in Schwyz das Collegium Maria Hilf in's Leben. Der Bischof verband mit diesem Collegium das Knabenseminar St. Luzi und gestand endlich in St. Luzi die Errichtung einer paritätischen Kantonsschule zu. Im J. 1870 wurde das Thal Poschiavo von Como abgetrennt und dem Bisthum Chur einverleibt. Nicolaus, fast erblindet, resignirte 1876 und starb 1881. Zum Nachfolger wurde 1877 der Weihbischof Caspar II. Willi, Conventual von Einsiedeln, erwählt. Dieser erkrankte auf einer der mühevollen Pastoralreisen und starb schon am 17. April 1879. Als 95. Bischof folgte sein Kanzler, Franz Constantin Rampa, geb. 13. September 1837 zu Poschiavo, erwählt 28. Mai 1879, consecrirt 9. November 1879.

Die Diöcese umfaßt die Kantone Graubünden und Schwyz, sowie das Fürstenthum Lichtenstein. Provisorisch gehören zu ihr auch Uri, Unterwalden, Glarus und Zürich. Die Seelenzahl beträgt 39 900; davon reden 9900 die italienische, 8900 die deutsche, 20 700 die rätoromanische Sprache (in drei Dialekten), 400 sind unbestimmbar. Das Capitel zählt 6 Residentialcanoniker (Propst, Decan, Scholasticus, Cantor, Custos, Sextar) und 18 Extraresidentiale. Es bestehen Collegiatstifte in Misox und Puschlav, Benedictinerabteien in Einsiedeln und Engelberg, Priorate in Disentis und Sarnen, Kapuzinerklöster in Schwyz, Arth, Altdorf, Stans, Sarnen und Näfels; die Benedictinerinnen haben vier, Dominicanerinnen zwei, Franciscanerinnen drei und Augustinerinnen ein Kloster; eine Schwestercongregation besteht in Maria Rickenbach und auf Schellenberg; die barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuze, gestiftet von P. Theodosius, haben ihr Mutterhaus zu Ingenbohl und wirken an vielen Orten theils für Unterricht, theils für Krankenpflege; die barmherzigen Schwestern aus Zams in Tirol versehen die Mädchenschulen und drei Armenhäuser in Lichtenstein; die Schwestern der göttlichen Liebe aus Paderborn haben ein Pensionat auf Gutenberg. Von besonderen kirchlichen Lehranstalten sind zu nennen: das Priesterseminar zu Chur mit drei Cursen; das Lyceum, Gymnasium und Knabenseminar der Diöcesen St. Gallen, Basel und Chur in Schwyz; die von den Benedictinern geleiteten Gymnasien zu Disentis, Einsiedeln, Engelberg und Sarnen, das Gymnasium der Kapuziner zu Stans und das Lyceum zu Einsiedeln. Zu den berühmtesten Wallfahrtsorten der Diöcese gehören Maria Einsiedeln und die Kirche des seligen Nicolaus von der Flüe in Sachseln. — Literatur: Guler von Weineck, Rätia, d. i. Beschreibung der dreien Grawen Bündten und anderer rätischen Völker, Zürich 1616; Flugi, Catalogus oder ordentliche Series der Bischöfe von Chur, Chur 1645; Eichhorn, Episcop. Curiensis in Rhaetia, San Blasii 1797; Th. v. Mohr, Codex Diplomaticus von Graubündten, 2 Bde., Chur 1848—1854; Muelinen, Helvetia sacra, Bernae 1858, I; Kind, Die Stadt Chur in ihrer ältesten Geschichte, Chur 1859; Mont und Platner, Das Hochstift und der Staat Chur, ebd. 1860; Fetz, Die Schirmvogtei des Hochstiftes Chur und die Reformation. Zwei Monographien, Luz. 1866; W. v. Juvalt, Necrol. Curiense, Chur. 1876; Fetz, Geschichte der kirchenpolitischen Wirren im

Freistaate der Bünde vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Chur 1875; Fetz, Das Bisthum Chur historisch-statistisch beschrieben, Anhang zu den Schematismen von Chur, 1863—1866 u. 1869. [Fetz.]

Churwalden, ehemalige Prämonstratenserabtei im Kanton Graubünden. Die Entstehung dieses Klosters fällt in das zwölfte Jahrhundert. Es wurde an der Stelle des 841 erwähnten Klösterleins Serras erbaut, erscheint 1149 als Filiale von St. Luzi bei Chur, 1200 als selbständige Propstei. Stifter desselben war Ritter Rudolf von Rothenbrunnen (de Aqua rubea), Hauptwohlthäter die Freiherren von Vaz und der Bischof von Chur, Konrad I. von Biberegg. Churwalden war ein Doppelkloster, dem auch die Propstei St. Jacob im Prätigau incorporirt war. In einem abgelegenen, waldigen Thale an der uralten Straße nach dem Septimer gelegen, erwarb es sich durch Verpflegung der Reisenden in dem zu ihm gehörigen, bereits 1210 erwähnten Spitale und durch Urbarmachung des öden Landes große Verdienste. Es gelangte zu ansehnlichem Güterbesitze und wurde 1446 zur Abtei erhoben. Im J. 1472 brannte die Klosterkirche ab. Der an ihrer Stelle aufgeführte spätgotische Neubau steht noch jetzt und enthält Flügelaltäre von ausgezeichneter Holzschnitzarbeit. Zur Zeit der Reformation wurde das Kloster von der protestantischen Mehrheit des Thales der meisten Güter beraubt. In das Gebäude verlegte man eine Wirthschaft, sowie den Versammlungsort der Gerichte. Die Conventualen traten aus oder starben; neue konnten keine mehr aufgenommen werden. Oesterreich, dessen landesherrliche Rechte durch die republikanischen Bestrebungen des Zehngerichtenbundes sehr geschmälert worden waren, war nicht im Stande, wirksamen Schutz zu bieten. Von 1536—1599 regierten Aebte ohne Convent und hatten mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen. Von 1599 an setzte das Mutterkloster Roggenburg Administratoren ein, welche die noch übrig gebliebenen Güter verwalteten und in Churwalden die Seelsorge ausübten. Nachdem 1804 Roggenburg aufgehoben worden war, ging die Administration an den Bischof von Chur über. Die Kirche wird seit 1646 von beiden Confessionen benützt. (Vgl. Muelinen, Helvetia sacra I, 211 sqq.; Eichhorn, Episc. Curiens. 352 sqq.; Acten im bischöflichen Archiv zu Chur.) [G. Mayer.]

Chus, s. Aethiopien.

Chusai (חוּשַׁי), in der heiligen Schrift ein Freund, d. h. Hofbeamter oder geheimer Rath Davids. Er heißt der Arachite (הָאַרְכִּי) als Angehöriger eines Geschlechts, dessen Besitzung an der Südgrenze des Stammes Ephraim lag (Jos. 16, 2). Schon hochbetagt wollte er Davids Exil bei Absaloms Aufruhr theilen (2 Sam. 15, 32. 37. 1 Par. 27, 33), erwies seinem Herrn aber größere Dienste, indem er Absaloms Anschläge durch klugen Rath vereitelte (17, 5 ff.). [Kaulen.]

Chusan Rasathaim (כּוּשַׁן רִשְׁעָתַיִם, LXX Χουσαρσαθαίμ), mesopotamischer König, der nicht lange nach dem Tode Josue's die Israeliten unter seine Herrschaft brachte (Richt. 3, 8. 10). Näheres von ihm ist nicht bekannt. Josephus Flavius (Antt. 5, 3, 2) nennt ihn Χουσάρθης und macht ihn zu einem assyrischen Könige. [Seisenberger.]

Chusi (כּוּשִׁי), Personenname, wird 1. 2 Sam. 18, 21 ff. in der Vulgata als Eigenname gedeutet, während es im hebräischen Texte durch den Artikel als Gentilicium behandelt erscheint („der Mohr"). — 2. Dasselbe scheint Jer. 36, 14 der Fall zu sein, obgleich hier der Artikel fehlt. — 3. Als wirklicher Eigenname kommt es vor a. für einen Anhänger Sauls, der den Zwischenträger machte (Ps. 7, 1); b. für den Vater des Propheten Sophonias. — 4. (קִישִׁי statt קוּשִׁי, Χουσί) Name eines Leviten (1 Par. 6, 44). [Kaulen.]

Chyträus, David, einer der angesehensten und wirksamsten lutherischen Theologen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sein eigentlicher Familienname ist Kochhafen; derselbe ward nach der damaligen Liebhaberei gräcisirt (χύτρα, Topf). Chyträus wurde geboren am 26. Februar 1530 oder 1531 zu Ingelfingen in Schwaben, wo sein Vater, Matthäus Kochhafen, Prediger war. Frühzeitig machte er rasche Fortschritte, so daß er schon mit neun Jahren nach Tübingen in das von Herzog Ulrich gestiftete Colleg geschickt wurde, wo er unter Camerarius und Schnepf studirte und schon in seinem fünfzehnten Jahre Magister wurde. Darauf bezog er die Universität Wittenberg (1545) und ward hier Schüler und Hausgenosse Melanchthons. Diesem bewahrte er sein ganzes Leben hindurch ein dankbares Herz, obgleich er als Anhänger der Augsburgischen Confession der Schule Melanchthons sich gegenüberstellte. Während des schmalkaldischen Krieges hielt Chyträus sich eine Zeit lang in Heidelberg und Tübingen auf; 1548 kehrte er nach Wittenberg zurück und hielt daselbst als Docent verschiedene Vorlesungen über Rhetorik, Mathematik, Astronomie und auch über Melanchthons Loci theologici. Im J. 1550 machte er Reisen durch Deutschland, die Schweiz und Italien und wurde dann 1551 als Professor an die Universität Rostock berufen. Hier hielt er philosophische und theologische, philologische, geschichtliche und astronomische Vorlesungen und fand sowohl durch seine vielseitige Gelehrsamkeit und die Eleganz seines Vortrags, als durch sein mildes und besonnenes Wesen allgemeine Anerkennung. Sein Ruf verbreitete sich in die Ferne und bewirkte ihm verschiedene ehrenvolle Anträge (später selbst von Dänemark und Schweden). Auch durch schriftstellerische Thätigkeit zeichnete er sich frühzeitig aus; so fand namentlich sein Büchlein „Catechesis", das er den Locis theologicis von Melanchthon nachgebildet hatte und im J. 1555 herausgab, einen solchen Beifall, daß es sehr bald an vielen Universitäten

und Schulen zum Gebrauch eingeführt wurde. Es war dieses die Zeit, wo die sogenannten Flacianischen Streitigkeiten in Bewegung waren, hauptsächlich veranlaßt durch den gelehrten Theologen der Augsburgischen Confession Flacius Illyricus (geb. 1520 in Istrien); ihnen gegenüber standen die Krypto-Calvinisten, von Melanchthons Namen Philipp die Philippisten genannt. Herzog Joh. Albrecht von Meklenburg wollte die beiden Parteien gern vereinigen; aber eines der Häupter der Flacianer, Tileman Heßhus, der 1556 als Professor nach Rostock berufen wurde, war in den Verhandlungen darüber zu heftig und in der Abfassung von Vergleichsartikeln zu scharf, so daß er binnen Jahresfrist Rostock schon wieder verlassen mußte. Nun war es hauptsächlich der milde Chyträus, der als getreuer Anhänger der Augsburgischen Confession die weiteren Verhandlungen mit Besonnenheit in Händen hielt und an den verschiedenen Zusammenkünften (Wismar, Worms, Naumburg) mündlich oder schriftlich thätigen Antheil nahm; namentlich begleitete er auch den Herzog Ulrich von Meklenburg wiederholt zu Fürstentagen, im J. 1566 zu dem Reichstage in Augsburg. Bald eröffnete sich ihm ein neues Feld der Thätigkeit. Kaiser Maximilian II. hatte im J. 1568 den Protestanten Oesterreichs freie Religionsübung zugestanden unter der Bedingung, daß nach Maßgabe der Augsburgischen Confession eine Kirchenordnung eingeführt würde, die mit der sächsischen übereinstimme. Zu diesem Zwecke wurden auf Wunsch des Kaisers Camerarius und später auch Chyträus berufen. Letzterer verfaßte zur Regulirung des Kirchenwesens vier verschiedene Schriften, eine Agende, ein Doctrinale (nach seiner Catechesis), eine Consistorialordnung und eine Examinationsordnung für die Ordinanden, wovon jedoch nur die Agende, und zwar nur mit mancherlei Abänderungen, Aufnahme fand. Hierdurch entstanden später Zwistigkeiten unter den Predigern, zu deren Schlichtung Chyträus im J. 1573 abermals nach Oesterreich berufen wurde. Unterdessen hatte auch in Steiermark Erzherzog Karl, Bruder des Kaisers, sich veranlaßt gesehen, dem Drängen der protestantischen Stände auf Gestattung freier Religionsübung nachzugeben, und so ward Chyträus aus seinem Aufenthalte in Oesterreich nach Graz berufen, um bei der Regulirung des protestantischen Kirchenwesens mitzuwirken. Hier wurden ihm jedoch mancherlei Hemmnisse, besonders durch den Prediger von Graz, bereitet. Im J. 1575 erhielt er von Herzog Julius von Braunschweig den ehrenvollen Auftrag, gemeinschaftlich mit Chemnitz an der Einrichtung der neu zu gründenden Universität Helmstädt (eröffnet 1576) theilzunehmen, und er war es, von dem die Hauptstatuten derselben verfaßt wurden. In der Folge nahm er regen Antheil an der Abfassung der sogenannten Concordienformel (s. d. Art. Symbolische Bücher), übte thätigen Einfluß bei den Versammlungen, welche behufs ihrer Aufnahme hinterher an verschiedenen Orten (Tangermünde, Jüterbogk, Worms, Magdeburg 2c.) gehalten wurden, und wirkte auch später für die Sache des Protestantismus, namentlich durch entsprechende Schriften. So war er schnell bei der Hand, um durch Briefe auf den König Johann III. von Schweden zu wirken, nachdem er erfahren, daß derselbe zum Katholicismus neige. Chyträus starb am 25. Juni 1600 als erster Professor der Theologie und Mitglied des Consistoriums zu Rostock. Wie seine praktische Thätigkeit, so war auch seine schriftstellerische sehr fruchtbar und mannigfaltig. Eine größere Sammlung seiner Schriften, namentlich seiner theologischen, erschien zu Leipzig 1599 in zwei Foliobänden. Besonders wichtig sind seine beiden historischen Werke: Historia Confessionis Augustanae, Francof. 1578, und Chronicon Saxoniae ab anno 1500—1595, Lips. 1595. Seine Catechesis ist bereits oben erwähnt. Andere Schriften sind: Itinerarium et Chronicon totius Scripturae; Onomasticum theologicum; Catalogus conciliorum; Regulae fidei; Regulae studiorum; De Baptismo et Eucharistia; De morte et vita aeterna etc. Auch schrieb er Philologisches, z. B. über Herodot und Cicero. Seine Commentarien zur heiligen Schrift umfassen fast alle Bücher derselben, aber vereinzelt und zu verschiedenen Zeiten erschienen, nicht als Gesammtwerk. Seine inhaltsreichen Epistolae und seine gehaltvollen Orationes erschienen 1614 zu Leipzig. Eine ausführliche Lebensbeschreibung mit allgemeiner kirchengeschichtlicher Beziehung auf das ganze 16. Jahrhundert erschien von Otto Friedr. Schütz in drei Bänden, Hamburg 1720—1727, De vita Dav. Chytraei etc.; in neuester Zeit erschienen Biographien von Pressel, Elberfeld 1863, und von Krabbe, Rostock 1870. [Bone.]

Ciaconius, s. Chacon.

Ciampini, Johann Justinus, Archäolog, geb. zu Rom 13. April 1633, gest. daselbst 12. Juli 1698. Sein Vater war aus dem Veltlin eingewandert und in Rom zu Wohlstand gekommen, seine Mutter eine Römerin aus dem alten patricischen Geschlecht der Taglietti. Nachdem Ciampini zwei Jahre dem Studium des Rechts sich gewidmet, beschloß er, der Laufbahn seines älteren Bruders Peter zu folgen, der ein Amt in der päpstlichen Kanzlei bekleidete. Er begann 1650 als Substitut bei Pietro Gentile, Secretär des Cardinal-Vicekanzlers Franc. Barberini. Unter dem hochgebildeten Papst Clemens IX. ward er 1669 zum Magister Brevium gratiae und zum Praefectus Brevium justitiae ernannt. Später, 1672, erscheint er als Abbreviator de Parco majori und 1681 a secretis im gleichen Collegium. Ciampini war ein regsamer Geist, dessen mächtige Arbeitskraft die amtliche Thätigkeit nicht erschöpfte, dessen vielseitiger Wissensdurst aber auch nicht auf Ein literarisches Gebiet sich beschränken ließ. Die Liebe für das Alterthum hatte ihn frühzeitig historischen Studien zugeführt, worin er sich als

Forscher, als Kritiker und als leidenschaftlicher Sammler einen Namen machte. Nicht minder aber zogen ihn die exacten Wissenschaften an, die seiner Pflege in Italien manche Förderung verdanken. Im J. 1668 begründete er mit Francesco Nazzari aus Bergamo und anderen Gelehrten das Giornale de' Letterati, eine nach französischem Vorbild eingerichtete Zeitschrift, mit der die periodische Literarkritik in Rom ihren Anfang nahm. Auf Ciampini's Anregung bildete sich dann 1671 eine Akademie für das Studium der Kirchengeschichte. Deßgleichen errichtete der Unermüdliche 1677 unter der Protection der für alle wissenschaftlichen Bestrebungen begeistert thätigen Königin Christine von Schweden eine Academia Physico-Mathematica, welche die namhaftesten Naturforscher und Mathematiker in seinem Hause vereinigte. Aus den Verhandlungen und Experimenten dieser erst wöchentlich, dann monatlich sich versammelnden Gesellschaft ging eine Anzahl wichtiger Dissertationen hervor. Ueberhaupt war sein Palast, der durch die reiche Sammlung von Antiquitäten und die ausgezeichnete Bibliothek nach dem Zeugniß seines Zeitgenossen Piazza einem Museum glich („tota domus gymnasium est"), ein Sammelpunkt der Gelehrtenwelt. Dieses ganz den Wissenschaften gewidmete Leben fand auch im Dienste derselben sein Ende. Ciampini erlag einer hitzigen Krankheit, die er sich bei chemischen Versuchen durch Quecksilberdünste zugezogen hatte, im Alter von 65 Jahren. Er hat zahlreiche Schriften hinterlassen über Gegenstände der Archäologie, der Kirchengeschichte, des Kirchenrechts, der Physik und Astronomie. Seine bedeutendsten Arbeiten sind: Vetera Monimenta, in quibus praecipue musiva opera, sacrarum profanarumque aedium structura ac nonnulli antiqui ritus dissertationibus iconibusque illustrantur, Romae 1690. 1699, 2 voll. mit 134 Kupfertafeln, ein monumentales Werk, das auch heute noch Werth hat, und De sacris aedificiis a Constantino Magno constructis synopsis historica, Romae 1693. Ferner seien erwähnt: Sacro-historica disquisitio de duobus Emblematibus, quae in cimelio . . Cardinalis Carpinei asservantur etc., 1691; Examen libri pontificalis ab Anastasio Script. und Parergon ad examen libri pontificalis . . . sive epistola Pii II. etc., 1688; De Romani Pontificis baculo pastorali, 1690; De Cruce stationali investigatio historica, 1694; De S. R. Ecclesiae Vicecancellario etc., 1696; Giannini hat eine Auswahl seiner gesammelten Werke herausgegeben: Jo. Ciampini Romani opera in tres tomos distributa, Romae 1747, und derselben eine Vita des Verfassers (p. XVII bis XXXI) von Joh. Sanctorius beigegeben. Andere Quellen: Crescimbeni, Vite degli Arcadi illustri II; A. Fabroni, Vitae Italorum doctrina excellentium, Pisis 1766—1783, VI; Quadri, Dissertazioni . . intorno alla Valtellina III, 255; F. Fabiani, Il merito applaudito di G. G. Ciampini, Fermo 1694. [Binder.]

Ciborium (κιβώριον, die becherartige Fruchthülse der Kolokasia) heißt 1. die auf vier Säulen ruhende Bedachung (der Ueberbau) des altchristlichen Altares, auch Umbraculum Altaris genannt (s. d. Art. Altar). — 2. Das Ciborium minus oder itinerarium ist ein liturgisches Geräth zur Aufbewahrung der heiligen Eucharistie. Es wird zuerst erwähnt in einem Ordo Romanus des achten Jahrhunderts (Bibl. Lugd. XIII, 724). In alter Zeit wurde die heilige Eucharistie in einem taubenförmigen oder thurmartigen Gefäße aufbewahrt, das von dem Ueberbau des Altartisches herunterhing. Doch kam es wohl auch vor, daß sie in Wandschränken aufbewahrt war. Auch die einfache Büchse (Pyxis oder Capsa) ist als Aufbewahrungsort des heiligen Sacramentes in den ältesten Zeiten nicht unbekannt (Marzohl und Schneller, Liturgia sacra I, Luzern 1834, 123), wie sie denn oft in der Taube (s. d. Art.) oder dem Thürmchen als nächste Umhüllung der eucharistischen Speise eingeschlossen war. Das jetzt gebräuchliche Ciborium ist eine größere Form der Pyxis, oder, wenn man will, eine besondere Art derselben, da nach der Sprache der Rubriken mit Pyxis das Aufbewahrungsgefäß der Eucharistie ganz allgemein bezeichnet wird. Es ist gewöhnlich aus edlem Metalle gefertigt, wenigstens innen vergoldet (Cerim. Episc. 2, 30, 3), und hat die Gestalt eines Kelches, der mit einem kreuzgekrönten Deckel (operculum) geschlossen werden kann. Das Ciborium mit den heiligen Hostien soll mit einem weißen Velum verhüllt sein; namentlich darf letzteres nicht fehlen, wenn das hochwürdigste Gut im Ciborium exponirt wird. Das römische Ritual bestimmt hinsichtlich der Ciborien oder der Aufbewahrungsgefäße der heiligen Eucharistie nur im Allgemeinen: Pyxis sit ex solida decentique materia eaque munda et suo operculo bene clausa, albo velo cooperta. In der romanischen Periode wurde die Pyxis häufig aus Elfenbein hergestellt, welches wegen seiner Feinheit und Weiße als ein symbolisch geeignetes Material erschien. Seine Anwendung wurde durch S. C. 26. Jul. 1588 untersagt. Der gotische Stil gestaltete das Ciborium zu einem polygonen Thürmchen mit Zinnenkrönung und hohem Aufsatze. In der Zeit der Renaissance wurde die Schale halbkugelförmig; den flachen oder gewölbten Deckel zierte eine Krone. — Das Ciborium muß vom Bischof oder von einem hierzu delegirten Priester benedicirt sein; ist es einmal schon verwendet worden, so darf es kein Laie mehr berühren (vgl. Romsée, Praxis celebrandi Missam II, 174). Gereinigt wird das leergewordene Ciborium in der heiligen Messe nach der Sumtion des heiligen Blutes, indem mit demselben ganz so, wie sonst mit dem Kelch, verfahren wird. (Vgl. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie, Leipzig 1868, 177 ff.) [M.]

Cienfuegos, Alvarez, S. J., Bischof und Cardinal, entstammte einer altadeligen Familie

zu Aguerra, einem Flecken der Diöcese Oviedo in Asturien, woselbst er am 27. Februar 1657 (nach Anderen 1656) geboren wurde. Im J. 1676 trat er in das Noviziat der Gesellschaft Jesu zu Salamanca, lehrte nach Beendigung der philosophischen und theologischen Studien Philosophie in Compostella, wurde dann öffentlicher Professor an der Universität Salamanca und ward später zum Qualificator der Inquisition ernannt. Bei Ausbruch des spanischen Erbfolgekrieges trat er auf die Seite des Hauses Habsburg, kam durch den Großadmiral Johann Thomas Henriquez von Castilien an den Hof des Prätendenten Karl und übernahm in dessen Auftrag eine Mission nach Lissabon. Als aber 1711 Erzherzog Karl als Kaiser Karl VI. nach Oesterreich zurückkehrte und Philipp von Anjou in den thatsächlichen Besitz von ganz Spanien gelangte, mußte Cienfuegos auf die Rückkehr in's Vaterland verzichten. Eine Zeitlang weilte er noch als Gesandter in Lissabon, wurde dann nach Wien berufen und von Karl VI. in Regierungsangelegenheiten nach England und Holland geschickt. Nach Vollendung seiner Mission lebte er als einfacher Ordensmann in Wien. Der Kaiser aber wollte die Verdienste des Mannes in besonderer Weise ehren und erbat ihm 1720 von Clemens XI. die Verleihung des Cardinalates. Seit 1722 war Cienfuegos kaiserlicher Gesandter in Rom, Conprotector Deutschlands und der österreichischen Besitzungen und zugleich Präsident des spanisch-österreichischen Conseils in Wien. Im J. 1724 wurde er auch Erzbischof und Abt von Monreale in Sicilien. Er wohnte den Wahlen Benedicts XIII. und Clemens' XII. bei und starb in Rom am 19. August 1739. Seine sterblichen Ueberreste wurden nach der Kirche al Gesu gebracht und in der dortigen Muttergotteskapelle beigesetzt. Nach Cienfuegos wurde kein Mitglied der Gesellschaft Jesu zur Cardinalswürde erhoben, bis Pius IX. im J. 1873 den gelehrten Canonisten Tarquini und, da derselbe nach einigen Monaten starb, 1876 den berühmten Dogmatiker Franzelin zu Cardinälen ernannte. — Obgleich Cardinal und kaiserlicher Gesandter, beobachtete Cienfuegos die Regeln seines Ordens, soweit es nur möglich war; seine Einkünfte vertheilte er unter die Armen. Mit aufrichtiger Demuth wußte er die erhabene Würde seines Amtes zu verbinden. Er war äußerst freundlich und herablassend. Seine nicht gewöhnlichen Kenntnisse erstreckten sich auf das Gebiet der Philosophie, Theologie, Schriftauslegung und der fremden Sprachen; auch pflegte er die Poesie. Seine theologischen Schriften insbesondere zeichnen sich aus durch Schärfe und Tiefe der Beweisführung. Auf Befehl seines Ordensgenerals schrieb er im J. 1693 als Lector der Theologie am königl. Colleg zu Salamanca das Leben des P. Nieto, S. J., 1702 als Magister das Leben des hl. Franz von Borgia. Im J. 1717 veröffentlichte Cienfuegos in Wien sein Aenigma theologicum in 2 Foliobänden, worin er „nova quadam via et singulari cogitatione" das Geheimniß der heiligen Dreifaltigkeit und der göttlichen Freiheit behandelt. Einige darin enthaltenen Behauptungen wurden von den römischen Theologen beanstandet und erschwerten die Cardinalsernennung des Auctors. Im J. 1728 ließ der Cardinal in Rom sein gelehrtes Werk über die Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarssacrament: Vita abscondita etc. erscheinen; dasselbe legt von dem scharfen Verstande, aber auch von der eigenthümlichen Denk- und Auffassungsweise des Verfassers Zeugniß ab (vgl. Franzelin, De SS. Euchar. Sacr. edit. alt. 401), ohne doch, wie ein Tübinger Theologe in den 1733 daselbst erschienenen Thesen behaupten wollte, etwas Irrthümliches zu enthalten. (Vgl. Mar. Guarnacci, Vitae et res gestae Pontiff. Rom. et S. R. E. Cardinalium, Romae 1751, II, 361 sqq.; de Backer s. v.) [Schlösser.]

Cilicien, s. Kleinasien.

Cilicien, Patriarch von, s. Armenien.

Cilicium, ursprünglich ein rauhes Bußgewand von einfachem Schnitte, Anfangs aus Ziegenhaaren, später auch aus Kameel- oder Pferdehaaren gefertigt. Es wurde unter den Oberkleidern auf bloßem Leibe getragen und führte den Namen Cilicium, weil das dazu dienende Zeug zuerst in Cilicien angefertigt wurde. Der Gebrauch härener Bußgewänder ist uralt. Der hebräische und griechische Text der heiligen Schrift bezeichnen sie regelmäßig mit dem Namen Sack, während die Vulgata bei Uebersetzung der betreffenden Stellen bald von Sack, bald von Cilicium redet. Beide Ausdrücke, Sack und Cilicium, bezeichnen nun allerdings häufig bloß ein härenes Oberkleid, das bei besondern Anlässen zum Zeichen der Trauer oder Buße übergeworfen wurde (Gen. 37, 34), nicht selten aber auch (so 3 Kön. 21, 27; 4 Kön. 6, 30; Judith 8, 6; Job 16, 16) ein solches Unterkleid, das man unter den Oberkleidern verborgen trug, und das sich seiner Form und Bestimmung nach von dem spätern Cilicium der christlichen Büßer nicht unterschied. In der christlichen Zeit, besonders seit der Mitte des dritten Jahrhunderts, hat sich der Sprachgebrauch ziemlich allgemein dahin fixirt, daß man das Wort Cilicium nur mehr für das auf bloßem Leibe zu tragende härene Bußkleid anwandte. Die ersten Einsiedler und Mönche bedienten sich häufig nach dem Beispiele und dem Vorgange des hl. Johannes des Täufers (Matth. 3, 4) eines bis auf die Füße reichenden Ciliciums als Hauptkleides und trugen es auf bloßem Leibe, aber für Jedermann sichtbar. (Vgl. die Vita S. Hilarionis cap. 1 et ult., sowie den Commentarius praevius dazu § 7; Boll. Oct. IX, 44. 56. 30.) Doch erhielt sich dieser Gebrauch nicht lange, denn, wie Cassian (De coenob. institut. lib. 1, cap. 3) bemerkt, mißbilligten ihn die Väter seiner Zeit allgemein, theils weil das Cilicium, in dieser Weise getragen, leicht Anlaß zu eitler Ueberhebung bieten konnte, theils auch, weil es zu den bei den Mönchen üblichen Handarbeiten untauglich und ungeschickt machte. Deß-

halb wurde es von da an Sitte, dasselbe nur mehr kurz und unter den übrigen Kleidern verborgen zu tragen; cilicium infra lebitonem indutus divinam implorabat opem, heißt es schon im Leben des hl. Theodorus, des Schülers des hl. Pachomius (Vita S. Pachomii etc. 12; Boll. Maji III, 332). Gewöhnlich hatte es die Gestalt eines engen, meist ärmellosen, kürzern oder längern Hemdes, daher das härene Bußhemd genannt; bisweilen begnügte man sich auch mit einem breiten härenen, zumeist aus Pferdehaaren geflochtenen Gürtel. So besaß der hl. Ludwig, König von Frankreich, außer dem härenen Bußhemd noch drei oder vier derartige Gürtel (Vita auctore reginae Marg. confessario c. 12, Boll. Aug. V, 604). Der Gebrauch des Ciliciums war besonders in den alten Klöstern allgemein verbreitet, in einigen Ordensgenossenschaften, wie bei den Karthäusern, sogar durch die Regel geboten. Meistens aber blieb es eine freiwillige Bußübung, zu deren Uebernahme die Ordensstatuten ermunterten, ohne sie strenge vorzuschreiben; auch fromme Laien bekleideten sich oft mit dem Cilicium. Selten wurde es beständig getragen, gewöhnlich nur an gewissen Tagen, oder zu gewissen, der Buße besonders geweihten Zeiten, wie in der Advents- und Fastenzeit; doch fanden sich immer einzelne, von besonderem Bußeifer beseelte Heilige, die es nie ablegten. Eine ganze Reihe solcher beständigen Ciliciumsträger findet sich bei Gretser (De spont. disciplin. s. flag. cruce l. 1, cap. ult.) verzeichnet. Ja manche aus ihnen begnügten sich nicht mit dem gewöhnlichen Cilicium aus Ziegen-, Kameel- oder Pferdehaaren; die hl. Margaretha von Ungarn (gest. 1271) z. B. bediente sich eines solchen aus Pferdehaaren und Schweinsborsten, und ließ überdieß noch zahlreiche Knoten hineinflechten (s. ihre Vita cap. 2, Boll. Jan. II, 901), und dasjenige, welches der hl. Robert von Arbrissel (gest. 1117) während seines Einsiedlerlebens im Walde von Craon trug, bestand nur aus Schweinsborsten (Vita cap. 2, Boll. Febr. III, 605). In neuerer Zeit bezeichnet man mit dem Worte Cilicium vielfach aus dickem Draht geflochtene, etwa handbreite Bußgürtel, die mit nach innen gekehrten Spitzen auf bloßem Leibe getragen werden. Diese werden seltener um die Lenden (Stachelgürtel), häufiger um die Arme (Stachelarmbänder) oder um das Bein gelegt. Nach Benedict XIV. (De serv. Dei beatif. l. 3, cap. 28, n. 3) sind sie erst seit Beginn des 16. Jahrhunderts in Gebrauch, doch scheint der eiserne stachlige Gürtel, den der hl. Jacobus von Marchia (gest. 1479) trug, schon dieser Art gewesen zu sein. Der in Rede stehende Drahtgürtel hat in neuerer Zeit die alten Cilicien vielfach verdrängt und wird in einzelnen Gegenden auch häufig von Laien angewandt, besonders von den in der Welt lebenden Mitgliedern der dritten Orden des hl. Franciscus und des hl. Dominicus. Von ärztlicher Seite wurde gegen das Tragen der Cilicien, sowohl der alten wie der neuern, nicht selten Einspruch erhoben, wobei jedoch, wie schon Debreyne (Essai sur la théol. mor. p. 4, ch. 7, § 5) bemerkt, vielfach Uebertreibung mit unterläuft. Freilich, was einzelne Heilige aus besonderem Antriebe des heiligen Geistes gethan, darf nicht Regel für die Menge werden, und es ist nicht zu bezweifeln, daß der indiscrete Gebrauch solcher Bußinstrumente nachtheilig auf die Gesundheit wirkt; aber eben deßhalb unterliegt die Anwendung derselben in Klöstern der steten Controle der Obern, und Laien sollen sich derselben nur mit Erlaubniß und nach Anweisung eines klugen und erfahrenen Beichtvaters bedienen. (Vgl. Haeftenus, Disquis. monast. l. 4, d. 8, Antw. 1644; Gretserus, De spont. discip. et flag. cruce l. 1, c. 6 et 13 und Apolegeticum pro discipl. l. 1, c. 18, Opp. IV, ed. Ratisb. 1734; Zöckler, Kritische Geschichte der Ascese 2, 1, Frankfurt 1863; Olfers, Pastoralmedicin, Freiburg 1881, 94.) [Urbany, C. SS. R.]

Cimeliarch (χειμηλιάρχης), Schatzmeister einer Kirche, gehörte in Constantinopel zu den Großdignitären (Justin. Novell. 40) und entsprach dem Thesaurarius und Saccularius der römischen Kirche. [Streber.]

Cingulum (balteus, ζώνιον, ζώνη, στρόφιον, cinctorium, zona), liturgisches Kleidungsstück, war zur Schürzung der langen Gewänder nicht bloß bei Griechen und Römern, sondern auch bei den Juden (1 Sam. 18, 4. Apg. 21, 11) gebräuchlich. Es bestand aus Leder, bei Priestern aus Leinen (Lev. 16, 4), und war mit Hyacinth, Purpur und Carmosin gefärbt (Ex. 39, 28). Es muß daher das Cingulum der christlichen Priester und Cleriker, welches die Albe gürtet, als ein syncretisches Gewandstück angesehen werden. Im Mittelalter hatte es breite Bandform, seit dem 16. Jahrhundert wurde es nicht selten wie ein Strick geflochten. Nach den jetzigen liturgischen Vorschriften soll es aus Leinen (S. C. 22. Jan. 1701) oder doch aus Wolle (S. C. 23. Dec. 1862) bestehen; ist es weiß, so kann es für alle Fälle benutzt werden, farbige jedoch sind nur juxta colorem paramentorum zulässig (S. C. 8. Jun. 1709). An den Enden darf es mit Quasten oder auch mit Buntstickerei geziert werden. In der heiligen Schrift ist der Gürtel ein Zeichen der Freundschaft (1 Sam. 18, 4), der Macht (Ps. 44, 4), der Gerechtigkeit (Is. 11, 5); im Mittelalter wird das Cingulum mit den Geißelungsstricken Christi verglichen (Durand. Rat. 3, 4, 6; Kelle, Speculum ecclesiae, altdeutsch, München 1858), und nach dem Missale bedeutet es die Puritas. [Andreas Schmid.]

Ciniter (spr. Kiniter, קֵינִים, auch קִינִים, LXX Κιναῖοι), ein Volksstamm im Alten Testament. Nach Gen. 15, 19 werden Ciniter unter den zehn Völkerschaften erwähnt, deren Gebiet Abraham zugewiesen wird. Zur Zeit Moses' leben Ciniter im Süden der sinaitischen Halbinsel unter den Madianitern und erscheinen geradezu als ein Glied dieses großen Stammes: Hobab, der Schwager Moses' und Sohn Raguels

des Madianiters (Exod. 2, 16; 3, 1), heißt ein Ciniter (Richt. 1, 16; 4, 11). Nach Num. 10, 29—32 begleitete Hobab als Ortskundiger auf Bitten Moses' die Israeliten während des Zuges durch die Wüste, und es blieb, wie die spätere Geschichte zeigt, von da an zwischen den Cinitern und Israeliten ein freundschaftliches Verhältniß. Die Nachkommen Hobabs lebten in der Folge südlich von Arad in der Wüste (Richt. 1, 16), welches Gebiet seit David zum Stammland Juda gehörte (1 Sam. 27, 10). Zur Zeit Sauls wohnten sie da mitten unter den Amalekitern. Als letztere nach der Weisung Samuels dem durch Saul zu vollziehenden Banne verfallen waren, verschonte Saul die Ciniter in Erinnerung an die von ihnen während des Wüstenzuges gegen Israel bewiesene Liebe und Hilfe (1 Sam. 15, 1—6). Aus demselben Grunde berücksichtigte sie später David bei der Vertheilung der den Amalekitern abgenommenen Beute (1 Sam. 30, 29). Später wohnte ein Theil der Ciniter in Städten (vgl. 1 Par. 2, 55), während einzelne Abtheilungen das frühere Wanderleben als Nomaden fortsetzten; letzteres wird ausdrücklich hervorgehoben von Haber (Cheber), dem Manne der im Deboraliede gepriesenen Jahel (Richt. 5, 24), der sich im Norden Palästina's bei der Leviten- und Asylstadt Cedes niedergelassen hatte und mit dem Könige Jabin befreundet war (Richt. 4, 11. 17). — Ein anderer Zweig der Ciniter wohnte zur mosaischen Zeit in Edom; diese werden von Balaam mit der Wegführung durch Assur bedroht, welcher sie erreichen werde trotz ihrer festen auf Felsen gebauten Nester (Num. 24, 21). — Ueber das Verhältniß der Ciniter zu dem Hause Rechab (1 Par. 2, 55) vgl. diesen Art. (Vgl. Ritter, Erdkunde XV, 135; Nöldeke, Amalekiter 19; die ältere Liter. bei Winer, Realwörterb., 3. Aufl. I, 655.) [König.]

Circuitores (im Oriente Περιοδεῦται) hießen die von den Bischöfen zur Visitation der Landgemeinden verwendeten Priester oder Diaconen (s. d. Art. Visitationen); daher auch die dem Visitator gesetzlich zugesprochene freie Bewirthung auf dieser Reise den Namen Circuitio, Circada, Circadura erhielt. Später kam dieses Geschäft als ordentliches Amtsrecht an die Archidiaconen (s. d. Art.). [Permaneder.]

Circumcellionen (παρασυναγόντες, κυκλάριοι, fälschlich Circellionen, siehe Du Cange s. v.), Name für umherschweifende Mönche oder Cleriker (qui circum cellas vagantur, S. Aug. in Ps. 132). Den Namen erhielten insbesondere 1. im 4. Jahrhundert fanatische Parteigänger der Donatisten (s. d. Art.) in Afrika; 2. im 13. Jahrhundert Häretiker, welche als Anhänger des Kaisers Friedrich II. in Schwaben auftauchten. Nach einem Berichte des Chronisten Albert von Stade (ad a. 1248, Mon. Germ. SS. XVI, 371 sq.) predigten sie zu Schwäbisch-Hall: Nur der Kaiser und sein Sohn Konrad seien gerecht; der Papst, die Bischöfe und die Mönche aber seien Häretiker und Prediger der Lüge; der Clerus sei wegen seiner Sünden unfähig geworden, Messe zu lesen und zu absolviren; des Papstes Bann und Interdict seien wirkungslos; sie aber brächten wahren Ablaß, der von Gott selbst durch ihren Orden gespendet werde. Die Secte fand aber bei den Bürgern und selbst bei den königlichen Dienstleuten so schlimme Aufnahme, daß ihr Beschützer Konrad, einem Flüchtlinge gleich, sein Herzogthum Schwaben verlassen und nach Bayern sich zurückziehen mußte. [Streber.]

Circumcisi, s. Pasagier.

Circumscriptionsbullen werden diejenigen päpstlichen Erlasse genannt, durch welche die Abgrenzung der einzelnen Diöcesen eines Landes endgültig geregelt wird. Solche Erlasse werden gegeben behufs Einführung bezw. Wiedereinführung einer regelmäßigen Hierarchie in Ländern, in welchen bisher die wenig zahlreichen und vielfach zerstreut lebenden Katholiken nur eine außergewöhnliche Seelsorge genossen und mittelst apostolischer Vicare oder apostolischer Präfecten geleitet und regiert wurden. Auch treten dergleichen Erlasse ein behufs Neugestaltung der schon bestehenden ordentlichen Hierarchie durch Verschmelzung oder neue Abzweigung von Diöcesen. Dieß geschieht meistens nach vorausgegangenen kirchlichen Wirren und Zerwürfnissen, welche von der politischen Gewalt gegen die kirchliche Macht heraufbeschworen waren. Soll nach Anbahnung friedlicher Verhältnisse eine Umgestaltung der Hierarchie eintreten, so beruht der päpstliche Erlaß, durch welchen jene Umgestaltung rechtlich vollzogen wird, gewöhnlich auf förmlicher Vereinbarung, welche zwischen dem Apostolischen Stuhle und der betreffenden Landesregierung abgeschlossen ward; er pflegt dann nebst den Bestimmungen über die Einrichtung, Eintheilung und Abgrenzung der Diöcesen auch nähere Bestimmungen zu enthalten über die Einrichtung und Dotation der bischöflichen Kirchen und Capitel, über die Verhältnisse der Kirchenfürsten gegenüber den weltlichen Regenten, über Rechte und Verbindlichkeiten der Bischöfe, Canoniker und Präbendaten 2c. Diese Erlasse vertreten dann entweder die Stelle von Concordaten, oder werden mit denselben zugleich als deren Ausführung erlassen. Wenn dieselben sich daher auch nicht in so feierlicher Rechtsform wie die eigentlichen Concordate ankündigen, so enthalten sie doch, eben weil sie eine Wiederholung oder eine Ausführung der beiderseitig getroffenen und ratificirten Vereinbarungen sind, gerade in dem Sinne der Concordate vertragsmäßige Anordnungen, welche die beiderseitigen Paciscenten zur unverbrüchlichen Leistung der darin stipulirten Punkte verbinden und eine willkürlich einseitige Aufhebung, Abänderung oder Interpretation irgend eines Artikels der Convention unerlaubt oder auch ungültig machen.

Circumscriptionsbullen erster Art haben wir aus jüngster Zeit in der Bulle Leo's XIII. Ex supremo vom 4. März 1878 für Schottland, der Bulle Ex hac augusta vom 5. Juli 1881

für Bosnien und die Herzegowina. Für England war durch Pius IX. durch die Bulle Universalis Ecclesiae vom 1. October 1850, für die Niederlande durch die Bulle Ex qua die vom 4. März 1853 die Wiederherstellung der Hierarchie und die Abgrenzung der einzelnen Diöcesen vollzogen worden; ebenso hatte Gregor XVI. durch die Bulle Benedictus Deus vom 17. Juli 1834 in den Vereinigten Staaten von Nordamerika eine Eintheilung und Abgrenzung eigentlicher Diöcesen vorgenommen, welche sodann wiederholt auf Wunsch der dortigen Bischöfe von Pius IX., besonders am 24. Januar 1868 ohne ein förmliches päpstliches Schreiben durch Vermittlung der Propaganda um eine beträchtliche Zahl vermehrt wurden. — Circumscriptionsbullen der zweiten Art liegen (mit Beschränkung auf Deutschland) vor in den feierlichen Erlassen behufs Wiederherstellung und Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse in den verschiedenen deutschen Ländern nach den Stürmen, welche die französische Revolution des vorigen Jahrhunderts auch über Deutschland gebracht hatte: 1. Für Bayern als Beilage zum Concordat vom 5. Juni 1817 die von Papst Pius VII. am 1. April 1818 erlassene Bulle Dei ac Domini nostri, welche aber erst nach Beseitigung verschiedener Anstände sammt dem durch den apostolischen Nuntius und Erzbischof von Nicäa, Serra Cassano, gefertigten Vollzugsdecrete vom 8. Sept. 1821 in Folge königlicher allerhöchster Entschließung vom 15. Sept. desselben Jahres promulgirt worden ist (siehe Döllingers Verordnungensammlung VIII, 361—404). — 2. Für Preußen die in Folge der von dem damaligen Staatskanzler Fürsten von Hardenberg gepflogenen Unterhandlungen von Papst Pius VII. den 16. Juli 1821 erlassene und von König Friedrich Wilhelm III. durch Cabinetsordre vom 23. Aug. desselben Jahres bestätigte Bulle De salute animarum, amtlich publicirt in der Gesetzsammlung für Preußen, Jahrg. 1821, Nr. 12, 114—152. — 3. Für Hannover die von Papst Leo XII. unterm 26. März 1824 erlassene Bulle Impensa Romanorum Pontificum sollicitudo, welche durch Patent vom 20. Mai desselben Jahres die königliche Genehmigung erhielt und in der hannoverschen Gesetzsammlung, Jahrg. 1824, I, Nr. 22, 89 ff., lateinisch und deutsch promulgirt ist. — 4. Für die oberrheinische Kirchenprovinz die Bullen des Papstes Pius VII. Provida solersque vom 16. August 1821 und des Papstes Leo XII. Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827, welche beide von den resp. Regierungen, zuerst von Nassau unterm 9. October 1827, dann von Baden und der freien Stadt Frankfurt a. M. unterm 16. October und von Würtemberg unterm 24. October desselben Jahres, endlich von Hessen-Darmstadt unterm 12. October 1829 und von Kurhessen unterm 31. October 1831 bestätigt und in den betreffenden Regierungsblättern bekannt gemacht wurden. [(Permaneder) Lehmkuhl, S. J.]

Circumstantia, s. Moralität.

Cis (spr. Kis, קִישׁ), in der heiligen Schrift Mannesname; 1. ein Benjaminit, Sohn des Abigabaon (1 Par. 8, 30; 9, 36). — 2. ein Verwandter desselben, ein Abkömmling (nicht Sohn, 1 Sam. 9, 1; 14, 51) des Ner, Vater des Königs Saul (1 Sam. 9, 1. 1 Par. 8, 33; 9, 39). — 3. Der Ahnherr des Mardochäus und der Königin Esther. Er gehörte gleichfalls dem Stamme Benjamin an und kam durch Nabuchodonosor als Exulant nach Susa (Esth. 2, 5; 11, 2). [Kaulen.]

Cisiojanus (auch Cysianus und Cisivanus), nach den Anfangsworten genannt, war eine Gattung von alten Kalendern, die in Versen abgefaßt waren, damit sie sich dem Gedächtniß leicht einprägten. Der Cisiojanus enthielt ursprünglich in 24 lateinischen Hexametern, zwei für jeden Monat, die unbeweglichen Kirchenfeste und Heiligen, meist nur in den Anfangssilben, sonst in abgekürzter Gestalt. Die für einen Monat bestimmten zwei Verse mußten jedesmal so viel Silben enthalten, als der betr. Monat Tage hatte, und durch die Stellung der ersten Silbe eines jeden Fest- oder Heiligen-Namens mußte zugleich der Monatstag desselben bezeichnet werden, damit, wie Chyträus sagt, syllabis in digitum digestis pueri calendarium integrum ediscere et memoriter circumferre possent. Ursprünglich hatte der Cisiojanus ungefähr folgende Gestalt, in welcher die Abkürzungen meist leicht zu erkennen sind.

Cisio J a n u s Epi sibi vendicat Oc. Feli. Mar. An.
Prisca. Fab. Ag. Vincen. Tim. Paulus, nobile lumen.
Bri. Pur. Blasus. Agath. F e b r u o Scolastica, Valent.
Primum conjunge tunc Petrum, Matthiam inde.
M a r t i u s officio decoratur Gregoriano,
Gertrud. abba Bene. juncta Maria genetrice.
A p r i l in Ambrosii festis ovat atque Tiburti
Et Valer. sanctique Geor. Marcique Vitalis.
Philip. Crux. Flo. Goth. Johan. latin. Epi. Ne. Mar. ad mar.
M a j u s in hac serie tenet Urban. in pede Cris. Can.
Nic. Celline. Bon. Med. dat J u n. Primi. Ba. Cyrini,
Vitique Mar. Prothas. Al. sancti Joha. Joha. Le. Pe. Pau.
J u l. partes Udal. Oc. Wil. Kili. fra. Bene. Margar. apost. Al.
Occurrunt Prax. Mag. Ap. Chris. Jacobique, Sim. Abdon.
Petr. Steph. Steph. Just. Os. Sixt. Af. Cy. Ro. Lau. Tibur. Hip. Eus.
Sumpcio, Gap. Mag. An. Pri. Timo. Bartholo. Ruf. A u. col. Daucti.
Aegidium S e p. habet Nat. Gorgon. Proti. Ma. Crux, Nic.
Eu. Lamperteque, Mat. Mauritius et Da. Wen. Mich. Hier.

Remi. sub O c t o b r e Marcus, Di. Ger. An. quoque Calixt.,
Galle, Lucas, Cap. Un. Cor. Seve. Crispini, Simonis, Quin.
Omne N o v e m b r e cole Co. Theo. Martin. Bricciique,
Succedunt illi Ce. Cle. Chry. Katharina, Sat. An.
D e c e m b e r: Barba. Nicolaus et alma Lucia,
Sanctus abinde Thomas, modo Nat. Steph. Jo. Pu. Thoma. Syl.

Und dazu der erklärende Vers:

Sillaba quaeque diem, duo versus dant tibi mensem.

Schwerer zu verstehen sind hier nur: Oc. = Octava Epiphaniae; Mar. ad mar. = Mariae ad martyres; Cris. Can. = Crispulus, Cantius; Ba. = Barnabas; Gap. = Agapetus; Au. col. daucti = Augustus, Decollatio Joannis, Adauctus; Pu. = Pueri innocentes.

Bald wurden immer mehr Heilige eingeschoben, vorerst je mit der Zeit ihrer Heiligsprechung, so daß man daraus auf die Entstehungszeit der betr. Cisiojani schließen kann; die ältesten weisen wegen Auslassung des hl. Franciscus und der hl. Elisabeth auf den Anfang des 13. Jahrhunderts hin. Dann wurden aber auch mit Vorliebe National- und Local-Heilige eingefügt, und diese gestatten einen Schluß auf die Gegend, in welcher der betr. Cisiojanus angefertigt sein muß, wie denn z. B. Stanislaus, Hedwig, Ludmilla auf polnisch-slavische Gegenden hinweisen. Mit der Zeit wurden die Cisiojani immer mehr vollgestopft mit Heiligen-Namen und in der Form immer barbarischer. So beginnt ein Cisiojanus aus Donaueschingen:

Cisio janus Epi. Erhart. Pauli. Kat. Oc. Feli. Mar. Ant.
Prisca, Fab. Ag. Vin. Em. Tim. Pau. Pol. Jo. Crisos. Adel.

Erst zur Reformationszeit wurde, unter Anderen von Melanchthon, hauptsächlich durch Streichung einer beträchtlichen Anzahl von Heiligen, der Cisiojanus wiederum zu einer glatteren, eleganteren Form gebracht. Außer den lateinischen treten bereits im 14. Jahrhundert auch deutsche Cisiojani auf, meist in gereimten Versen und mit dem deutlichen Bestreben, die Heiligen in einen gewissen Zusammenhang zu bringen, also z. B. April:

Im April Ambros Friedrich fragt:
Schau, was zu Leo Tiburt sagt,
Wil Valerian mit Görg gahn?
Marcs, kom mit nach Meilan.

Dieß ist noch ein Silben-Cisiojanus. Gewöhnlicher aber wurden bald die Wort-Cisiojani. Zu diesen gehört der älteste gedruckte deutsche Cisiojanus (Augsburg 1470) unter dem Titel: „Dis ist der Cisiojanus zu tutsch und ein yeglich wort gibt einen tag"; es stehe hier der erste und der letzte Monat:

Jesus das kint wart besnitten,
Drei kunig von Orient kamen geritten
Und opferten dem herren lobesam.
Antonius sprach zu Sebastian:
Agnes ist do mit Paulus gewesen.
Wir solten ouch mit wesen.
Wenn kompt jungfrouw Barbara?
Sprach Niclas zuo Maria.
Wie lang sol denn Lucia beiten,
Das sie das kindelbett bereiten?
Wann Thomas bringt schier die Weihenacht.
Steffen, Johann, kindlin, Thoman habens gesagt.

Ein niederländischer Silben-Cisiojanus befindet sich handschriftlich in Brüssel unter der Aufschrift: Pratique om den Kalendrier ûp de hand te wetene; einen böhmischen Cisiojanus veröffentlichte Hanka, Wien 1853. (Vgl. Grotefend in Ersch und Grubers Encyklopädie s. v. Cisiojanus und im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, 1870. 1871; Naumann im Serapeum 1848; Pfeiffer, Uebersicht über die deutschen Cisiojani, im Serapeum 1853; K. Pickel, Das heilige Namenbuch des Konrad Dangkrotzheim, mit einer Untersuchung über die Cisiojani, Straßburg 1878.) [Lindemann.]

Cison (קִישׁוֹן, s. v. a. der sich Krümmende, torrens Cison), Küstenfluß in Palästina, heißt heute bei den Arabern nahr el-mukatta, der Bach des Würgens, wahrscheinlich von der Tödtung der Baalspriester durch Elias (3 Kön. 18, 40); in der heiligen Schrift führt er auch den Beinamen torrens Cadumim (נַחַל קְדוּמִים, Richt. 5, 21), Bach der Vorzeit, weil seine Thalebene von jeher das Schlachtfeld Palästina's war, und aquae Mageddo, מֵי מְגִדּוֹ (Richt. 5, 19) von der Stadt, die in der Nähe seines mittleren Laufes liegt. Der Cison entspringt an der Nordwestseite des Berges Thabor, zwei Stunden östlich von Nazareth, fließt in zahllosen Windungen westlich quer durch den nördlichsten Theil der Ebene Esdrelon (s. d. Art.), bricht sich zwischen dem Carmelgebirg und den westlichen Gebirgsausläufern Galiläa's in enger Schlucht seine Bahn, fließt dann noch drei bis vier Stunden längs des nordöstlichen Abfalls des Carmel durch die Ebene von Akka und fällt am Fuß des Carmel bei der Stadt Kaifa oder Haifa in das Südende der Bucht von Akka. Sein ganzer Lauf beträgt, die vielen Windungen ungerechnet, sieben bis acht Meilen; doch nur vom Carmel an (die letzten zwei Meilen) hat er beständig Wasser. Von allen Bergen, welche die Ebene Esdrelon umgeben, empfängt der Cison reichliche Zuflüsse, bis von den Bergen Samaria's her, einige so stark, oder fast so stark, wie er selbst; auch aus der Ebene el Buttauf, ehedem die Ebene Zabulon genannt, nördlich von den Bergen Nazareths, ergießt sich ein starker, durch viele Bäche gespeister Zufluß in den untern Cison. Aber alle diese Bäche vertrocknen in der heißen Jahreszeit, wie der obere Lauf des Cison selbst; nur einige Quellen am Carmel und den gegenüberliegenden Bergen Galiläa's führen ihm auch im Sommer für die zwei letzten Meilen seines Laufes Wasser

zu. Gleichwohl ist er in seinem tief eingeschnittenen Bett nur an einzelnen Stellen ungefährdet zu durchwaten; seine Breite mag dann durchschnittlich 12 Meter, seine Tiefe gegen einen Meter betragen. In der Regenzeit und nach Gewittern schwillt er ungemein an und ist wegen seines raschen Falles sehr reißend. Gegen Ausgang der Regenzeit, im März, bedeckt er, wie seine Zuflüsse, große Strecken der Ebene seeartig mit Wasser und ist wegen des erweichten, schlammigen Lehmbodens schwer zu passiren. So erklärt sich leicht, wie in den Wellen dieses meist so harmlos aussehenden Baches von der ältesten bis zur neuesten Zeit bei den an seinen Ufern geschlagenen Schlachten viele Krieger den Tod finden konnten. Einst, da alle Höhen viel mehr bewaldet waren, wälzten jedenfalls der Cison und seine Zuflüsse selbst im Sommer ihre Wasser durch die Ebene und waren im Winter noch reißender als jetzt. — Seit grauer Vorzeit wurden am Cison die Schlachten geschlagen, in welchen um den Besitz Palästina's gekämpft wurde: so im Kampf des Barac gegen Sisara, um 1290 v. Chr., bei Thanach an den Wassern Magebbo's am Westrand der Ebene Esdrelon (Richt. 4 u. 5). Dort ward auch der fromme König Josias, da er sich dem Pharao Nechao entgegenstellte, tödtlich verwundet, 610 v. Chr. (4 Kön. 23, 29). Drei Stunden weiter abwärts, am Fuß des Südendes des Carmelgebirgs, beim Tell el Kadis oder Priesterhügel, tödtete Elias die Baalspriester des Achab (3 Kön. 18, 40). Gegenüber an der Ostseite bei der Quelle Harad schlug Gedeon die Madianiter und Amalekiter, um 1200 v. Chr. (Richt. 7); in derselben Gegend ward Saul, um 1060 v. Chr., von den Philistern geschlagen (1 Sam. 28, 4 ff.; 29, 1; 31, 1 ff.), und errang Achab durch Gottes wunderbare Hilfe einen glänzenden Sieg über Benadad von Damascus, gegen 900 v. Chr. (3 Kön. 20, 26). Eine Stunde südlich davon, bei Jezrahel, übte Jehu das Gottesgericht am Hause Achabs, tödtete dessen Sohn Joram, verwundete zum Tod den König Ochozias von Juda und ließ Jezabel tödten, 888 v. Chr. (4 Kön. 9). Im südlichsten Theil der Ebene lagerte auch das assyrische Heer unter Holofernes, um Bethulia zu belagern, und ward durch die fromme Wittwe Judith einer schmählichen Niederlage überliefert, um 670 v. Chr. (Judith 4, 3 ff.; 6, 8 ff.; 7, 1 ff.). Noch viele andere Kämpfe der Aegypter, Babylonier und Syrer, der Römer, 53 v. Chr. und 69 n. Chr., der Perser, Saracenen, Kreuzfahrer und Türken, der Franzosen 16. April 1799 unter Bonaparte und Kleber in der Nähe des Thabor bei Sulem oder Sunam, und zuletzt noch 1832 der Aegypter gegen die Türken, tränkten die Gefilde des Cison, die Ebene Esdrelon, das große Völkerschlachtfeld, überreich mit Menschenblut. (Robinson, Palästina, Halle 1842, III, 472 ff., auch 391. 412 ff.; Fahrngruber, Nach Jerusalem, Würzb. 1881.) [Holzammer.]

Cisteaux, s. d. folg. Art.

Cistercienserorden („grauer Orden") ist ein Abzweig des Benedictinerordens (s. d. Art.). Er erhielt seinen Namen vom Stammkloster Cisteaux (Cistercium, jetzt Citeaux); nach dem eigenthümlichen Gepräge, welches der hl. Bernardus von Clairvaux (s. d. Art.) ihm aufdrückte, wurde er auch vielfach Orden von Claravall und Bernhardinerorden genannt. Sein Stifter ist der hl. Robert, der als Sohn adeliger Eltern 1024 in der Champagne geboren war. Er zog sich schon in seinem 15. Jahre in die Benedictinerabtei Montier-la-Celle zurück und wurde hier ein Muster klösterlicher Strenge. Wenige Jahre nachdem er Profeß gethan, wurde er Prior dieses Klosters und bald darauf Abt des Klosters St. Michel de la Tonnere. Seine Bemühungen, hier religiöse Zucht und Ordnung einzuführen, wurden vereitelt, und so kehrte Robert in das Kloster Montier-la-Celle zurück, um wenigstens selbst ungestört Gott dienen zu können. Allein er ward wieder als Prior nach St. Aigulf bei Provins berufen und als solcher mit päpstlicher Bestätigung von Einsiedlern, welche zu Colan in der Normandie nach der Benedictinerregel lebten, zu ihrem Oberhaupte gewählt. Da der Ort ungesund war, ließ er sich später mit ihnen im Walde von Molesme nieder, wo seine Genossen mit eigenen Händen Zellen und ein kleines Bethaus von Baumzweigen errichteten. Bald aber riß auch unter diesen Einsiedlern Zuchtlosigkeit ein, und Robert ließ sich daher mit zwanzig der Eifrigsten zu Cisteaux (nach Einigen von den häufig in dieser Gegend sich findenden Cisternen so genannt) in der Gegend von Dijon im Bisthum Châlons-sur-Saône unter höchst bedrängten Verhältnissen nieder (1098). Die große Armut und der auferbauliche Wandel der neuen Ansiedler erwarben ihnen bald die Gunst edel Gesinnter; Eudes, Herzog von Burgund, vollendete das angefangene Kloster und beschenkte es mit Aeckern und Vieh, während der Bischof von Châlons dasselbe zur Abtei erhob und den hl. Robert zum Abt ernannte. Allein auf Betreiben der in Molesme Zurückgebliebenen mußte dieser schon im folgenden Jahre seine Würde niederlegen und nach Molesme zurückkehren. Ihm folgte in der Leitung des Novum Monasterium, wie Cisteaux im Gegensatze von Molesme gewöhnlich genannt wurde, der hl. Alberich. Dieser erwirkte von Papst Paschalis II. die kirchliche Bestätigung seines Hauses auf die Regel des hl. Benedict und entwarf hierauf die nöthigen Statuten (Instituta monachorum Cisterciensium de Molismo venientium). In denselben wurde strenge Beobachtung der Regel des hl. Benedict und eine braune Ordenstracht vorgeschrieben; letztere wurde jedoch bald, vielleicht um einen Contrast gegen die der Cluniacenser zu bilden, unter Beibehaltung des dunklen Scapuliers mit einem weißen Gewande vertauscht. Zur Besorgung der weltlichen Angelegenheiten wurden Laienbrüder aufgenommen. Nach Alberichs 1109

erfolgtem Tode übernahm der Engländer Stephan Harding (s. d. A.) die oberste Leitung von Cisteaux. Dieser drang besonders auf Beobachtung des Gelübdes der Armut sowohl im Kloster, als auch selbst in den Kirchenornaten, und führte mit seinen Genossen ein so strenges Leben, daß sich Niemand mehr in sein Kloster aufnehmen lassen wollte. Zugleich lichtete eine ansteckende Krankheit die Reihen der Mönche. In dieser Noth wandte sich der fromme Abt zu Gott um Erfüllung seiner heißesten Wünsche, und sein Gebet blieb nicht ohne Erhörung. Im J. 1112 bat der später als Heiliger so hochverehrte Bernardus mit 30 Genossen um den weißen Habit von Cisteaux, und bald mehrte sich die Zahl der eintretenden Genossen so sehr, daß Stephan auf Errichtung neuer Klöster bedacht sein mußte. Durch seine Bemühungen entstanden La Ferté in der Diöcese Châlons 1113, Pontigny in der Diöcese Sens 1114, Clairvaux (s. d. Art.) 1115 und noch in demselben Jahre Morimond in der Diöcese Langres, vier Abteien, welche als die ältesten Töchter von Cisteaux für lange Zeit bedeutende Vorrechte genossen. An diesen Stätten des Gebetes und der Abtödtung sahen die Zeitgenossen die Einfalt der apostolischen Kirche wieder aufleben; in Clairvaux galt Abt Bernardus allen, die ihn kannten, als Heiliger, und da dieser seinen ganzen Einfluß zum Gedeihen seiner Genossenschaft einsetzte, so gewann die junge Stiftung bald zahlreiche Klöster. Nunmehr entwarf der hl. Stephan mit den übrigen Aebten und einigen Religiosen ein Statut als Grundlage des gemeinschaftlichen Lebens. Dieß ist die sogenannte Carta charitatis, welche in fünf Kapiteln Regeln de uniformitate Ordinis in moribus et cantu, de visitationibus per Ordinem faciendis, de generatione filiarum Abbatiarum et auctoritate Capituli Generalis, de electionibus in Ordine faciendis und de correctione Abbatum et Fratrum Ordinis enthält. Dieselbe wurde von Papst Calixtus II. am 23. December 1119 bedingungslos bestätigt. Nachdem der neue Orden auf diese Weise eine feste Grundlage und den Schutz der Kirche erlangt hatte, wuchs die Zahl seiner Häuser mit einer bewunderungswürdigen Schnelligkeit und betrug schon 50 Jahre nach der Gründung von Cisteaux 343 Abteien, so daß auf dem Generalcapitel vom Jahre 1152 das Gesetz erlassen wurde, es dürfe innerhalb zehn Meilen einer alten Abtei keine neue mehr errichtet werden, und für jede neue müßten wenigstens 60 Mitglieder vorhanden sein. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts zählte man sogar über 700 Abteien, von denen die meisten vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts entstanden waren, und von denen der hl. Bernardus allein 65 gestiftet und mit Religiosen aus Clairvaux bevölkert hatte. Mit der Verbreitung der Klöster war auch der Einfluß der Mönche gesichert, und ihre kirchliche Wirksamkeit war in den Wirren des zwölften Jahrhunderts so groß, daß mehrere Päpste ihnen die Anerkennung zu verdanken hatten.

Eine so schnelle Ausbreitung und ein so rasches Wachsthum des Einflusses ist zumeist der Heiligkeit des Lebens zuzuschreiben, wodurch die Glieder des Ordens hervorleuchteten. Sie waren so sehr die Bewunderung der damaligen Welt, daß man allenthalben sich glücklich schätzte, Brüder des Ordens zu besitzen, und ihnen deßwegen überall Niederlassungen anbot. Die strenge Observanz, aus welcher diese Heiligkeit erwuchs, war noch um 1240 in voller Blüte, als Jacob von Vitry seine Geschichte des Abendlandes schrieb. Die ganze Kirche Jesu Christi, sagt dieser, sei von Ehrfurcht und Bewunderung über die Vollkommenheit dieser Religiosen wie von dem Duft eines himmlischen Balsams durchdrungen, und es gebe kein Land und keine Gegend, worin dieser segenbringende Weinstock nicht seine Reben ausbreite. Von ihren Observanzen bemerkt er, daß sie auf Unterkleider verzichteten, Fleisch nur in schwerer Krankheit äßen, und Fische, Eier, Milch, Käse nur ausnahmsweise als Almosen genössen; die Laienbrüder tränken bei schwerer Arbeit auf den Meierhöfen niemals Wein; sämmtliche Mitglieder des Ordens schliefen nur auf Stroh, ohne Habit oder Kapuze abzulegen. Sie erhöben sich um Mitternacht und verbrächten den Rest der Nacht bis zum Morgen damit, das Lob Gottes im Chor zu singen; dann werde die Messe gefeiert, wonach sie im Capitel ihre Schuld sagten, und den ganzen Tag verbrächten sie mit Arbeit, Lesung und Gebet, ohne auch nur einen Augenblick unthätig zu sein. Bei allen diesen Uebungen bewahrten sie beständiges strenges Stillschweigen, mit Ausnahme der Stunde, welche zu den geistlichen Conferenzen bestimmt sei. Ihre Fasten dauerten von Kreuzerhöhung bis Ostern, und sie übten mit größter Mildthätigkeit an den Armen die Gastfreundschaft (Helyot V, 353).

Die Hauptbestimmungen der Carta charitatis, welche später in dem Liber usuum und der Collectio S. Rainardi abbatis wichtige Erweiterungen erfuhr, sind (unter Berücksichtigung dieser letzteren) folgende: Die Regel des hl. Benedict wird unverändert zur Grundlage genommen; alle Uebungen sind in allen Klöstern durchaus gleichförmig. Der Abt von Cisteaux steht an der Spitze des Ordens und wird von den Mönchen seines Klosters und den Aebten der Töchterklöster aus den Wahlberechtigten gewählt. Stirbt der Abt eines anderen Klosters, so treten zur Wahl seines Nachfolgers der Abt des Mutterklosters, die Aebte der vier ältesten Töchterklöster und die Mönche des erledigten Klosters zusammen. (Allmälig aber kam das Wahlrecht ganz in die Hände der betreffenden Convente, und Clemens IV. bestätigte 1265 diesen Gebrauch.) Stiftet ein älteres Kloster ein neues, so steht ihm die Aufsicht über dasselbe zu; sonst richtet sich der Vorrang nach dem Alter der Stiftung. Die höchste Ordensinstanz bildet das Generalcapitel, das jährlich abgehalten wird. Wer auf demselben nicht persönlich erscheinen kann, muß sich wegen seines Ausbleibens rechtfertigen oder Bevollmächtigte

schicken; die Aebte aus Castilien und Leon haben nur alle drei Jahre, die von Portugal, Irland und Griechenland nur alle vier, die von Syrien, Schweden und Norwegen nur alle fünf, die von einzelnen entlegenen Klöstern nur alle sieben Jahre zu erscheinen. Ueber die Zahl der mitzubringenden Diener, Pferde u. s. w. sind genaue Bestimmungen gegeben. Der Abt von Cisteaux ernennt die Visitatoren der Klöster, die aber dem Generalcapitel verantwortlich sind, und dieses kann über fehlerhafte Aebte Strafe verhängen. Cisteaux selbst wird von den Aebten der vier ältesten Klöster visitirt, und sein Abt kann mit Beistimmung aller Aebte auf dem Generalcapitel sogar seiner Würde entsetzt werden. Neben dem Generalcapitel wurde das aus dem Abte von Cisteaux und den übrigen vier Protoäbten, sowie je vier Aebten der respectiven Linien, mithin aus 25 Mitgliedern bestehende Collegium Definitorum eingerichtet. Es entschied über die vom Generalcapitel zugewiesenen Fälle. Nach Beschlüssen der Generalcapitel durfte Niemand ohne Beistimmung seines Abtes und des Abtes von Cisteaux ein Bisthum annehmen; nur der ausdrückliche Befehl des Papstes konnte einen solchen Schritt entschuldigen. Die erwählten Bischöfe trugen die Kleidung des Ordens und beobachteten dessen Gesetze über Fasten u. dgl. Kindern und jungen Personen durfte die Würde eines Abtes nicht verliehen werden. Gegen Luxus und andere Regelverletzungen waren nach Umständen Strafen bestimmt. Den Generalcapiteln wohnten nicht selten Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe bei, und die Fürsten unterstützten die Aebte oftmals in Bestreitung des hierzu erforderlichen Aufwandes. Die Kleidung blieb ein weißes Kleid, das durch einen schwarzwollenen Gürtel zusammengehalten wird, ein schwarzes (ursprünglich braunes) Scapulier und eine Kapuze von derselben Farbe. Im Chore bedient man sich der weißen Kutte mit einer Mozette, die gerundet vorn bis auf den Gürtel und hinten bis auf die Waden herabreicht, außerhalb des Klosters aber einer einfarbigen, meist grauen Ordenstracht. Die Kleidung der Laienbrüder ist von brauner Farbe; die Novizen sind weiß gekleidet. — Die Satzungen der Cistercienser fanden allenthalben eine so beifällige Aufnahme, daß schon 1143 Alfons von Portugal ihrem neuen Institute in seinem Reiche Häuser gab, und daß ganze Ritterorden, namentlich in Portugal, ihre Regel entlehnten und sich unter ihre Gerichtsbarkeit stellten. Von den Päpsten ward der Geist, welcher sich in denselben aussprach, und die Treue, womit sie gehalten wurden, durch die höchsten Auszeichnungen anerkannt. Nachdem schon Paschalis II. die Abtei Cisteaux gegen jede Vergewaltigung durch geistliche oder weltliche Macht in Schutz genommen hatte, ertheilte Innocenz VIII. dem Generalabt für den Bereich des ganzen Ordens, den vier Protoäbten aber für ihre Gemeinden das Recht, Kelche und Altäre zu consecriren, den Ordensmitgliedern die Subdiaconats- und die Diaconatsweihe zu ertheilen. Außerdem blieb dem Abt von Cisteaux das Recht, sämmtliche Aebte und Abtissinnen des Ordens zu benediciren, ein Vorrecht, zu dem Clemens VIII. 1595 auch die Delegation gestattete. Später kam noch die Auszeichnung hinzu, daß der Abt von Cisteaux auf den allgemeinen Concilien den ersten Platz vor allen Ordensgeneralen einnahm. Auch die Herzoge von Burgund ertheilten dem Abt von Cisteaux Vorrechte, welche ihn als ihren ersten Unterthanen und geborenen Rathgeber bezeichneten. So groß wie diese Bevorzugungen war auch die Wirksamkeit, welche der Cistercienserorden übte. Schon Stephan Harding hatte eine wirksame Seelsorge eingeleitet, besonders indem er die Verehrung der allerseligsten Jungfrau förderte. Der schwarze Gürtel, den er als Geschenk der Benedeiten austheilte, und den Unzählige als Kinder Mariä zu tragen sich beeiferten, kettete die Gläubigen mit Liebe nicht bloß an das höchste Vorbild aller irdischen Vollkommenheit, sondern auch an die Väter des Ordens, welche sie zu ihrer Pflichterfüllung ermahnten. Bald waren die grisei monachi, die „grawen Müniche", überall die Zuflucht reuiger Sünder und die Stützen christlicher Zucht und Sittsamkeit. Schon frühe widmeten die Cistercienser sich auch der Jugenderziehung. Auf ihren Meiereien legten sie überall neben Kirchen auch Schulen an; in den Klöstern selbst ward höherer Unterricht in der damals gewöhnlichen Form ertheilt, und Ordenscollegien für das philosophische und theologische Studium gab es zu Paris, zu Metz, zu Toulouse, zu Würzburg, zu Oxford, zu Estrella in Portugal. In ihren Klöstern legten die fleißigen Ordensleute, seitdem der hl. Bernhard den Impuls dazu gegeben hatte, große Bibliotheken aus den literarischen Schätzen an, welche sie mit unermüdlicher Hand abgeschrieben hatten. In der Geschichte der Wissenschaften sind die Cistercienser, wenigstens als Schriftsteller, von geringerer Bedeutung gewesen. Großes Verdienst dagegen erwarben sie sich um die Pflege der Kunst, besonders der Tonkunst und der Architektur, wie dieß die von ihnen herrührenden Chorbücher und die herrlichen Kirchen und Kreuzgänge zu Heiligenkreuz, zu Zwettl, zu Lilienfeld, zu Ossegg, zu Hohenfurth u. s. w. beweisen. In der Geschichte der Baukunst stehen sie besonders als die eifrigsten Verbreiter der neu aufblühenden Gothik da. Die sämmtlichen Bauten der Cistercienser aus dem 12. und 13. Jahrhundert zeigen gewisse durchgehende Eigenthümlichkeiten, welche ihnen den Charakter einer besondern Schule aufprägen; die gothischen Ideen sind in alterthümlich strenger Weise unter möglichster Vermeidung decorativer Zuthaten entwickelt. Höchst wirksam war auch das Beispiel der Thätigkeit, welches der Orden bei Urbarmachung und Bearbeitung des Bodens gab; seine Pachthöfe waren die Ackerbauschulen der damaligen Zeit, und geistliche wie weltliche Fürsten bemühten sich, graue Mönche als Leiter

und Verwalter ihrer Hospitäler und Stiftungsgüter zu gewinnen. England verdankt ihnen die Hebung seiner Wollindustrie; in Deutschland haben sie entscheidend zur Germanisirung des Ostens beigetragen. Ebenso thätig und wirksam traten die Cistercienser als Arbeiter in dem großen Weinberg des Herrn auf. Die Schule der Selbstverläugnung und Abtödtung erzog aus ihnen klarblickende, besonnene Rathgeber, welche den Hirten der Kirche in den wichtigsten Geschäften zur Seite stehen konnten. Innocenz III., Honorius III. und Gregor IX. hielten den Orden von Citeaux so hoch, daß sie bei jeder wichtigen Unternehmung Mitglieder desselben zu Rathe zogen. Alexander III. nannte in einem Schreiben an das Generalcapitel den Orden einen Trost und eine Hilfe in den Stürmen, welche über die Kirche hereingebrochen, und einen Anker, der das Schifflein Petri unter Sturm und Wogengebraus festgehalten habe; seine Aebte hätten nicht mit menschlicher Weisheit, sondern durch das Licht des heiligen Geistes geholfen, der Kirche den Frieden zu bringen. In solcher Wirksamkeit erlebte der Cistercienserorden ein lange dauerndes goldenes Zeitalter und in demselben auch eine unglaublich rasche Zunahme seines äußern Besitzstandes. Dieß war eine der Ursachen, welche allmälig dem Geiste, den die Cistercienser geschaffen, Eintrag thaten. Dazu kam die große Zahl und die weite Entfernung der einzelnen Klöster, welche eine bedenkliche Lockerung der ursprünglichen Concentration bewirkte, ferner das Unwesen der Commenden (s. d. Art. Abt), dann die großen Geißeln des Mittelalters, Krieg, Seuchen, Schisma, weiter die Eingriffe weltlicher und geistlicher Vorgesetzten in die Rechte und den Besitzstand der Klöster, endlich die Ausbreitung der Mendicantenorden — Alles Ursachen, welche einen Stein nach dem andern von dem festgeschlossenen Bau des Cistercienser-Heiligthums abbröckelten.

Schon unter dem Pontificate Urbans IV. begannen Streitigkeiten in Betreff der Carta charitatis, welche jedoch 1265 unter seinem Nachfolger Clemens IV. durch einige Veränderungen und genauere Bestimmungen einiger Punkte in derselben beigelegt wurden. Im 14. Jahrhundert rissen größere Unordnungen ein, namentlich seitdem das Verbot des Fleischessens nicht mehr strenge beobachtet wurde. Papst Benedict XII. berief daher 1334 einige Aebte, um sich mit ihnen über die wirksamsten Mittel zur Abhilfe zu berathen. Durch die Bulle Fulgens sicut stella vom 12. Juli 1335 wurden manche Privilegien den Klöstern entzogen, und strenge Bestimmungen, namentlich in Hinsicht auf Besitz und Fasten, erlassen. Diese Verordnungen, gewöhnlich Benedictina genannt, wurden zwar angenommen, und auf Grund derselben wurden 1350 neue Satzungen entworfen und darin die Beobachtung der Benedictina befohlen; allein wenn einmal der Weltgeist in ein geistliches Institut eingekehrt ist, werden, wenn er auch wieder verbannt worden sein sollte, bei der Erinnerung an ihn weniger im Guten erstarkte Religiosen seinem verführerischen Reize nicht widerstehen können. Auch in den Cistercienserhäusern wurden von nun an eine Menge neuer Verfügungen nöthig, um eingerissenen Unordnungen zu steuern. Schon 1390 mußte das Generalcapitel auf Abschaffung von Mißbräuchen denken; auch in den folgenden Jahren war dieß zu wiederholten Malen nöthig, und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zersplitterte sich der Orden in mehrere Congregationen, die ebenso sehr von dem theilweise noch vortrefflichen Geist der Cistercienser als von dem Verfall mehrerer Häuser, namentlich in Frankreich, zeugen. Die Päpste Eugen IV. und Nicolaus V. mußten 1444 und 1448 gegen die in Folge von Krieg und Theurung überhand nehmenden Unordnungen wirken, und Sixtus IV. hielt es für gerathener, den Genuß der Fleischspeisen freizustellen (1475). Allein dieß führte je nach der Strenge oder Milde der Aebte und der Gesinnung der Religiosen in den einzelnen Häusern Streit und Hader herbei, so daß das Generalcapitel von 1485 auf Einförmigkeit in Speise und Kleidung drang. Indeß aber sank die Disciplin in einzelnen Häusern bis zu dem Grade, daß selbst weltliche Fürsten auf Verbesserung oder Aufhebung der betreffenden Klöster beim heiligen Stuhle antrugen. Die hiergegen getroffenen päpstlichen Verordnungen wurden nicht beobachtet. Endlich trat 1493 ein außerordentliches Generalcapitel zu Paris zusammen, aus dessen Bestimmungen der Verfall einzelner Klöster erschlossen werden kann. Der Luxus in Speise und Trank, in Kleidung und Wohnung wird darin ernstlich getadelt; den Einzelnen wird der Besitz von Geld und Gut verboten; die Klosterpforte soll zur bestimmten Stunde geschlossen und die Clausur mit aller Strenge gehandhabt werden; ebenso werden weltliche Kleidung, der Besuch der Schenken und Theater und das Tragen von Waffen verboten. War aber die Nothwendigkeit, solche Bestimmungen zu erlassen, schon höchst bedauerlich, so war der Umstand noch beklagenswerther, daß sie auf dem nächsten Generalcapitel gar nicht angenommen wurden. Indeß sind diese Vorgänge nicht auf die Rechnung der Ordensleute allein zu setzen. Nicht geringen Antheil an dem Verfalle übte das Aufkommen der Commenden (s. d. Art. Abt), wodurch Fremde an die Spitze der Klöster gestellt, der Besitz verschleudert und die Verweltlichung immer tiefer eingeführt wurde.

Es entstand eine Trennung im Orden, indem die Klöster verschiedener Länder sich von Citeaux losmachten und, während sie die Kleidung und Observanz des Gesammtordens beibehielten, als eigene Congregationen nach besonderen Constitutionen lebten. Schon 1425 war eine solche Congregation von Martin de Vargas in Spanien unter dem Namen de Observantia oder S. Bernardo gestiftet worden und hatte sich die Beobachtung der Regel des hl. Benedict und die Satzungen von Citeaux zur besonderen Pflicht

gemacht. Das 1427 gegründete Kloster Monte Sion wurde Sitz des Generalcapitels dieser Congregation. Viele alte Abteien schlossen sich dieser Verbesserung an. Nach diesem Beispiele kamen bald andere Congregationen zu Stande. So vereinigte 1497 Papst Alexander VI. die Klöster des nördlichen Italiens zur Congregation S. Bernardo. Sie wurde zwar von dem genannten Papste wieder aufgehoben, aber von Julius II. unter neuen Bedingungen 1511 wieder hergestellt. Andere sind die von Pius V. 1567 bestätigte Congregation von Alcobaça in Portugal und die von Paul V. auf Bitten Philipps III. im J. 1616 gestiftete Congregation von Aragonien. Ein Generalcapitel verordnete, daß die italienischen Klöster, welche sich noch keiner Congregation angeschlossen hätten, sich vereinigen sollten, und die Vollziehung dieser Verordnung hatte 1623 die Gründung der römischen Congregation für die Klöster des Kirchenstaates und des Königreiches Neapel zur Folge. Urban VIII., dem man so viele weise Verordnungen rücksichtlich des Ordenslebens verdankt, stiftete 1633 die calabrisch-lucanische Congregation. Die denkwürdigsten Congregationen sind aber die von Jean de la Barrière in's Leben gerufenen Fulienser (s. d. Art.) und die Congregation von La Trappe (s. d. Art. Trappisten).

Neben diesen Abzweigungen bildeten sich innerhalb des Ordens selbst in kleineren Kreisen Congregationen zur Durchführung von Reformen: so 1418 die Confraternitas oder Colligatio Galilaeensis in Holland, die vom Kloster Sibculo (Galilaea major) ausging; 1580 die polnische Congregation, 1595 die Congregation von Oberdeutschland. In Frankreich wurde Denys l'Argentier, Abt von Clairvaux, Stifter der Cistercienser von der strengen Observanz, oder der reformirten Bernardiner. Er begann 1615 die Mißbräuche aus seiner Abtei zu verbannen und die alte Strenge des Ordens wieder einzuführen. Alsbald schlossen sich mehrere Abteien dieser Verbesserung an; das Generalcapitel von 1618 billigte dieselbe, benahm sich aber in Bezug auf deren Förderung mindestens zweideutig. Allein alle bisher getroffenen Maßregeln hatten das Schicksal des Cistercienserordens in Frankreich nicht hemmen können: er bedurfte, wie die meisten älteren Orden, einer Verbesserung. Ludwig XIII. wandte sich in dieser Ueberzeugung an Papst Gregor XV. und erhielt von diesem (8. April 1622) ein Breve, worin er dem Cardinal Rochefoucauld die hierzu nöthige Vollmacht ertheilte. Die Bekanntmachung dieses Breve's erregte bei den Cisterciensern große Unzufriedenheit, und nur diejenigen, welche die strenge Observanz bereits angenommen hatten, sahen darin eine mächtige Stütze ihrer gerechten Sache. Indeß gaben der Abt von Cisteaux und die vier Aebte der ältesten Klöster dennoch am 11. März 1623 die Verordnung, die zu Clairvaux gehörigen Abteien sollten eine neue verbesserte Congregation ausmachen, und diese durften selbst nach dem Tode des Papstes, welches Ereigniß die meisten Häuser zur Hintertreibung der versuchten Verbesserung benützten, ihr erstes Capitel halten. Auf diesem wurden Satzungen entworfen und Dom Stephan Maugier, Abt von La Charmoie, zum Generalvicar erwählt. Die Reibungen zwischen den reformirten und nicht reformirten Cisterciensern dauerten jedoch fort und nahmen am Ende einen so gefährlichen und ärgerlichen Charakter an, daß Papst Urban VIII. in einem Breve vom 10. September 1632 dem Cardinal Rochefoucauld die ihm unterdessen streitig gemachte Vollmacht zurückgab. Allein die Religiosen der mindern Observanz waren gegen jede Verbesserung, und auf eine Einladung der Aebte der Hauptklöster zu einer Versammlung erschien nur der von Pontigny. Jetzt ergriff der Cardinal ernstere Maßregeln; er beschied alle Aebte und Prioren des Ordens nach Paris und zog zu dieser Versammlung mehrere Bischöfe und Staatsräthe und je zwei Mauriner, Feuillanten, Jesuiten und Kapuziner. Gemäß den Beschlüssen dieser Versammlung visitirte er in Begleitung von zwei Bischöfen, zwei Staatsräthen und ebenso vielen Aebten der strengen Observanz das Haus der Bernardiner und gab darauf im Juli 1634 eine Verordnung zur allgemeinen Verbesserung des Ordens, wonach in jedes Haus, selbst in die ältesten Abteien, Religiosen von der strengen Observanz geschickt und bei Besetzung der Aemter bevorzugt werden sollten. Man appellirte an Papst und König und am Ende an den Cardinal Richelieu. Allein der Premierminister ging ernstlich auf die Verbesserung ein, erließ selbst einige darauf bezügliche Verordnungen und übergab das Weitere dem Cardinal Rochefoucauld. Dieser befestigte die neue Congregation, ohne sie von Cisteaux loszureißen, und auch der König von Frankreich betheiligte sich bei den zu treffenden Maßregeln. Um nun sich der Verbesserung zu entziehen, wählten die Cistercienser den Cardinal Richelieu selbst zum Generalabt von Cisteaux, in der Hoffnung, er werde ihnen, wenn er das Haupt des ganzen Ordens wäre, seinen Schutz nicht versagen können. Allein sie fühlten sich bald in dieser Hoffnung getäuscht; der Cardinal nahm die ihm angebotene Würde an, drang ernstlich auf Verbesserung seines Ordens, führte selbst in Cisteaux die strenge Observanz ein und versetzte die widerspenstigen Religiosen in verschiedene Klöster. Auf diese Weise nahmen in kurzer Zeit über 40 Abteien die Verbesserung an. Kaum war jedoch Richelieu 1642 gestorben, als die Religiosen tumultuarisch nach Cisteaux kamen und Dom Claudius Vaussin zum Generalabt erwählten. Der König erklärte diese Wahl für ungültig, und der Papst setzte zur Wiederherstellung der Ordnung eine Commission nieder, welche die Hauptpunkte der Verbesserung bestätigte (13. Juni 1644). Eine Appellation an das Parlament und den König hatte nur einige wenige Milderungen der Verordnung zur Folge. Dagegen protestirten

aber die verbesserten Religiosen und erwählten am 10. Mai 1645 einen Religiosen von der strengen Observanz zum Abte von Cisteaux, während die andern abermals Claudius Vaussin wählten. Der Papst bestätigte die Wahl des letztern, und dieser begann seine Amtszeit damit, daß er die von Richelieu eingeführten Bestimmungen für ungültig erklärte. Es ließ sich daher leicht voraussehen, daß damit die Streitigkeiten nicht beigelegt wurden; beide Parteien führten bei Papst, König und Parlament Klage, die endlich Alexander VII. dadurch unterdrückte, daß er alle in Frankreich durch Rochefoucauld eingeführten Verbesserungen für ungültig erklärte und zur Berathung einer allgemeinen Reformation ein Generalcapitel nach Rom berief (1664). Ein auf den Grund desselben ausgefertigtes Breve lautete zum Nachtheile der fraglichen Verbesserung. Die Häuser der strengen Observanz sollten in zwei Provinzen getheilt werden; der Abt von Cisteaux, die vier Aebte der Stammklöster und zehn Definitoren eben dieser Observanz sollten zwei Provinzialvisitatoren wählen, und diese die Gerichtsbarkeit über die Klöster ihrer Provinz haben. Dabei wünschte das Kirchenoberhaupt, daß die strenge Observanz fortbestehe, und gebot daher, sie zu schützen. Die übrigen in diesem Breve enthaltenen Artikel bezogen sich auf die Verbesserung des ganzen Ordens und sind im Ganzen der Regel des hl. Benedict und den Satzungen der Cistercienser gleich (Bullar. Rom. V, Constit. 173). Ihre genauere Beobachtung verschaffte dem Orden einen neuen Glanz und wiederum allgemeine Achtung.

Zahlreicher als irgend ein anderer Orden über Europa verbreitet und selbst bis nach Asien und Afrika getragen, hat der Cistercienserorden unendlich viel Gutes gestiftet. Er schenkte der Kirche zwei Päpste, Eugen III. und Benedict XII., vierzig Cardinäle, eine große Anzahl Erzbischöfe und Bischöfe; Könige und Fürsten haben sein Gewand getragen. Allein dieser mächtige Körper unterlag den Ereignissen der Zeit, und von seinen einst so blühenden zahlreichen Klöstern bestehen nur noch wenige. Die Reformation vernichtete in Deutschland und der Schweiz fast alle, in Holland und den nördlichen Ländern nach und nach sämmtliche Klöster. Die übriggebliebenen fielen der Aufklärung und der Revolution zum Opfer. Joseph II. begann das Zerstörungswerk 1783 mit der Aufhebung aller Klöster in Oesterreich und den belgischen Niederlanden; ihm folgte die französische Assemblée 1790, das deutsche Reich 1803, Preußen 1810, Portugal 1834, Spanien 1835, der Kanton Aargau 1841, Luzern und Thurgau 1848. Die polnischen Klöster wurden durch Nicolaus I. vernichtet; die italienischen sind seit 1866 auf den Aussterbe-Etat gesetzt. Nur äußerst wenige fanden sich unter den Ausgewiesenen, welche sich des hl. Robert und des hl. Bernhard unwürdig bewiesen hätten. Allein selbst solche Schläge vermochten den Geist, der siebenhundert Jahre gewaltet hatte, nicht auszulöschen; dieß zeigte sich namentlich beim Tode Josephs II. und bei der durch seinen Nachfolger gewährten Möglichkeit, einzelne Abteien wieder aufzurichten. Als Repräsentanten des Gesammtordens (observantia communis) bestehen jetzt noch die österreichisch-ungarische Congregation (entstanden 1859) mit 13 Klöstern; die belgische Congregation mit 2; die italienische, durch Pius VII. gebildete Congregation von S. Bernardo mit 16 Klöstern. Neben der selbständigen Congregation von La Trappe (observantia strictior), welche in ihren verschiedenen Zweigen 40 Häuser besitzt, entstand 1867 die Congregation von Sénanque, gestiftet von Marie Bernard Barnouin, der eine besondere Art des Ordenslebens (observantia media) zwischen der Strenge der Trappisten und der Lebensweise der andern Cistercienser einführte. Zu ihr gehören 5 Klöster.

Leider ist, was mehr als alles Andere zu beklagen bleibt, das Mutterkloster dem Orden nicht erhalten geblieben. Auch Cisteaux mußte 1790 das Loos so vieler Stiftungen des Mittelalters theilen und ward am 4. Mai 1791 als Nationalgut versteigert. 62 Aebte hatten hier ruhmvoll und segensreich gewirkt, von denen die ersten 23 im Orden sämmtlich als Heilige oder Selige verehrt werden. Unter diesen dürfen wohl zwei deutsche besonders genannt werden. Der 10. Abt war Alexander, ein geborener Kölner, erst Canonicus zu Mariengraben in seiner Vaterstadt, dann Ordensmann zu Clairvaux, hierauf Abt zu Grand-Selve, endlich von 1168—1175 Generalabt von Cisteaux; an ihn war die Bulle gerichtet, welche die Heiligsprechung des hl. Bernhard enthält. Der 19. Abt war Konrad, aus dem Geschlecht der Landgrafen von Thüringen, früher Domdechant zu Lüttich, später Abt, erst von Villers, dann von Clairvaux, zuletzt seit 1217 von Cisteaux; er ward 1219 zum Cardinalbischof von Porto ernannt und nahm als solcher nach dem Tode Honorius' III. am Conclave Theil, in welchem er die Wahl bescheiden von sich abzulenken und die Stimmen auf Gregor IX. zu vereinigen wußte. Der letzte Abt war Dr. François Trouvé, der seine Einsicht auch dadurch bewährte, daß er die Rechte des Mutterklosters durch Papst Pius VI. frühzeitig auf eine deutsche Abtei übertragen ließ, bis auch hier 1803 der Orden erlag. Nachdem die herrliche Abtei versteigert war, wechselte sie, wie die meisten Klostergüter, wiederholt ihren Besitzer, weil der Besitz keinen Segen brachte, bis sie im J. 1846 von Abbé J. Rey aus Lyon erstanden wurde und von diesem als erstem Obern einer „Congregation vom hl. Joseph" zu einer Colonie pénitentiaire für verwahrloste Knaben eingerichtet wurde. Hier wird durch eine christliche Erziehung nach verständigen Grundsätzen, sowie durch Anleitung zum Ackerbau, zum Buchdruck, zu Handwerken jeder Art manchem jungen Manne, der sonst verloren gegangen wäre, eine sichere Existenz verschafft, und sowohl die Zahl der Auf-

genommenen, welche allmälig bis auf 900 gestiegen ist, als die segensreichen Wirkungen, welche in der Anstalt erzielt werden, können als Beweis dienen, daß der Segen Gottes von Neuem auf dieser Stätte der Aufopferung und des Verdienstes ruht.

Was die Cistercienserinnen, die gewöhnlich Bernardinerinnen genannt werden, anlangt, so ist es ziemlich unermittelt, wann und von wem dieselben gestiftet worden sind. Einige Geschichtschreiber des Ordens eignen der heiligen Humbelina, der Schwester des hl. Bernhard, den Ruhm dieser Stiftung zu; Andere dagegen behaupten, sie seien von dem hl. Bernhard selbst gestiftet worden, noch ehe sich Humbelina der Welt entzogen habe, und seien mehr als die Mönche berechtigt, diesen Kirchenlehrer ihren Vater zu nennen und seinen Namen zu tragen. Indeß ist es sehr wahrscheinlich, daß ihr erstes Kloster Tart in der Diöcese Langres war und von dem hl. Stephan 1125 gegründet wurde (vgl. Hélyot V, 373 ss.). So strenge und abschreckend auch die Satzungen des Cistercienserordens für die weibliche Natur scheinen mochten, so wurden doch bald mehrere solcher Häuser in Frankreich errichtet, und zuletzt soll es deren 900 oder, wenn man den Geschichtschreibern des Ordens glauben will, beinahe 6000 in allen Ländern gegeben haben. Das berühmteste derselben ist das zu St. Maria der Königlichen bei Burgos in Altcastilien, gewöhnlich Las Huelgas de Burgos genannt, in welchem viele königliche und fürstliche Prinzessinnen den Habit trugen. Die Abtissinnen von Leon und Castilien hielten eigene Generalcapitel, bis ihnen dieß durch eine Verordnung des Conciliums von Trient, dergemäß sie zur Haltung der Clausur verpflichtet wurden, verwehrt blieb. Dasselbe thaten auch die Abtissinnen in Frankreich, welche die Abtei Tart zum Versammlungsorte gewählt hatten. Die Nonnen folgten im Allgemeinen denselben Regeln und Satzungen wie die Mönche; Schweigen und Händearbeit, von weiblichen Arbeiten bis zur Urbarmachung des Bodens, Gebet und Betrachtung wurden insbesondere von ihnen gefordert. Ihre Kleidung bestand in einem weißen Habit, schwarzen Gürtel, Scapulier und Schleier. Die Laienschwestern trugen braune Kleidung. Ihre Klöster standen entweder, namentlich in Deutschland, unter der Gerichtsbarkeit der Ordinarien, oder waren unter Aufsicht von Cisteaux, oder gesellten sich zu Vereinen zusammen und regierten sich selber mit geistlicher Hilfe der Cistercienser. Einzelne Abtissinnen mißbrauchten ihre Gewalt in hohem Grade. So unterfing sich Constantia, Abtissin von Las Huelgas, Novizen einzusegnen, das Evangelium zu erklären, zu predigen, die Beichten der Nonnen zu hören und andere priesterliche Verrichtungen vorzunehmen. Papst Innocenz III. unterdrückte jedoch noch in demselben Jahre (1210) diese Mißbräuche. Frühzeitig wurde dieses Kloster ein Erziehungsinstitut für adelige Fräulein.

Seit dem Jahre 1596 entstand in Spanien eine Verbesserung unter dem Namen von der Recollection, welche ihren Ursprung der Abtissin Agnes Henriquez von Las Huelgas verdankt. Eine andere Verbesserung (Bernardines reformées de la Providence) wurde in dem Städtchen Rumilly in Savoyen von der ehrwürdigen Mutter Luise Blanca Teresia von Ballon (1622) eingeführt, verbreitete sich bald nach Grenoble und von da über einige andere Klöster Frankreichs und Savoyens und spaltete sich später in zwei Congregationen, in die von Savoyen, von der Menschwerdung, und in die von Frankreich, vom hl. Bernardus genannt. Später (1653) schied sich davon noch eine andere Verbesserung, von dem kostbaren Blute genannt, aus, konnte aber nie zu einiger Bedeutung gelangen. Eine große Rolle in der Geschichte des Jansenismus spielt die Reform, welche die Abtissin Angelica Arnauld (s. d. Art.) zu Port-Royal-des-Champs, einer alten 1204 gestifteten Abtei, 1622 einführte und 1626 auch in das neue Kloster Port-Royal-des-Paris übertrug. Während das erste Kloster wegen seiner fanatischen Richtung 1708 aufgehoben und sogar in seinen Bauten zerstört wurde, hat letzteres sich in den Bernardines de l'Adoration perpétuelle zu Besançon erhalten. Auch die Mutterabtei Tart hatte sich dem Weltgeiste überlassen, nahm aber 1617 von Johanna Francisca de Pourlan eine Rückkehr zur alten Ordensstrenge an. Die Abtei wurde 1623 nach Dijon verlegt.

Auch der weibliche Zweig des Ordens konnte den Gefahren, welche der Reichthum mit sich führt, nicht genugsam widerstehen. Manche Abteien besaßen unglaublich große Reichthümer, und viele prangten, namentlich in Deutschland, in der Reihe der reichsfürstlichen Abteien (die Namen der bedeutendsten derselben bei Henrion-Fehr, Gesch. der Mönchsorden I, 122). Leider wurde öfter argen Excessen Raum gestattet. Die Revolution und Säcularisation schlug tiefe Wunden; es bestehen nur noch wenige (etwa 40) der alten Klöster in Italien, Deutschland, Frankreich, Belgien und der Schweiz, dann zu Lima in Peru; in der neuesten Zeit verbreiteten sich über Spanien die beschuhten und unbeschuhten Bernardinerinnen und die Nonnen von Calatrava und Santiago in etwa 60 Häusern.

Literatur: Joannes Abb. Cisterc., Privilegia Ord. Cist., Divione 1491; Chrys. Henriquez, Regulae, Constitt. et Privill. Ord. Cist., item Congregationum monast. et milit., quae Cist. instit. observant, Antverpiae 1630; Julianus Paris, Nomasticon Cisterciense, Par. 1664; Meschet, Privilèges de l'Ordre de Cisteaux, Par. 1713; Guignard, Monuments primitifs de la règle Cist., Dijon 1878. — J. d'Assignies, Cabinet des choses advenues à l'ordre de Cisteaux, Douay 1598; Aub. Miraeus, Chron. Cist. ordinis, Coloniae 1614; Gasp. Jongelinus, Notitia Abbatiarum Ord. Cist., Col. 1640; Aug. Manrique, Cisterc.

Annalium TT. IV (bis 1236), Lugd. 1642 bis 1659, deutsch von Hiltprand 1739—1742; P. Le Nain, Essai de l'histoire de l'ordre de Citeaux, Paris 1696—1697, 9 vols.; B. Link, Annales austrio-claravallenses ord. Cist., 2 voll., Viennae 1723—1725; Dubois, Hist. de l'abbaye de Morimond, 3e éd., Dijon 1855; H. d'Arbois de Jubainville et L. Pigeotte, Étude sur l'état intérieur des abbayes cist. aux XIIe et XIIIe siècles, Troyes et Paris 1858; Fr. Winter, Die Cisterzienser des nordöstl. Deutschlands, 3 Bde., Gotha 1868—1871; L. Janauschek, Origines Cistercienses, T. I, Vindob. 1877. — Henriquez, Menologium Ord. Cist., Antv. 1630; Ej. Lilia Cistercii, Duaci 1633; Ej. Fascic. Sanctorum Ord. Cist., Col. 1637; C. Chalemot, Series sanctt. et beatt. ac illustrium virorum sacri ord. Cist., Paris. 1670; A. Sartori, Cistercium bis tertium, seu hist. elog. etc., Pragae 1700 sq. — Henriquez, Phoenix reviviscens sive Ord. Cist. Scriptorum Angliae et Hisp. series, Brux. 1626; C. de Visch, Biblioth. Scriptt. Ord. Cist., Duaci 1649, Col. 1656; B. Tissier, Biblioth. Patrum Cist., 2 voll., Bonofonte 1660—1669; R. Muñiz, Bibliot. Cist. Española, Burgos 1793. — R. Dohme, Die Kirchen des Cist.-Ordens in Deutschland, Leipzig 1869; R. Rahn, Mittelalterl. Kirchen des Cist.-Ordens in der Schweiz, Mitth. der antiq. Gesellschaft in Zürich XVIII, 1872; Sharpe, The Architecture of the Cisterciensans, Lond. 1874. [Fehr (Kaulen).]

Cisterne (בּוֹר, cisterna, lacus, nur uneigentlich auch puteus), in der heiligen Schrift eine Art der unterirdischen Wasserbehälter, welche im Orient auch heute noch nicht entbehrt werden können. Die Cisterne ist zur Aufnahme des Regenwassers bestimmt und unterscheidet sich dadurch vom Brunnen (בְּאֵר, puteus, fons), welcher Grund- oder Quellwasser enthält. Die Cisternen sind tiefe Gruben, welche im Felsboden einfach ausgehauen, sonst aber ausgemauert und cementirt werden, mit einer möglichst kleinen Oeffnung an der Oberfläche. Die meisten sind hohlkegelförmig, indem sie sich von einer fußgroßen Oeffnung als Spitze bis zu einer Bodenfläche von 2—6 Metern in einer Tiefe von 5—10 Metern erweitern. Mitunter aber stellen die Cisternen auch große kellerartige Hallen dar, deren Gewölbe von Säulen getragen werden. In Paläſtina finden sich noch jetzt Ruinen von Cisternen, welche 48 Meter lang und 19 Meter breit waren. Wetstein sah in Syrien dergleichen von 15 Meter Tiefe mit doppelter Wölbung übereinander (Reisebericht 50). In die Cisternen der letztern Art führt bis zum Boden hinab eine Treppe, auf der man stets den Wasserspiegel erreichen kann. In die kleineren kann man erforderlichen Falls nur mit einer Leiter oder einem Seil hinabsteigen; zum Wasserschöpfen dient bei denselben der Zugeimer, der oft an einem Rad hängt (Pred. 12, 6). Jetzt wird das Regenwasser gewöhnlich, ehe es von den Dächern oder aus Gräben durch Röhren in die Cisterne gelangt, in Kästen mit Sand filtrirt; zu alttestamentlicher Zeit scheint dieß weniger geschehen zu sein, weil wiederholt erwähnt wird, daß eine Cisterne Schlamm statt Wasser enthielt (Pſ. 68, 15. Jer. 38, 6). Die Cisternen haben im Morgenlande, wie in allen wasserarmen Ländern, von jeher große Bedeutung gehabt, weil in ihnen das vorhandene Wasser sich während der trockenen Jahreszeit nicht bloß aufbewahren, sondern auch frisch erhalten ließ (Jer. 6, 7); ein Trunk aus der Cisterne wurde daher oft hoch geschätzt (1 Par. 11, 17). Natürlich hing ihr Werth davon ab, daß die Wände wasserdicht waren (Jer. 2, 13), und daß der Bodensatz (Pſ. 39, 3) von Zeit zu Zeit entfernt wurde. Nach einzelnen Benennungen in der heiligen Schrift zu urtheilen, gab es auch öffentliche Cisternen, welche Gemeingut waren (2 Sam. 23, 15); sonst aber werden die Cisternen als Privateigenthum behandelt (Ex. 21, 33). Waren sie trocken, so bildeten sie für alle Gefährdeten sichere Schlupfwinkel (1 Sam. 13, 6), deren kleine Eingänge leicht unkenntlich gemacht werden konnten (2 Sam. 17, 19). Zur Winterszeit wurden die offenen Cisternen gelegentliche Fallgruben für wilde Thiere (2 Sam. 23, 20). Noch häufiger dienten sie, wenn sie trocken waren, als Gefängnisse oder Hungerverließe, aus denen nicht leicht Jemand entrinnen konnte (Jer. 38, 6 ff. u. ö. Gen. 37, 20 ff. Pſ. 87, 5. 7), so daß Gefangene ganz gewöhnlich als descendentes in lacum bezeichnet werden (Pſ. 27, 1. Ezech. 26, 20 u. ö.). (Vgl. Rau, De fontt. et cist. vett. Hebr., Traj. ad Rh. 1773.) [Kaulen.]

Citate, biblische. Im Allgemeinen versteht man unter Citaten angeführte Stellen von Schriftstellern, welche irgend einen Ausspruch bestätigen, erläutern oder weiter ausführen sollen. Wenn daher Stellen aus der Bibel angeführt werden, so soll dadurch entweder ein biblischer Beweis geliefert, oder es soll durch das Ansehen der heiligen Schrift die eigene Aussage gestützt werden. Im letzteren Falle wird das Bibelwort oft nur wegen einer gewissen Aehnlichkeit mit einem vorliegenden Falle angewendet. Dieß ist, wenn es in pietätvoller Weise zum Zwecke der Erbauung geschieht, wohl gestattet. So kann z. B. die Stelle Esther 5, 12: Etiam cras cum rege pransurus sum, auf die tägliche Feier der heiligen Messe recht wohl bezogen werden, wenn auch der heilige Schriftsteller diesen Sinn nicht intendirte. Man nennt diesen Gebrauch von Bibelstellen Accommodation (ſ. d. Art.; vgl. auch Conc. Trid. Sess. IV, wo die Anwendung von Schriftstellen auf profane Dinge prohibirt ist).

Wird eine Stelle aus einem heiligen Buche zum Zwecke eines Beweises (Argumentation) angeführt, so heißt die Citation auch Allegation, und davon soll hier speciell die Rede sein.

1. Schon im Neuen Testamente sind Bibelcitate aus dem Alten Testamente sehr häufig. Sie wurden oft gesammelt und besprochen, neue-

stens namentlich von Böhl (Alttest. Citate im N. T., Wien 1878), welcher 266 alttestamentliche Stellen zählt. Die meisten hat der Römerbrief (55), dann Matthäus (44) und der Hebräerbrief (37), während die Apocalypse nur ein Citat aus dem Alten Testamente enthält (2, 27). Meistens sind diese Citate nach dem verbreitetsten Texte, dem der LXX, manchmal auch nach dem hebräischen Texte gegeben (s. Kaulen, Lehrb. d. Einl., 70). Auffallend ist dabei, daß viele derselben nach unserer Anschauung ungenau sind, d. h. sich nicht an den Buchstaben des Originals anschließen, wenn sie auch dem Sinne treu bleiben. Offenbar citiren die neutestamentlichen Schriftsteller häufig nur aus dem Gedächtnisse, was bei der Kostbarkeit und Seltenheit der Bibelhandschriften sehr erklärlich ist. Die Alten kannten überhaupt nicht die ängstliche Genauigkeit unserer Zeit; sie hatten nicht bei jedem Worte die Zurechtweisung eines Kritikers zu fürchten. Eine Stelle, Matth. 2, 23 (τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται), sucht man vergebens im Alten Testamente, wenn nicht etwa auf נֵצֶר Is. 11, 1 hingewiesen sein soll. Da indeß von mehreren Propheten die Rede ist, so ist wohl auch daran erinnert, daß die Propheten den Messias als arm und niedrig ankündigten (z. B. Is. 53. Zach. 9, 9); der Name Nazarener war bei den Juden eine verächtliche Bezeichnung des Herrn, worauf auch die gemeine Aussprache mit ω hindeutet. Keinesfalls zwingt die Ungenauigkeit solcher Citate, der Annahme Böhls beizustimmen, daß sie nach einer sogenannten Volksbibel gegeben seien. In der oben angeführten Schrift nämlich, sowie in einer früheren (Forschungen nach einer Volksbibel, Wien 1873) sucht Böhl zu beweisen, es habe die Version der LXX in Palästina Eingang gefunden und sei dort, in die Landessprache übersetzt, zu einer Volksbibel geworden, welche dem Heiland und den Aposteln zu Citaten diente. Aber diese Hypothese kann auf wenig Beifall rechnen; „Volksbibeln" waren die Targumin und die samaritanische Uebersetzung. — Die Anführung der alttestamentlichen Citate im Neuen Testamente geschieht gerne mit den Worten: Dieses geschah, damit die Schrift erfüllt würde — ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν u. dgl. Dieses ἵνα ist stets Absichtspartikel und darf daher nie für „so daß" gefaßt werden (s. Winer, Gramm. d. neut. Sprachidioms, 7. Aufl., 426 ff.). So verhält es sich insbesondere mit Joh. 12, 40; 19, 28. Wenn ferner die neutestamentlichen Schriftsteller von einer Erfüllung (πληροῦσθαι) reden, so ist dieß stets von einem wirklichen Eintreffen zu verstehen, nicht aber eine Accommodation oder Application anzunehmen. Die Schriftsteller wollen nicht sagen, daß eine alttestamentliche Stelle auf den Heiland nur passe, auf ihn nur angewendet werden könne, sondern daß sie in ihm in Erfüllung trat, handle es sich nun um eine Weissagung oder um ein Vorbild. Es ist ja das ganze Alte Testament Schatten des Neuen, σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.

2. Wie die Apostel, so citiren auch die Kirchenväter gewöhnlich die Bibelstellen nach dem Gedächtnisse und daher oft nach unserer Anschauung ungenau. Man darf deßwegen für die Textes-kritik auf ihre Citate nicht zu viel Gewicht legen. Nur wenn ein Citat ungewöhnlich lang ist, darf man annehmen, daß es wörtlich abgeschrieben ist. Genau sind die Väter ferner, wenn sie den Schrifttext commentiren. (Vgl. Kaulen, Lehrb. d. Einl., 71.)

3. Die heilige Schrift ist Eigenthum der Kirche. Denn der Kirche ist die gesammte Offenbarung zur Verkündung an die Menschheit übertragen worden (Matth. 28, 18—20). Ein Bibelcitat zum Beweise einer Glaubenswahrheit hat daher für den Katholiken nur die Kraft, ihn zu überzeugen, daß etwas schriftliche Lehre der Kirche ist. Nach außen hin jedoch hat ein solches Citat auch eine Beweiskraft denen gegenüber, welche in inconsequenter Weise die Auctorität der Schrift ohne die Auctorität der Kirche anerkennen. (Vgl. Bleeks Einleitung in's Neue Testament, 3. Aufl., von Mangold, Bonn 1875, 865; Anger, Ratio, qua loci V. T. in Ev. Matth. laudantur, Lipsiae 1862—1863; Gemmel, Vet. Testamento qua ratione usus sit J. Chr. etc., Regiom. 1880.) [Seisenberger.]

Citation, gerichtliche, nennt man die vom Richter von Amtswegen vorzunehmende Ladung der Parteien zur Vornahme eines gerichtlichen Actes oder zur Anhörung eines richterlichen Erkenntnisses. Sie wird in Form einfacher Decrete erlassen. Die Ladung ist entweder eine monitorische, wenn der Geladene dadurch bloß die Berechtigung, eine Parteihandlung bei Gericht vorzunehmen, erhält; oder aber eine arctatorische, wenn er den gerichtlichen Auftrag, sich zu stellen, bekommt. Die einfach arctatorische Ladung heißt auch dilatorische, weil im Falle des Nichterscheinens ein neuer Termin angesetzt, somit die vorgehabte Handlung verschoben werden muß. Wird aber nach einer bereits unbeachtet gebliebenen einfachen Ladung oder wegen Wichtigkeit oder Dringlichkeit des Gegenstandes gleich anfänglich eine solche Citation mit Androhung einer Strafe oder eines Rechtsnachtheils für den Fall des Ausbleibens verbunden, so heißt sie eine peremtorische. Im Executions- oder Gantverfahren werden die dem Gerichte zum Theil unbekannten Gläubiger zur Wahrung ihrer rechtlichen Forderungen durch öffentliche Ausschreibungen vorgeladen; dasselbe findet statt, wenn der Aufenthalt einer in einem Processe betheiligten, zur Zeit aber abwesenden Person nicht ausgemittelt werden, und demnach die Ladung nicht auf ordentlichem Wege geschehen kann. Man nennt dieses Verfahren die Edictalcitation. Bei allen genannten Ladungen wird der Tag, an welchem, oder die Frist, binnen welcher der Vorgerufene vor Gericht zu erscheinen hat, angegeben. [Permaneder.]

Civilconstitution des Clerus, s. Revolution, französische.

Civilehe kann sowohl den Act des Eheabschlusses als den durch diesen Abschluß herbeigeführten Stand bezeichnen. Als Act ist die Civilehe die von den Brautleuten nach dem rein bürgerlichen Gesetze abgegebene Erklärung, sich zu ehelichen, welche vor dem durch eben jenes bürgerliche Gesetz bestimmten Beamten erfolgt. Als Stand ist mithin die Civilehe das rein bürgerliche Rechtsverhältniß, welches sich aus dieser Willenserklärung vor dem Forum der Staatsgesetze ergibt, ohne Rücksicht auf die Verbindlichkeit und die Rechte vor dem Gewissen und der Religion. Man unterscheidet eine dreifache Civilehe: eine facultative, eine Nothcivilehe und eine Zwangscivilehe. Facultativ wird die Civilehe genannt, wenn das Landesgesetz es freistellt, entweder vor dem Staatsbeamten die Eheerklärung abzugeben oder es vor den kirchlicherseits bestimmten Organen und nach kirchlichem Brauch zu thun, so daß das Gesetz in beiden Fällen in gleicher Weise die bürgerlichen Folgen einer anerkannten Ehe eintreten läßt. Nothcivilehe heißt sie, wenn, um den Vortheil der bürgerlich anerkannten Ehen genießen zu können, von Seiten des Gesetzes nur denjenigen die Eheerklärung vor Staatsbeamten mit Ausschluß kirchlicher Trauung zugestanden wird, welche keiner der staatlich anerkannten Religionsgesellschaften angehören, oder etwa durch ihren Austritt keiner derselben mehr angehören zu wollen erklärt haben. Zwangscivilehe heißt die Eheerklärung vor Staatsbeamten, wenn nur die vor diesen nach bürgerlichem Gesetze abgegebene Erklärung, mag ihr eine kirchliche Trauung zur Seite stehen oder nicht, die bürgerliche Rechtswohlthat einer wirklichen Ehe genießt.

Es läßt sich nicht läugnen, daß der Staat und die bürgerliche Ordnung an der Regelung der ehelichen Verhältnisse ein hohes Interesse hat. Sobald daher der Staat sich von Gott und der Religion lostrennt und die wesentlich religiöse Seite der Ehe mißkennt, so ist die Einführung der Civilehe eine rasch zeitigende Frucht dieser Irreligiösität. In der That ist sie ein Product der Stürme des 16. Jahrhunderts. Holland und England sind die Länder, in welchen sie zuerst auftrat — in beiden Ländern aus Feindschaft gegen die katholische Kirche, oder, wenn man will, gegen alle „Dissidenten". — In der Provinz Holland und Westfriesland wurde 1. April 1580 die staatliche Anerkennung der Ehen abhängig gemacht von der Eheschließung vor einem reformirten Prediger oder vor dem Magistrat: mithin für Katholiken und alle Nicht-Reformirten ward die Civilehe, praktisch genommen, obligatorisch, für die Reformirten facultativ. Diese Bestimmung ging 1656 auf die gesammten Niederlande über. In England wurde unter Cromwell die obligatorische Civilehe decretirt; dieselbe kam jedoch bei der Restauration des Hauses Stuart wieder in Wegfall — auch ganz formlose Ehen hatten bürgerliche Geltung. Im J. 1753 aber wurde die Anerkennung formloser Ehen abgeschafft (jedoch nicht für Irland und Schottland), und die Trauung von anglicanischen Geistlichen gefordert, bis im J. 1836 es freigegeben ward, entweder vor anglicanischen Geistlichen oder vor einem Civilbeamten den Eheabschluß zu vollziehen. Auch Letzteres ist nach heutigem Gesetz modificirt. Eine nähere Erwägung solcher staatlichen Erlasse zeigt, daß man principiell nicht eigentlich den religiösen Charakter der Ehe preisgeben wollte: es war nur die religiöse Unduldsamkeit gegenüber den Andersgläubigen und die endliche Nothwendigkeit, auch diesen zu einer Möglichkeit des Eheabschlusses ohne Gewissensverletzung zu verhelfen, was den Staat dazu drängte, einestheils die kirchlich geschlossenen katholischen Ehen nicht anzuerkennen, anderntheils für eine staatliche Anerkennung sich mit der Eheerklärung vor Civilbeamten zu begnügen.

Im katholischen Frankreich wurde Anfangs die kleine Zahl von Protestanten weit günstiger gestellt, insofern auch deren Ehen, welche nach protestantischem Ritus geschlossen waren, staatliche Anerkennung fanden. Später änderte sich dieß freilich, besonders durch die Aufhebung des Edictes von Nantes, und auch nachher wurde für die Protestanten wenigstens die Gegenwart eines königlichen Richters erfordert, damit die Ehen derselben bürgerlichen Rechtsschutz beanspruchen konnten. Die Grundsätze der französischen Revolution haben weit radicalere Ideen in Schwung gesetzt und zur Ausführung gebracht, auch der christlichen Ehe gegenüber. Während bis da die Civilehe nur ein Nothbehelf geblieben war, sollte in sie jetzt der Schwerpunkt verlegt werden. Der Staat kümmerte sich gar nicht mehr um den religiösen Abschluß der Ehe; er vindicirte sich voll und ganz das Eherecht. Von diesem Geiste sind seitdem die Gesetzesbestimmungen in den meisten Ländern belebt, und darum geht die geistige Strömung der Staatsmänner meist auf die obligatorische Civilehe hin. In der ersten französischen Constitution von 1789 hieß es bereits: „Das Gesetz betrachtet die Ehe nur als einen bürgerlichen Vertrag." Auf diesem Princip beruhen auch die im Napoleonischen Gesetzbuche detaillirten Vorschriften über Eheschließung, Eheklagen u. s. w. (C. c. §§ 63—76. 144—311), und die gehässige Strafbestimmung § 199 und 200, nach welcher derjenige Geistliche, welcher zur kirchlichen Trauung schreitet, bevor er den Nachweis über die urkundliche Aufnahme der erfolgten bürgerlichen Eheerklärung erhalten hat, zuerst mit hoher Geldbuße, für den ersten Wiederholungsfall mit 2—5 Jahren Gefängniß und für den ferneren Wiederholungsfall sogar mit Deportation bestraft wird.

Diese Civilehe wurde auch in den Niederlanden mit der Errichtung der batavischen Republik obligatorisch; als solche ist sie auch im Gesetzbuch von 1833 beibehalten. — Auch das revolutionäre Italien der Gegenwart hat 1866 die obligatorische Civilehe eingeführt. Ebenso

ward sie 1864 für die Donaufürstenthümer aus dem französischen Rechte entlehnt. — Die Schweiz hat vom 1. Januar 1876 ab die Civilehe für das ganze Bundesgebiet obligatorisch gemacht.

In Deutschland und seinen verschiedenen Ländern begann speciell in den vierziger Jahren mit dem Deutschkatholicismus und den bald folgenden Revolutionsjahren auch eine religionsfeindliche Gährung, welche der Civilehe zusteuerte. Zuerst ward für die mit ihrer Religion zerfallenen Staatsbürger in mehreren Ländern die Nothcivilehe eingeführt. Die Grundrechte der Frankfurter Nationalversammlung enthielten wenigstens den Ansatz zur obligatorischen Civilehe. Als Nachwirkung dieser Wirren setzte sich thatsächlich für Frankfurt 1850 die obligatorische Civilehe fest, für Oldenburg 1855 und für Hamburg 1861 die facultative, für Würtemberg 1858 die Nothcivilehe. Baden vertauschte letztere im Jahre 1869 mit der obligatorischen. Gegenwärtig ist im ganzen Deutschen Reiche die Civilehe obligatorisch. Ein Vorspiel dieses Gesetzes war der Beschluß des preußischen Landtages, nach welchem vom 1. October 1874 an für Preußen die obligatorische Civilehe zu Recht bestehen sollte. Schon bei der folgenden Session des Reichstages wurde von Seiten der Regierungen eine fast gleiche Vorlage gemacht und als Reichsgesetz in der Sitzung vom 25. Januar 1875 angenommen. Auch hier sind die Bestimmungen denen des französischen Gesetzbuches ähnlich. Der § 41 lautet kurz: „Innerhalb des Gebietes des Deutschen Reiches kann eine Ehe rechtsgültig nur vor dem Standesbeamten geschlossen werden." § 67: „Ein Geistlicher oder anderer Religionsdiener, welcher zu den religiösen Feierlichkeiten einer Ehe schreitet, bevor ihm nachgewiesen worden ist, daß die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen sei, wird mit Geldstrafe bis zu dreihundert Mark oder mit Gefängniß bis zu drei Monaten bestraft."

Eine die kirchlichen Anschauungen weniger verletzende Form hat die facultative Civilehe, wie sie gegenwärtig in England und in Nordamerika besteht. Wie oben gesagt, waren vordem die Katholiken in England gezwungen, vor einem anglicanischen Geistlichen die Eheerklärung abzugeben. Die katholische Kirche konnte das insofern dulden, als jene akatholischen Prediger in der Eigenschaft von Civilbeamten fungirten. Allein die allmälig erwirkte Gleichstellung der Katholiken hat es dahin gebracht, daß endlich der gesunde Sinn der Engländer sich damit begnügt, bei der Eheschließung nur die Gegenwart eines Civilbeamten zu fordern, der über den Eheabschluß Civilregister führe. Das heutige bürgerliche Eherecht Englands geht dahin, daß auch die der Hochkirche nicht angehörigen Geistlichen beliebiger Confession um die Berechtigung einkommen können, ihre Kirchen oder Kapellen als „Trauungsplatz" erklären zu lassen. Ist dieß seitens der weltlichen Behörde geschehen, so haben die Brautleute nach vorhergegangenem bürgerlichem Aufgebot nur bei dem betreffenden Beamten Anzeige zu machen über Tag und Stunde und Ort, wo sie ihre Ehe zu schließen beabsichtigen; alsdann findet der Civilbeamte sich zur Zeit an Ort und Stelle ein; kirchlicher und bürgerlicher Act fällt zusammen, oder es geschieht unmittelbar nach kirchlicher Einsegnung vor dem Civilbeamten in der Sacristei die bürgerliche Erklärung. Freilich begnügt sich der Staat auch mit der bloß bürgerlichen Erklärung auf dem Bureau des betreffenden Beamten. — In Nordamerika ist ein ähnliches Verhältniß. Es kann dort nach bürgerlichem Gesetze die Eheschließung stattfinden vor dem Friedensrichter, dem Stadtschreiber oder dem Geistlichen. Nur muß im letztern Falle bei dem Registrator des Districtsgerichtes zuvor ein Attest eingeholt werden, daß der betreffende Geistliche notorisch Priester oder Prediger einer Religionsgesellschaft sei und somit die Befähigung besitze, Trauungen vorzunehmen. Dem von solchen Geistlichen ausgefertigten Heiratscertificate legt das Gesetz volle Gültigkeit bei.

Die Nothcivilehe besteht gegenwärtig in Oesterreich und bestand kurze Zeit in Spanien. Dieselbe gilt staatlich für diejenigen, welche einer nicht anerkannten Confession angehören; doch auch für solche, welche, mit ihrer Religion zerfallen, durch Kirchenstrafen aus der Gemeinschaft mit den andern Gläubigen ausgeschlossen sind, und überhaupt für alle, denen kirchlicherseits die Trauung, falls nur ein staatliches Ehehinderniß nicht vorliegt, verweigert wird. — Spanien hat bezüglich des bürgerlichen Eherechts einen merkwürdig raschen Wandel durchgemacht: am 18. Juni 1870 durchbrach man das katholische Eherecht durch Einführung der Zwangscivilehe; das Decret vom 9. Februar 1875 cassirte dieses unkirchliche und unpopuläre Gesetz und beließ nur die Nothcivilehe; jetzt (April 1883) soll den liberalen Ideen so viel Rechnung getragen werden, daß die facultative Civilehe Gesetz sei.

Daß für Juden und Heiden, welche eigentlich keiner religiösen Gerichtsbarkeit unterstehen, eine bürgerliche Trauung angeordnet werde, das dürfte schwerlich von Jemandem besonders getadelt werden. Wir hätten dann ein Stück Nothcivilehe: doch eine zu weite Ausdehnung in Anwendung solcher Nothcivilehe dürfte leicht die Pflichten, die dem Staate obliegen, verletzen. Die allgemeine Einführung der facultativen Civilehe aber bekundet deutlich den Abfall des Staates nicht bloß von der Kirche, sondern auch von den rein natürlich-religiösen Principien, weil durch sie auch solche zur Profanirung der Ehe ermächtigt werden, welche sonst den staatlicherseits geschützten religiösen Vorschriften sich nicht entziehen und dadurch einen festeren religiösen Halt bewahren würden. In der Zwangscivilehe muß die Kirche den stärksten Eingriff in ihre geheiligten Rechte erblicken. Sie geht von der Ueberzeugung aus,

daß sie allein, mit Ausschluß des Staates, über die christlichen Ehen Verfügungen treffen, Bedingungen über Gültigkeit und Ungültigkeit des Eheabschlusses festsetzen kann. Sie beruft sich hierbei auf ihre geistliche Gewalt, von Christus ihr übertragen, der den von Anbeginn an bestehenden religiösen Charakter der Ehe zum förmlichen Sacrament des Neuen Bundes erhoben und damit die ganze Gerichtsbarkeit über den eigentlichen Ehebund und dessen Gültigkeit — wenn und insoweit es nöthig war — für jede andere Auctorität cassirt und der Kirche anheim gegeben hat. Daher begreift sich auch die wiederholte Verurtheilung, mit welcher die Kirche gegen die Civilehe vorgegangen ist. So sprach besonders Pius IX. in der Allocution im geheimen Consistorium, 27. September 1852: „Kein Katholik kann darüber in Unwissenheit sein, daß die Ehe in Wahrheit und Wirklichkeit eines der sieben Sacramente ist, auf Christi Einsetzung beruhend, und daß . . . . deßhalb jede andere Verbindung zwischen Mann und Weib unter Christen, die nicht Sacrament ist, mag sie auch noch so sehr nach Civilgesetzen geschlossen sein, nichts Anderes ist als ein schmähliches und fluchwürdiges Concubinat." Leo XIII. in seiner Encyclica vom 21. April 1878: „Aber nachdem durch gottlose Gesetze, welche alle Ehrfurcht vor diesem ‚großen Sacramente' bei Seite setzen, die Ehe unter die rein bürgerlichen Contracte eingereiht ist, hat man elendiglich das erreicht, daß unter Verletzung der Würde der christlichen Ehe die Menschen mit legalem Concubinat statt der Ehe sich begnügen"; und womöglich noch schärfer in der Encyclica Arcanum divinae sapientiae vom 10. Februar 1880, in welcher der Ursprung der Civilehe meisterhaft geschildert ist: „Unter Anreizung des bösen Feindes hat es an solchen nicht gefehlt, welche nebst den andern Wohlthaten der Erlösung, die sie undankbar abweisen, auch die Wiederherstellung und Vervollkommnung der Ehe verachten oder gar nicht anerkennen. Das Verbrechen Einiger aus früherer Zeit bestand darin, daß sie die Ehe in irgend einem zu ihr gehörigen Punkte angriffen; in unseren Tagen aber geht die weit verderblichere Sünde darauf aus, die Natur der Ehe . . . von Grund aus zu verkehren. Der Grund hiervon liegt vorzüglich darin, daß so Viele, von den Lehren einer falschen Philosophie und von verderbter Gewohnheit angesteckt, nichts so unwillig ertragen, als Unterthänigkeit und Gehorsam. Darum ist es ihr eifrigstes Bemühen, daß nicht bloß Einzelne, sondern auch die Familien und die ganze menschliche Gesellschaft die Herrschaft Gottes stolz abschütteln mögen. Und weil der Grund und Ursprung der Familie und der ganzen menschlichen Gesellschaft in der Ehe liegt, so wollen sie durchaus nicht dulden, daß diese der Gerichtsbarkeit der Kirche unterstehe; sie wollen dieselbe aller Heiligkeit entkleiden und in den engen Kreis der rein menschlichen Dinge bannen, welche nach bürgerlichem Rechte bei den Völkern geregelt und verwaltet werden . . . Das ist der Ursprung der sogen. Civilehen . . ."

Folgerichtig legt die Kirche der Civilehe als solcher nicht die geringste rechtliche Bedeutung bei. Die Concilscongregation hat daher unter Zustimmung Leo's XIII. 13. März 1879 auch erklärt, daß die Civilehe dort, wo sie nicht eine im Gewissen und vor der Kirche gültige Ehe einschließe, nicht einmal als eine putative Ehe oder als ein Eheverlöbniß aufgefaßt werden könne, und daß mithin, falls nicht ein anderes Verlöbniß voraufgegangen sei, aus ihr nicht das trennende Ehehinderniß der „öffentlichen Ehrbarkeit" erwachse, welches sonst aus einer putativen Ehe und aus gültigem Eheverlöbniß entspringt (Archiv für Kirchenr. XLII, 431 ff.). Dort jedoch, wo das Tridentinische Gesetz über die heimlichen Ehen nicht in Kraft ist, hält die Kirche entschieden daran fest, daß jede Ehe, welche auch nicht vor Pfarrer und Zeugen geschlossen, und deßhalb auch die bloße Civilehe, unerlaubt zwar, aber eine wahre und gültige Ehe sei, falls kein anderes kirchliches Hinderniß entgegenstehe. — Wenn nun auch die Kirche die Civilehe als einen Uebergriff in ihre Rechte auffassen und die Einführung derselben ihren Angehörigen gegenüber als unstatthaft zurückweisen muß, so gestaltet sich die Sache doch anders bezüglich der Statthaftigkeit oder selbst der Gewissenspflicht für katholische Unterthanen eines Staates, die dießbezüglichen Staatsgesetze zu befolgen. Wenn bloß die Nothcivilehe oder die facultative Civilehe eingeführt ist, so werden ja Katholiken nie durch's Gesetz gezwungen; dann ist es klar, daß die Kirche es ihren Kindern strengstens untersagen muß, irgend eine Civilehe einzugehen. Nicht so, wenn das Gesetz die Zwangscivilehe eingeführt hat. Freilich hält die Kirche grundsätzlich daran fest, daß der Staat die kirchlich abgeschlossenen Ehen acceptiren müsse und daß er nur berechtigt sei, der Regelung der weltlichen Interessen und der bürgerlichen Folgen wegen sich die kirchlich abgeschlossenen Ehen notificiren zu lassen. Begnügt sich jedoch der Staat damit nicht, und läßt er für seine Unterthanen die bürgerlichen Rechte nur eintreten auf die bürgerlich eingegangene Ehe hin, so ist es in gewissem Sinne Pflicht der Unterthanen, jenen Vorschriften nachzukommen. Diese Pflicht leitet sich nicht so fast her aus dem der Obrigkeit im Gewissen schuldigen Gehorsam — weil nämlich nach Ueberzeugung der katholischen Kirche eine Competenzüberschreitung in der Sache selbst vorliegt, so kann sie auf eine Gewissenspflicht der Sache an und für sich wegen nicht erkennen —, aber sie leitet sich her aus der Pflicht, für sich und die Nachkommen die übeln Folgen zu vermeiden, welche mit der Nichtbefolgung jener Gesetze verbunden wären. Der Standpunkt der Kirche ist ausgedrückt in den Erklärungen der Pönitentiarie. Dieselbe hat zur Wahrung der kirchlichen Rechte und zur Erzielung einmüthigen und correcten Vorgehens der Pfarrer und der gläubigen Katholiken schon am 15. Januar

1866 bezüglich des Verhaltens der Civilehe gegenüber eine eingehendere Instruction erlassen, deren Hauptpunkte folgende sind: 1. Wo das Tridentinische Gesetz bezüglich der geheimen Ehe rechtskräftig ist, könne nur unter Einhaltung der dort vorgeschriebenen Form vor Pfarrer und zwei Zeugen eine gültige Ehe zu Stande kommen. 2. Die Gläubigen seien darüber wohl zu unterrichten, daß eine Ehe zwischen Christen entweder ein Sacrament sein muß oder gar keine gültige Ehe ist. 3. Der bloße Civilact könne daher vor Gott und der Kirche nicht nur nicht als Sacrament gelten, sondern auch nicht als ein wahrer gültiger Ehecontract; wer also, den kirchlichen Vorschriften entgegen, sich mit jenem begnüge, sei der Lossprechung im Beichtstuhl nicht fähig. 4. Um aber den Plackereien und Strafen für sich und die zu hoffende Nachkommenschaft zu entgehen, sei es am Platze, daß die Gläubigen nach kirchlich geschlossener Ehe die bürgerlich vorgeschriebene Cerimonie erfüllten. 5. Aus demselben Grunde dürften auch die Pfarrer diejenigen nicht leicht und unterschiedslos zur kirchlichen Eheschließung zulassen, bei welchen ein bürgerliches Ehehinderniß obwalte. 6. Wenn aber das staatliche Gesetz durch schwere Strafandrohung die kirchliche Eheschließung vor der bürgerlichen unmöglich mache, dann könne freilich die bürgerliche Formalität stattfinden vor der eigentlichen Eheschließung nach kirchlichem Brauch; allein es sei dann durchaus Sorge zu tragen, daß der kirchliche Act möglichst bald erfolge und unterdessen die Betreffenden noch getrennt leben. Dazu wurde später noch eingeschärft: 7. Wo nach kirchlichem Recht die geheime Ehe unerlaubt zwar, aber gültig wäre, da müßten, im Fall daß der bürgerliche Act dem kirchlichen voraufginge, die Gläubigen darauf aufmerksam gemacht werden, daß ihre Absicht sein müßte, in der Civilehe eine reine Formalität zu beobachten, nicht aber eine wahre Ehe schließen zu wollen; geschehe letzteres, so sei die Ehe zwar gültig, aber schwer sündhaft. (Zur Literatur noch die einschlägigen Partien bei Walter, Kirchenrecht; v. Schulte, Eherecht; Weber, Kanonische Ehehindernisse, Freiburg 1875, und Das in Deutschland geltende Eherecht, Augsburg 1877; Schneemann, Irrthümer über die Ehe, Laacher Stimmen 1866; [Adams], Die Civilehe in ihrer Berührung mit der kirchlichen Ehe, Regensburg 1875; Dr. Conr. Martin, Die christliche Ehe und die Civilehe, Mainz 1874; Ph. Hergenröther, Die Civilehe, Münster 1870; Hirschel, Die Geschichte der Civilehe in Frankreich, Mainz 1873; protestantischerseits E. Friedberg, Die Gesch. d. Civilehe, Berl. 1871.) [Lehmkuhl, S. J.]

Civilgerichtsstand des Clerus, s. Privilegien des Clerus.

Civilrecht und Civilproceß, Einfluß der Kirche auf dieselben. Die Kirche hat in Vollführung ihrer göttlichen Mission immer und überall die positiven Gesetze des Staates, wie verschieden sie auch nach den nationalen Bedürfnissen und Sitten der Völker sein mochten, geachtet, und nur das ihrem sittlich-religiösen Geiste Widerstrebende allmälig an denselben zu läutern und zu veredeln und ihnen das Gepräge ächt christlicher Humanität zu geben gesucht. So hat sie im Hinblick auf das Civilrecht 1. vor Allem die Lage der Sclaven gemildert, die nach heidnisch-römischem Rechte mit gänzlicher Verkennung ihrer Persönlichkeit so unbedingt in die Gewalt ihrer Herren gegeben waren, daß sie von diesen ungestraft sogar getödtet werden konnten. Diesem Mißbrauche unumschränkter Gewalt wirkte die Kirche theils positiv durch das Verbot solcher unmenschlichen Willkür und durch Eröffnung von Freistätten (can. 43, Dist. L; c. 6 X. de immunit. eccl. 3, 49), theils negativ dadurch entgegen, daß sie auch den Sclaven, wie jeden Freigeborenen, in ihren Schooß aufnahm, dessen Ehe als vollgültig erklärte (c. 5. 8, C. XXIX, qu. 2; c. 1 X. de conjug. serv. 4, 9) und so die Menschenwürde auch an dem Knechte zur Anerkennung brachte. Allmälig wandelte sie die Sclaverei selbst in die weit mildere Leibeigenschaft um, empfahl die Freilassung als gottgefälliges verdienstliches Werk und setzte an Stelle der erschwerenden Formen der alten Freilassung die leichtere formlose Manumissio in ecclesia (l. 1. 2. Cod. de his qui in eccl. manumitt. 1, 13). Einen ebenso heilsamen Einfluß auf das römische Civilrecht übte die Kirche 2. in Beschränkung der väterlichen Gewalt. Der Vater verlor das frühere Recht über Leben und Tod seiner Kinder (l. un. Cod. de his qui parent. 9, 17), später überhaupt das Recht einer zu harten Behandlung derselben und namentlich das Jus liberos noxae dandi, d. i. das Recht, statt der Vergütung eines durch sein Kind verursachten Schadens das Kind selbst der Gewalt des Beschädigten zu überlassen (Instit. § 7 de noxal. action. 4, 8). Der Haussohn, früher ganz und gar dispositionsunfähig, konnte jetzt über sein im Kriegsdienste erworbenes Vermögen (Peculium castrense), sowie über das, was er durch Advocatur oder ein weltliches oder geistliches Amt erwarb (Peculium quasicastrense), testamentarisch frei verfügen und mit väterlicher Einwilligung auch von anderswie angefallenem Vermögen (Peculium adventitium) fromme Legate errichten (Instit. § 6 de milit. testam. 2, 11; c. 4 VI. de sepult. 3, 12). Die Enterbung der Kinder nach bloßer Willkür des Vaters wurde seit der Herrschaft des Christenthums auf wichtige und erwiesene Gründe beschränkt (Nov. CXV, c. 3—5). Noch tiefer wirkte die Kirche 3. auf die ehelichen Verhältnisse ein. Der Concubinat (s. d. Art.) wurde verpönt; die Ehescheidungsgründe beschränkt (l. 8, 10. 11. Cod. de repud. 5, 17); die fortwährende Tutela feminarum aufgehoben. Erst das Christenthum machte aus der Gattin die Genossin des Mannes und brachte das Weib selbst in Ansehung der Vermögensrechte in eine ebenbürtige Stellung zu ihm. Besonders wichtig gestaltete sich der Einfluß der Kirche auf das

weltliche Recht 4. in Hinsicht der Testamente und Vermächtnisse. Abgesehen von den mannigfaltigen Rechtsbestimmungen über Testirfähigkeit der Erblasser, über die Form der Testamente, über Vollstreckung der letztwilligen Dispositionen u. dgl., hinsichtlich deren das Civilrecht durch das canonische mehr oder weniger modificirt und abgeändert wurde, und welche größtentheils noch heutzutage gesetzliche Geltung haben (s. d. Art. Letztwillige Verfügungen), mag hier nur Eine Bestimmung erwähnt werden, welche die Kirche im Interesse der Humanität gegen das römische Recht erfocht. Dieses nämlich hatte verordnet, daß der mit Fideicommissen beschwerte Notherbe die trebellianische Quart, d. i. den vierten Theil der Erbmasse, der ihm gesetzlich frei bleiben und nöthigenfalls durch verhältnißmäßige Abzüge an den ausgesetzten Fideicommissen ergänzt werden sollte, auf seinen Pflichttheil einrechnen mußte (l. 6. Cod. ad Sct. Trebell. 6, 49); wogegen das canonische Recht die nachmals auch von den weltlichen Gerichten adoptirte Entscheidung aussprach, daß die Kinder erst den ihnen als Notherben gebührenden Pflichttheil zurückbehalten und dann von dem Reste der Verlassenschaft auch noch die Quarta Trebelliana abziehen könnten (c. 16. 18 X. de testam. 3, 26). Im Hinblick auf die Lehre vom Besitze konnte der gewaltsam aus seinem Posseß Verdrängte das Interdictum unde vi nach dem römischen Rechte nur gegen den unmittelbaren oder mittelbaren Spolianten, gegen dessen Erben nur, insofern dieser dadurch bereichert worden, gegen den dritten Besitzer der Sache gar nicht anstellen (fr. 1, §§ 12. 15. 48, Dig. de vi et vi armat. 43, 16; fr. 3, § 10, Dig. Uti possidetis 43, 17); die Kirche dagegen berechtigt den Spoliirten, vor Allem und unbedingt die Wiedereinsetzung in den Besitz zu fordern, jeder allenfallsigen Klage des Spolianten, ohne sich vor der Hand auf dieselbe einzulassen, bloß die Exceptio spolii entgegenzusetzen, und auch gegen jeden dritten Inhaber der Sache, wenn er sie wissentlich erhalten und folglich an der Schuld des Urhebers der Dejection sich betheiligt hat, klagbar aufzutreten (c. 18 X. de restit. spol. 2, 13; c. 1 VI. eod. 2, 5). Auch 5. in der Lehre von den Verträgen hat die Kirche dem ethischen Momente, der Gewissenhaftigkeit, den Sieg verschafft über die starre formelle Consequenz des römischen Rechts. Letzteres unterschied streng die einfachen, bloß moralisch verbindlichen Verträge (Pacta) von den förmlichen juristischen Stipulationen (Contractus); nur letztere begründeten ein Klagerecht auf Vollziehung des Contractes, während bei ersteren nur auf Ersatz des erwiesenen Schadens erkannt wurde. Die Kirche dagegen versieht sich bei allen Verträgen, in welcher Form sie auch abgeschlossen sein mögen, der strengsten Gewissenhaftigkeit der Contrahenten und dringt daher auf die Erfüllung jedwedes, wenn nur überhaupt erlaubt oder rechtmäßig eingegangenen Vertrages (c. 1. 3 X. de pactis 1, 35). Erst von den neueren Gesetzgebungen sind manche in dieser Hinsicht wieder zum römischen Rechte zurückgekehrt und knüpfen die bürgerliche Klagbarkeit gewisser Verträge an bestimmte Formen. Dieselbe Gewissenhaftigkeit setzt die Kirche auch 6. bei der Verjährung voraus. Während das römische Recht bei der Verjährung durch Ersitzung (Acquisitivverjährung) verlangte, daß der Usucapient nur beim Anfang des Besitzes in gutem Glauben war, bei Verjährung einer Klage (Extinctivverjährung) aber die bona fides sowohl auf Seite des Präscribenten als auf Seite des Beklagten ganz unbeachtet ließ, läßt das canonische Recht eine Klage auf Restitution der Sache gegen den Possessor malae fidei gar nicht präscribiren und fordert bei der Acquisitivverjährung, daß der Präscribent die ganze Ersitzungszeit hindurch in bona fide gewesen sei (c. 5. 20 X. de praescript. 2, 26; c. 2 VI. de R. J. 5, 12 fin.).

Im Civilprozesse verschaffte die Kirche manchen Bestimmungen Geltung, welche ihre tiefe Einsicht und die Grundsätze der sie leitenden Humanität und Billigkeit nicht verkennen lassen. Dergleichen Bestimmungen unter anderen sind, daß die Vorschrift des römischen Rechtes, wonach die Dauer eines ganzen Prozesses auf dem ordentlichen Wege sich nicht über ein Triennium erstrecken durfte, nicht immer und überall maßgebend sei, wohl aber ein summarischer Prozeß vor dem bischöflichen Gerichte in zwei Jahren beendigt sein müsse (c. 20 X. de judic. 2, 1; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 20 de reform.); daß materiell-connexe Sachen bei dem nämlichen Gerichte verhandelt, namentlich das Possessorium und Petitorium in Besitzstreitigkeiten bei demselben Richter anhängig gemacht werden soll (c. 1 X. de caus. possess. 2, 12; c. 1 X. de sequestr. 2, 17); daß ein vorgeblich verdächtiger Richter nur dann wirksam recusirt oder perhorrescirt werden könne, wenn die Verdachtsgründe angegeben und bewiesen werden (c. 61 X. de appell. 2, 28); daß von zwei in derselben Instanz und in der nämlichen Streitsache erlassenen widersprechenden Urtheilen das für den Beklagten günstigere den Vorzug habe (c. 26 X. de sent. et re judic. 2, 27); daß wegen Furcht vor dem Judex a quo oder auch wegen mangelnder Facultas adeundi judicem auch außergerichtlich in Gegenwart rechtlicher Männer die Absicht zu appelliren kundgegeben werden könne (c. 73 X. de appell. 2, 28); daß in Ehestreitsachen auf die Eidweigerung der streitenden Theile kein besonderes Gewicht gelegt und namentlich daraus nicht das Geständniß eines Nullitätsgrundes gefolgert werden dürfe, und selbst ausdrückliche Geständnisse in dieser Hinsicht nicht in Betracht kommen sollen (c. 34 X. de jurejur. 2, 24; c. 5 X. de eo qui cognov. 4, 13); daß die nach römischem Rechte und früher auch in Deutschland gegen insolvente Schuldner übliche Execution an der Person selbst mittelst der sogenannten Addictio (Uebergabe zu Hand und Haft) durch das canonische Recht verboten (c. 2 X. de

pignor. 3, 21), auch von den weltlichen Gerichtshöfen aufgegeben oder nur auf Wechselschuldner beschränkt wurde. Auch zur Ausbildung der jetzt herrschenden Ansichten über den Unterschied und die Zulässigkeit des Juramenti suppletorii und purgatorii hat das canonische Recht (c. 36, § 1 X. de jurejur. 2, 24) wesentlich beigetragen. [Permaneder.]

Civitá-Vecchia, Hauptort der ehemaligen päpstlichen Delegation gleiches Namens am mittelländischen Meere, nordwestlich von Rom, mit 10000 Einwohnern, Cathedrale zum hl. Franz von Assisi, drei Pfarrkirchen, ehemaligen Klöstern der Dominicaner, Kapuziner, Doctrinarier und barmherzigen Brüder, war seit den ersten Zeiten Bischofssitz unter dem alten Namen Centumcellae. Diese von Trajan prachtvoll geschmückte, mit der Aqua Trajana gespeiste und mit dem römischen Musterhafen versehene Seestadt hielt sich ziemlich durch die stürmischen Jahrhunderte der Goten- und Langobardenkriege hindurch bis zur Zeit, da die Seeräubereien der Sarazenen begannen. Von diesen wurde der Ort 814—828 ganz zerstört, und die Einwohner, welche den Piraten schutzlos ausgesetzt waren, bauten nunmehr, von Papst Leo IV. unterstützt, in den benachbarten Bergen, wo heute das Dorf Ciccelli liegt, eine neue, 854 von dem genannten Papst eingeweihte Stadt (Leopolis). Bald bauten sie jedoch die alte Stadt wieder auf und nannten sie nun Civitas vetus, woher heute noch Civitá-Vecchia. Die 1870 mit dem Königreich Italien vereinigte päpstliche Delegation zählte auf 17,62 Quadratmeilen 25 000 Einwohner. Der erste Bischof von Centumcellä erscheint 314 bei einem Concil zu Arles. Im fünften Jahrhundert wurde mit diesem Sitze das alte Bisthum Bleda oder Blera, in der Nähe von Viterbo, vereinigt. Diese verbundenen Bisthümer wurden dann 1086 mit Toscanella und 1193 mit Viterbo unirt, nachdem gerade 100 Jahre früher (1093) der 14. und letzte Antistes Centumcellicus et Bleramus, Richard, ein Tuscier, auf diesem Stuhle gesessen. Durch die Bulle De Dominici gregis salute vom 20. December 1825 stellte Leo XII. das Bisthum wieder her, unirte es aber sofort mit dem Cardinalbisthum Porto und Santa Rufina; Pius IX. trennte es durch Bulle Ex quo ad Apostolicam vom 14. Juni 1854 wieder von Porto und unirte es nun mit Corneto, dem alten Tarquinii oder Castrum novum an der Marta. Die ganze Diöcese zählt in acht Pfarreien 15 000 Diöcesanen; das Domcapitel besteht aus einem Propst, acht Canonikern und mehreren Priestern und Clerikern. (Vgl. Aphoserio Osmenio, De antiqua Centumcellarum dignitate et episcopalibus infulis, Romae 1751; A. Frangipani, Istoria della Città di Civ., Rom. 1761; Ughelli I, 985 sqq.; X, 55; Moroni XIII, 297—310; XIV, 5—11; G. Petri I, 143 sq.; Gams, Ser. Epp. XI sq.; dann auch Constitutiones eccl. Cathedralis Civ. Centumcellarum, Rom. 1840, herausgegeben von Cardinalbischof Johann Franz Falzacappa.) [Neher.]

Clairvaux (Clara vallis), die drittälteste Tochterabtei von Cisteaux, liegt in der Champagne am Flüßchen Aube, in einer Einöde, welche früher Wermuthsthal hieß. Die Abtei wurde 1115 von Graf Hugo von Troyes gestiftet, und der hl. Bernhard stand ihr als der erste Abt vor. Hier kostete es damals noch mehr als jetzt Mühe und Ausdauer, um der zu ernsten Betrachtungen mächtig auffordernden Natur das abzugewinnen, was die nöthigsten Bedürfnisse des Menschen verlangen. In der That war die Armut der ersten Bewohner dieser Einöde sehr groß. Sie mußten oft aus Baumblättern ihre Suppe kochen und aus Gerste und Hirse ein so schwarzes Brod backen, daß es ein Religiose aus einem andern Orden nicht ohne Thränen ansehen konnte und heimlich ein Stück davon mit sich nahm, um es seinen Brüdern als etwas Seltenes zu zeigen. Allein die Freigebigkeit des Grafen Thitbald von Champagne, der 1135 das Kloster auf eine günstigere Stelle verlegte, und der Fleiß der Bewohner gestaltete die öde Stätte bald in eine reiche Abtei, welche nun, im Gegensatz zu früher, den Namen Clara vallis (Lichtthal) erhielt. Die Zahl der Schüler des hl. Bernhard wurde so groß, daß er niemals weniger als 100 Brüder in ein von ihm gestiftetes oder nach den Satzungen des Cistercienserordens verbessertes Kloster schickte, so daß dieser Kirchenlehrer mit Recht den Titel eines Beförderers des Cistercienserordens, und die Religiosen seines Ordens von ihm ihre Benennung erhielten. 700 Jünger betrauerten den Tod ihres geistlichen Vaters, eine Anzahl, von der man auf die Menge zu deren Wohnung u. s. w. nöthigen Gebäulichkeiten schließen kann. Achtzig Abteien, und unter diesen sehr bedeutende Häuser, nannten sich Töchter von Clairvaux, das am Ende als das Haupt von mehr als 356 Abteien galt (vgl. Arbor genealogica bei Janauschek, Origg. Cist. I, Vind. 1877). König Alfons I. von Portugal stiftete 1148 die Abtei Alcobaçar zum Andenken an einen Sieg, den er ein Jahr früher über die Mauren erfocht, und den er dem Gebete des hl. Bernhard verdanken zu müssen glaubte. Die Aebte dieses Hauses waren nachmals stets Almosenpfleger der Könige von Portugal. Der genannte König machte sogar sein Reich zu einem Lehen von Clairvaux und verpflichtete seine Nachfolger zu einer jährlichen Abgabe an dasselbe, weßwegen das Kloster nach dem Tode Königs Sebastian Anspruch auf Portugal machen zu dürfen glaubte. Die in England, Schottland, Schweden, Dänemark liegenden Tochterabteien wurden von der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts verschlungen, während die in Portugal, Spanien, Frankreich, Flandern, Italien, Ungarn gelegenen Häuser in Erschlaffung geriethen und ernste Verbesserungsmaßregeln nöthig machten (s. d. Art. Cistercienserorden). In Frankreich brachte die Revolution 1790 auch dieser Abtei

den Untergang, und gegenwärtig sind ihre Gebäulichkeiten in eine Besserungsanstalt umgewandelt. (Vgl. Janauschek l. c. 4 sqq.; Gallia christ. IV, 796.) [Fehr.]

Clamenges, s. Nicolaus von Clemanges.

Clandestinität, s. Ehehindernisse.

Clara, die hl., Stifterin des zweiten Ordens des hl. Franciscus (Clarissen, Arme Frauen, Damianistinnen genannt). Zur Zeit als der hl. Franciscus die Stadt Assisi und deren Umgegend durch seine apostolische Predigt und seinen bußfertigen Wandel erschütterte (um 1210), wurden durch ihn viele Seelen zur Liebe Gottes und zu außerordentlichem Bußeifer entzündet. Eine unter diesen, eine achtzehnjährige Jungfrau von vornehmer Familie und feiner Erziehung, sollte nach dem Plane der göttlichen Vorsehung über Alle hervorragen und den Geist des heiligen Patriarchen der Armen in den Personen ihres Geschlechtes durch alle kommenden Jahrhunderte der Kirchengeschichte fortpflanzen. Dieß war Clara, die älteste Tochter des Edelmannes Favorino Scefi und seiner Gemahlin Hortulana. Favorino soll in Handhabung des Schwertes und Degens sehr geschickt gewesen sein, wie denn Edelmann, Ritter und Soldat in den endlosen Kriegsfehden der damaligen Zeit als synonyme Bezeichnungen gelten können; daß er als Anführer militärischer Streitkräfte aufgetreten, ist wahrscheinlich, aber nicht erwiesen. Hortulana, die Mutter, aus dem Geschlechte der Fiume, das noch jetzt besteht, war das Muster einer christlichen Gattin und Hausfrau; gute, eifrige Christen aber waren alle Familienglieder, sowohl auf ihrer als auf ihres Mannes Seite. Gott segnete diese Ehe mit drei Töchtern, Clara, Agnes und Beatrix, welche die Eltern von Kindheit an in der katholischen Religion sowie in allen Tugenden und Fertigkeiten ihres Geschlechtes auf's Beste unterrichten ließen. Clara erblickte das Licht der Welt am 16. Juli 1194. Sie stand eben in ihrem achtzehnten Lebensjahre, und die Eltern dachten alles Ernstes an ihre baldige Verehelichung. Da wohnte die Mutter mit ihren Töchtern einmal (Anfangs der Fasten 1212) einer jener begeisterten Predigten bei, wie nur Franciscus sie zu halten verstand. Die Wirkung derselben auf das Herz der jungen Clara war eine unvertilgbare. Von diesem Augenblicke an erkannte sie die Eitelkeit alles Irdischen, und für sie hatte fortan die Welt mit ihren Ehren und Vergnügungen jeden Reiz verloren. Sie suchte also und fand in Begleitung einer frommen Tante Gelegenheit zu einer persönlichen Unterredung mit Franciscus. Der heilige Mann erkannte ohne Mühe die hohen Absichten Gottes mit der tugendhaften Jungfrau und stellte diese sofort auf eine heroische Probe; sie sollte nämlich, um die Wahrheit ihres Verlangens nach Opfer und Selbstverläugnung zu beweisen, die kostbaren Kleider ablegen, sich in einen Bußsack hüllen und in der Stadt Assisi um Almosen für die Armen betteln. Clara besann sich nicht lange. In den ersten Tagen schon sah man sie, bekleidet mit einem rauhen Büßergewande, welches Leib und Kopf zugleich verhüllte, in den Straßen ihrer Vaterstadt bettelnd um der Liebe Gottes willen einhergehen. Franciscus erstaunte, und nach einigen weiteren Besprechungen trug er kein Bedenken mehr, zu dem Opfer, welches Clara mit ihrer Person Gott bringen wollte, seine Zustimmung zu geben. Am Palmsonntage wohnte Clara noch geschmückt, wie andere Fräulein ihres Standes, der Palmweihe des Bischofs und der darauffolgenden Procession bei; gegen Abend aber begab sie sich in Begleitung ihrer Tante heimlich nach St. Maria von den Engeln, wo Franciscus sich aufhielt, nahm in der Portiuncula-Kapelle das Bußkleid für immer und legte die drei Ordensgelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams vor dem Herrn ab, den 18. März 1212. Dieser Tag ist also der Geburtstag des nachmals so berühmten und weitverbreiteten Clarissenordens. Bis die Vorsehung weitere Wege zeigen würde, brachte Franciscus die erstgeborene Tochter seines Ordens in das Kloster der Benedictinerinnen von St. Paul in der Stadt Assisi. Allein die Bemühungen der unzufriedenen Eltern und Verwandten, den Entschluß Clara's rückgängig zu machen, und die Klagen der Letzteren über solche Beunruhigungen ihrer klösterlichen Zurückgezogenheit, veranlaßten den Heiligen, Clara kurz nachher in ein anderes Frauenkloster des Benedictinerordens, nach St. Angelo di Panso, unweit von St. Maria von den Engeln, übersiedeln zu lassen. An diesem neuen Aufenthaltsorte hatte Clara ein paar Wochen in Gebet, Schweigen und Bußübungen zugebracht, als ihre Schwester Agnes, welche vier Jahre jünger und in der Frömmigkeit ihr gleich war, zu einem Besuche dorthin kam; diese wollte jetzt gar nicht mehr von Clara weggehen, sondern dasselbe Leben mit ihr führen bis zum Tode. Der Vater gerieth bei dieser Nachricht vor Schmerz und Entrüstung fast außer sich; er rief zur Theilnahme an seinem Leide die ganze Familie zusammen, und sein Bruder Monaldo zog mit einer bewaffneten Schaar nach St. Angelo, entschlossen, Favorino's Kind um jeden Preis zurückzubringen. Allein auch die kleine, vierzehnjährige Agnes blieb mit Gottes wunderbarer Hilfe zuletzt Siegerin in diesem Kampfe. Bald darauf, als sich der Sturm gegen die beiden Schwestern gelegt hatte, führte Franciscus sie nach der von ihm restaurirten Kirche von St. Damian, wo man für sie eine klösterliche Wohnung erbaut hatte. Dieses Klösterchen, das noch heute besteht, ist die Wiege des Ordens der „Armen Frauen", welche daher eine Zeitlang den Namen Damianistinnen trugen. Nachdem dann Clara's Vater, der als gläubiger Mann, von dem erbaulichen Leben seiner beiden Kinder tief gerührt, sich längst über seinen Verlust beruhigt und von Gott getröstet fand, dieses Leben verlassen hatte, trat selbst die Mutter Hortulana und etwas später auch die

jüngste Schwester, Beatrix, in den strengen Orden. Clara leitete nun aus Gehorsam gegen den hl. Franciscus vierzig Jahre lang die Gemeinde von St. Damian und setzte ihr überstrenges Büßerleben in Arbeit, Gebet und vielfacher Krankheit des Leibes mit immer gleichem Eifer fort, indem sie durch ihr Beispiel die lebendige Ordensregel für die Uebrigen zu sein nicht aufhörte bis zu ihrem seligen Tode am 11. August 1253. Dieselben Gründe, welche beim Tode des hl. Franciscus (1226) maßgebend gewesen, den Leib des Heiligen nicht im einsam gelegenen Kloster zu St. Maria von den Engeln, sondern in der Stadt beizusetzen (nämlich einerseits die Hochschätzung und Andacht gegen ihn und andererseits die Furcht, bei etwaigen Kriegsunruhen eines solchen Schatzes verlustig zu gehen), bewogen nun auch die Rathsherren von Assisi, den Leib Clara's nach der Stadt bringen zu lassen. In feierlicher Procession, zu der sogar der Papst mit den Cardinälen von seiner Residenz im nahen Perugia herbeigekommen war, trug man den Leib der Dienerin Gottes von St. Damian nach Assisi in die Kirche des hl. Georg, wo auch der hl. Franciscus einstweilen noch ruhte. Wegen der vielen Wunder im Leben und nach ihrem Tode wurde Clara schon zwei Jahre später (1255) von Alexander IV., der inzwischen den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, heilig gesprochen. Den Clarissen aber baute man ein neues Kloster, in welches dann 1260 die sterbliche Hülle der heiligen Clara übertragen wurde. Sechs Jahrhunderte fast hatte der Sarg der Heiligen in dieser Kirche tief im Boden vergraben gelegen, als 1850 Papst Pius IX. auf die Bitte des Diöcesanbischofes die Eröffnung des Grabes und Erhebung der heiligen Reliquien gestattete. Diese fand unter großen Feierlichkeiten in Gegenwart von sieben Nachbarbischöfen am 23. September desselben Jahres statt. Die heiligen Gebeine, besonders aber das Haupt mit allen Zähnen an ihrer Stelle, waren vollkommen erhalten und lagen da in schönster Ordnung, die linke Hand auf der Brust ruhend, die rechte ausgestreckt; sogar die zur Zeit ihrer Beisetzung um die Stirne der Heiligen gewundenen Lorbeerblätter hielten noch zusammen und waren biegsam wie frisch gepflückte; nur alle fleischigen Theile mit den Kleidern waren verschwunden oder in ein wenig Staub aufgelöst. Seitdem ruht die Heilige inmitten ihrer guten Schwestern, der Clarissen zu Assisi, und Gott fährt fort, ihr Grab mit neuen Wundern und Gebetserhörungen zu verherrlichen. In demselben Kloster bewahrt man auch noch ein guterhaltenes Kleid der Heiligen, nach welchem man urtheilen muß, daß Clara von großem, schlankem Wuchse gewesen. Merkwürdig sind ferner noch zwei andere Reliquien: eine weißlederne Fußbedeckung des hl. Franciscus, welche Clara ihm mit eigenen Händen soll angefertigt haben zur Linderung der Schmerzen, die ihm seine Wundmale beim Gehen verursachten, und dann noch ein Chorrock desselben, ebenfalls eine Arbeit Clara's, welche beweist, daß diese in Stickarbeiten eine nicht geringe Geschicklichkeit besessen.

Die Ausbreitung des Ordens der Clarissen ist nicht weniger merkwürdig, als die des Franciscanerordens. Zwei Jahre, nachdem Clara den Schleier genommen, hatte sie acht Gefährtinnen. In den folgenden Jahren wurden dann mehrere Clarissenklöster in größeren Städten Italiens gegründet. Fünf Jahre später entstanden schon die ersten Klöster in Spanien (zu Burgos und Barcelona), 1220 das erste in Frankreich (zu Rheims), und so ging es rasch voran durch alle Länder der Christenheit. Diese schnelle Verbreitung eines so strengen Frauenordens, der von seinen Mitgliedern nur Arbeit, Buße und Gebet bei Tag und Nacht fordert, hat etwas Wunderbares an sich. Schon zu Lebzeiten der heiligen Stifterin fühlten sich Töchter des vornehmsten Adels und Fürstenkinder, wie Agnes von Böhmen (1234), zu diesem harten Büßerleben hingezogen. Nach dem Tode der Heiligen ging die Ausbreitung ihres Ordens noch schnelleren Schritt. Bald gab es in allen größeren Städten, wo Franciscanerklöster bestanden, oder doch in deren Nähe, auch ein Kloster der armen Töchter der hl. Clara. Am Ende des sechzehnten Jahrhunderts, nachdem in denjenigen Ländern, in welchen der Abfall von der Kirche Meister geworden, schon so viele Klöster aufgehoben und zerstört waren, zählte man deren doch noch gegen 900 mit 25 000 Ordensschwestern, die unter der obersten Leitung des Generals der Franciscaner standen; deren aber, die von der Jurisdiction der Diöcesanbischöfe abhingen, waren kaum weniger. Man kann sich denken, daß es für den Orden der Franciscaner keine geringe Mühe mit sich brachte, den Gottesdienst, die Gewissensleitung und die Spendung der Sacramente für so viele Klöster und Nonnen zu besorgen. Der hl. Franciscus scheint dieß bereits geahnt zu haben; denn er wollte sich nie um andere Nonnenklöster, als um das von St. Damian, und auch in diesem Falle nur ungern bekümmern. Unter dem Generalate des hl. Bonaventura (1263) wurden schon besondere Anstrengungen gemacht, sich der Leitung so vieler Nonnenklöster gänzlich zu entziehen; allein es war immer umsonst. Die Päpste sprachen sich stets zu Gunsten der armen Schwestern aus, die man, da sie aus Liebe zu Jesus Christus nach dem Beispiele des hl. Franciscus die Welt und alle irdischen Hoffnungen mit Füßen getreten, ohne eine angemessene Seelenleitung im Geiste des heiligen Stifters nicht belassen dürfe. Der Orden der hl. Clara zählte in den 600 Jahren seines Bestehens in seinem Schooße mehr als 150 Prinzessinnen, Fürsten- und Königstöchter, wie Agnes von Böhmen, Katharina und Anna von Oesterreich, Agnes, die Tochter Kaisers Ludwig des Bayern, Blanca, Tochter des hl. Ludwig, und noch eine andere Blanca, Tochter Philipps des Schönen von Frankreich, Katharina und Constantia, Königs-

töchter von Sicilien, u. s. w. Die Zahl der Seligen und Heiligen des Ordens ist sehr groß; von diesen mögen hier bloß die hl. Coleta (1381 bis 1447), die hl. Katharina von Bologna (1413 bis 1463) und die hl. Veronica Giuliani (1660 bis 1727), welch' letztere die Wundmale Christi und die Dornenkrone wunderbar an ihrem Leibe gezeichnet trug und 1839 von Gregor XVI. canonisirt wurde, genannt werden.

Die *Ordensregel* der Clarissen hat verschiedene Stadien und Modificationen durchlaufen. In den ersten sieben Jahren befolgte Clara mit ihren Schwestern nur die mündlichen Rathschläge des hl. Franciscus, der selber der Meinung war, Clara sei die lebendige Regel, und die Uebrigen sollten nur, jede nach ihren Kräften, zu thun suchen, was sie Clara thun sähen. Dann bat der Heilige kurz vor seiner Abreise in's heilige Land (1219) den Cardinal Ugolino, er möge als Protector und großer Gönner des Ordens den Schwestern eine Regel aufschreiben. Dieser Kirchenfürst legte dann die Regel des hl. Benedictus zu Grunde, die er bloß mit einer Anzahl strengerer Zusätze verschärfte, weil er hierin den Wunsch und Eifer der heiligen Clara und ihrer Nonnen kannte und befriedigen wollte. Nach der Rückkehr des hl. Franciscus aus dem Orient bestürmte die hl. Clara ihren geistlichen Vater wiederholt mit der Bitte, seinen Töchtern doch auch eine eigene Regel zu geben, wie er seinen Söhnen eine solche gegeben habe. Endlich willfahrte der Heilige ihren Bitten und verfaßte gemeinsam mit dem Cardinal Ugolino eine Ordensregel für die Clarissen in zwölf Kapiteln nach dem Vorbilde der Regel der Mindern Brüder. Hauptpunkte dieser Regel sind die äußerste Armut in Kleidung und Nahrung, strenge Clausur, beständiges Schweigen, Fasten und Enthaltung von Fleischspeisen, Verbot für die Klöster, Eigenthum und Einkünfte zu haben. Als diese Regel bekannt wurde, nahmen die meisten Clarissenklöster dieselbe an. Cardinal Ugolino approbirte sie schriftlich im Auftrage des Papstes, und später, als er selbst unter dem Namen Gregor IX. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, nochmals mündlich. Die schriftliche Approbation des Papstes selbst erhielt sie erst unter Innocenz IV. (1246). Es konnte diesen Approbationen im Wesen nichts mehr hinzugefügt werden; allein die hl. Clara wünschte dennoch auch die feierlichste Form der päpstlichen Gutheißung, und auch diese wurde ihr von dem genannten Papste mittels einer eigenen Bulle vom 15. April 1253, wenige Monate vor ihrem seligen Tode, ertheilt. Indeß hatten sich im Laufe der Zeit schon viele Verschiedenheiten der Observanz in den Clarissenklöstern eingebürgert, je nach den verschiedenen Ländern und Diöcesen, Regeln und Statuten, päpstlich gewährten Milderungen oder gutgeheißenen Gebräuchen. Demgemäß hatten die Clarissen auch verschiedene Namen, wie Arme Frauen, Damianistinnen, Minoritenschwestern, Reclusen des hl. Franciscus u. s. w. Sie blieben sich aber äußerlich alle gleich in dem engen, sackähnlichen Kleide von rauhem Wollstoff und Sandalen an bloßen Füßen. Da machte Papst Urban IV. (1264) auf Anrathen des Cardinals Cajetan den Versuch, eine revidirte Ordensregel mit einigen nothwendig erscheinenden Milderungen (z. B. daß die Klöster ein festes Einkommen zum Unterhalt hätten und die Schwestern zu beständigem Fasten nicht verpflichtet sein sollten) zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Es gelang auch in den Klöstern aller Länder, mit Ausnahme von Italien und Spanien, wo es immer Gemeinden gab und gibt, welche durchaus bei ihrer primitiven Strenge bleiben wollten. Diese allein behielten fortan den Namen Clarissen, während man die Andern *Urbanistinnen* nannte.

Im Anfange des 15. Jahrhunderts kam dann (zunächst in Frankreich, Belgien und Deutschland) die strenge Reform der hl. *Coleta* auf. Diese Heilige führte in allen von ihr reformirten Klöstern das Leben der Nonnen einfach auf jene Regel zurück, welche der hl. Franciscus selbst der hl. Clara gegeben hat, und welche von Papst Innocenz IV. approbirt ist. Als aber der heilige Franciscaner Johannes Capistranus dem Papste Eugen IV. vorstellte, daß diese Regel über hundert Gebote enthalte, welche die Nonnen unter einer schweren Sünde verpflichteten, erklärte der Papst (1447, noch im Todesjahre der hl. Coleta), dieß sei für die menschliche Schwachheit der Strenge zu viel, und „mit Ausnahme derjenigen Vorschriften, welche die drei Gelübde, die Clausur und die Wahl oder Absetzung der Abtissin betreffen, solle kein Regelpunkt unter Todsünde verpflichten". So ist es noch. Die *Kapuzinerinnen*, welche sich dem neuen Ordenszweige dieses Namens enger anschlossen (Anfang 1538 zu Neapel durch die ehrw. Maria Laurenzia), und die *Alcantarinerinnen* (seit 1631), so genannt nach der Reform des hl. Petrus von Alcantara, sind einfach Clarissen der strengen Observanz. (Vgl. Wadding, Annal. Minor. I. II. III; Dominicus de Gubernatis, Orbis Seraphicus II; Hélyot, Histoire des ordres monastiques, VII; Boll. August. II, 739 sq.; Demore, Vie de S. Claire d'Assise, Paris 1856.) [Ratte, C. SS. R.]

Clarendon, die Constitution von, s. Thomas Becket.

Clareniner, ein Abzweig des Minoritenordens. Nach Aufhebung und Zerstreuung des cölestinischen Vereins (s. d. Art. Cölestiner) zog sich Angelo di Cordona, ein Mitglied desselben, in eine zwischen Ascoli und dem Gebirge Nursia in der Mark von Ancona gelegene Einöde zurück und ließ sich bei dem Flüßchen Clarene nieder, von welchem seine Schüler den Namen Clareniner erhielten. Als aber die Spiritualen (s. d. Art.) zur Rechenschaft gezogen wurden, wurde auch Angelo 1317 als anerkannter Separatist vor Papst Johann XXII. geladen, jedoch wegen seiner glücklichen Vertheidigung freigelassen; selbst

der Fortbestand seines Ordens wurde stillschweigend geduldet. Angelo starb 1340 zu Neapel, ohne daß er weiter berücksichtigt wurde. Nach seinem Tode aber begaben sich die Clareniner unter die Gerichtsbarkeit der Ordinarien, verbreiteten sich über mehrere Diöcesen Italiens, z. B. Fermo, Ascoli, Spoleto, Aquila u. s. w., und nahmen viele Nonnenklöster in ihren Verein auf. Im J. 1472 unterwarf sich jedoch schon ein Theil derselben dem Generalminister der Minoriten, während die übrigen auf ihrer bisherigen Verfassung beharrten. Erst Papst Julius II. wußte sie 1510 dadurch vollends zu vereinigen, daß er alle Trennung im Franciskanerorden verbot und nur Observanten und Conventualen bestehen ließ. Anfangs neigten sich die Clareniner zwar mehr auf die Seite der Conventualen, traten aber bald entschieden zu den Observanten über. (Wadding, Annal. Minor.; Hélyot, VII, 61 ss.; Henrion-Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden I, 285 f.) [Fehr.]

Clarissen, s. Clara.

Clarius (Claris, Clars), Isidor, ein gelehrter Benedictiner, Bischof von Foligno, war im J. 1495 zu Chiari nahe bei Brescia von nicht sehr bemittelten Eltern geboren, hatte zuerst in Padua sich dem Studium der Medicin, dann aber dem der Theologie zugewendet und war im J. 1517 zu Parma in den Benedictinerorden getreten. Seitdem widmete er sich besonders dem Studium der heiligen Schrift. Ausgezeichnet durch Tugend und Wissenschaft, stand er zuerst dem Kloster von St. Jacob zu Pontida in der Diöcese von Bergamo, dann dem von St. Maria zu Cesena als Abt vor und wohnte als solcher und in der Eigenschaft eines Theologen dem im J. 1545 eröffneten Concilium von Trient bei; die vier von ihm daselbst gehaltenen Reden, in welchen er sich gegen das Decret de authentia versionis vulgatae aussprach, erschienen später im Drucke. Von Paul III. ward er im J. 1547 auf den bischöflichen Stuhl von Foligno erhoben und entsprach ganz dem Vertrauen, welches der Papst in ihn gesetzt; er war ein eifriger Oberhirte und erwies sich namentlich als ein wahrer Vater der Armen. Außerdem, daß er den bei weitem größten Theil seiner reichen Einkünfte unter dieselben vertheilte, stiftete er auch noch einen Verein von zwölf angesehenen Männern, welche theils aus eigenem Vermögen, theils aus gesammelten Almosen die Armen unterstützen sollten. Dabei war er weit entfernt, seine Verwandten besonders zu begünstigen. Nur sieben Jahre war es dem eifrigen Bischofe gestattet, seine Diöcese zu verwalten, als ihn ein bösartiges Fieber seiner Heerde entriß am 26. Mai 1555: quadraginta post mortem horis ... hic situs est die XXVIII. Maji MDLV, sagt die ihm gesetzte Grabschrift. Nachdem Clarius im J. 1540 eine Schrift Ad eos, qui a communi Ecclesiae sententia discesserunt, adhortatio ad concordiam zu Mailand herausgegeben hatte, ließ er zwei Jahre später zu Venedig eine mit Anmerkungen begleitete lateinische Uebersetzung der heiligen Schrift erscheinen unter dem Titel: Vulgata editio Vet. et Novi Test., quorum alterum ad Hebraicam, alterum ad Graecam veritatem emendatum est diligentissime, ut nova editio non facile desideretur, et vetus tamen hic agnoscatur, adiectis ex eruditis scriptoribus scholiis, ita, ubi opus est, locupletibus, ut pro commentariis sint cet. Wegen dieses Titels und wegen der darin ausgesprochenen Principien ward diese Ausgabe von der Index-Congregation mit Recht verboten. Clarius' Bibel war nämlich nicht mehr die Vulgata, als welche sie sich ankündigte, sondern ein eklektischer Text, in welchem das alte lateinische Bibelwort an unzähligen Stellen nach der protestantischen Uebersetzung von Sebastian Münster geändert und die Anmerkungen desselben fast alle herübergenommen waren. Die Methode aber, die Vulgata aus den hebräischen und griechischen Texten zu „verbessern", statt sie auf ihre ursprüngliche Gestalt zurückzuführen, würde derselben ihren Charakter als eines Denkmals der Tradition vollständig, zumal bei dem damaligen Zustande der Bibelkritik, genommen haben. Clarius selbst würde wohl nicht so für die Urtexte und gegen die Vulgata eingetreten sein, wenn er mehr als eine dürftige Kenntniß des Hebräischen und des Griechischen besessen hätte. Gleichwohl durfte seine Ausgabe 1557 mit Weglassung der Vorrede und der Einleitung und nach Verbesserung vieler notirten Stellen unter dem Titel: Biblia Sacrosancta V. ac N. T. ... ex secunda Authoris recognitione, Deputatorum Conc. Trid. servata Censura erscheinen und erlebte 1562 noch eine neue Titelausgabe. Die Reg. gen. Ind. Libr. proh. IV erlaubte dieselbe unter dem Vorbehalt, ut nemo habeat pro textu editionis vulgatae, womit der Grund des früheren Verbotes angegeben ist. Von Clarius' übrigen Werken führen wir noch an: In Cantica Canticorum Scholia ex Arcanis Hebraeorum eruta, Ven. 1544; Super Missus est et super Magnificat Orationes variae, ib. 1565; In Evangelium Lucae Orationes LIV, ib. 1565; In Sermonem Domini in Monte Orationes LXIX ad populum, ib. 1566; Epistolae ad amicos, Mutinae 1705. Ueberdieß erwähnt M. Ziegelbauer (Hist. rei literar. O. S. B. III, 347 a.), daß Clarius außer seiner Bibelübersetzung 22 Bände handschriftlich hinterlassen, von denen manche ungedruckt blieben. (Vgl. Nicéron, Mém. XXXIV, 107; Ughelli, Italia sacra I, 712; Kaulen, Gesch. der Vulg. 333. 488.) [Kobler, S. J.]

Clarke, Adam, Bibliograph, wurde 1760 zu Magherafelt in Irland geboren und erhielt seine philologische und theologische Bildung im Seminare der Wesleyaner zu Kingswood bei Bristol. Er war 1779—1805 methodistischer Reiseprediger und blieb bis zu seinem Tode (im J. 1832) im Interesse seiner Glaubensverwandten durch Errichtung von Schulen u. s. w. thätig. Seine freie Zeit widmete er bibliographischen und exegetischen Arbeiten. Noch während seiner Missionsreisen

schrieb er ein bibliographisches Lexikon (A Bibliographical Dictionary, 6 vols., Lond. 1802; 2 Suppl. 1806). Seit 1807 folgten: The succession of sacred Literature (bis zum J. 345 reichend, fortgesetzt bis 1446 von seinem Sohne J. B. Clarke, London 1831); dann vier Berichte mit wichtigen Aufschlüssen über die englische Geschichte aus öffentlichen Urkunden der englischen Gerichtshöfe. Im J. 1816 begann er eine neue Ausgabe der äußerst seltenen Foedera inter reges Angliae et alios reges, welche Thomas Rymer aus englischen Archiven zusammengetragen hatte (Lond. 1704—1735, 20 Bde.). Von besonderer Gelehrsamkeit und kritischer Schärfe zeugen seine Commentare zur heiligen Schrift (Comment. on the Bible, 8 vols., Lond. 1810—1826). Eine Sammlung vermischter Schriften erschien in 13 Bdn. zu London. (Vgl. J. Everett, A. Clarke portrayed, 3 vols., Lond. 1850.) [Häusle.]

Clarke, Samuel, Humanist, Physiker und anglicanischer Theologe, wurde am 11. October 1675 zu Norwich in Norfolk geboren und bezog schon 1691 nach frühzeitiger und gründlicher Vorbereitung die Universität Cambridge, wo er sich vorerst mit Physik und Mathematik beschäftigte und als einer der tüchtigsten Schüler Newtons galt. In diese Zeit fällt seine Uebersetzung der Physik von Jacob Rohault in das Lateinische, in welcher er zu den Anmerkungen le Grands seine eigenen hinzufügte, um in denselben die Lehren des Cartesius zu bekämpfen. Diesen Studien bis an sein Ende treu, lieferte er später (1706) eine treffliche lateinische Uebersetzung von Newtons Optik und mehrere mathematisch-physikalische Abhandlungen. Weil er aber entschlossen war, in den geistlichen Stand zu treten, verlegte er sich mit dem nämlichen Eifer auf Metaphysik, auf profane und biblische Philologie und auf die eigentliche Theologie, vornehmlich unter der Leitung des gelehrten Bischofs John Moore von Norwich, der ihn 1698 als Kaplan zu sich genommen hatte. Schon im J. 1699 trat er mit drei praktischen Abhandlungen über Taufe, Firmung und Buße hervor, welche schöne patristische Kenntnisse verriethen, und seit 1701 arbeitete er an einer Paraphrase der vier Evangelien, wovon 1715 und 1716 zu London eine Gesammtausgabe erschien unter dem Titel: Paraphrase on the 4 Gospels (deutsch von F. E. Wilmsen, Berlin 1763, 3 Bde.). Die kurz zuvor entstandene schöne Stiftung des edlen Robert Boyle (gest. 30. September 1691), vermöge welcher alljährlich die wichtigsten Wahrheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion von einem tüchtigen Theologen in etlichen Predigten vertheidigt werden sollten, gab Clarke 1704 und 1705 Gelegenheit zu seinen zwei berühmtesten, unter sich zusammenhängenden und später oft mit einander aufgelegten Schriften über das Dasein und die Eigenschaften Gottes und über die Wahrheit und Gewißheit der natürlichen und geoffenbarten Religion. Die erstere erschien unter dem Titel: Discourse or demonstration of the being and the attributes of God, London 1705 (lateinisch von Jenkins in Thomasii Hist. Atheismi, Altdorf. 1713). Die zweite führte ursprünglich den Titel: Verity and certitude of natural and revealed Religion, London 1706. In Uebersetzungen erschienen beide: französisch von Ricotier, Amsterdam 1727; deutsch, Braunschweig und Hildesheim 1756. Hobbes, Spinoza und Toland sind in diesen Schriften mit vieler Schärfe widerlegt, und die christliche Idee von Gott ist in denselben auf glänzende Weise vertheidigt. Clarke's Hauptbeweis für das Dasein Gottes ist eigentlich der kosmologische, doch legt er auch auf den theologischen und physico-theologischen ein bedeutendes Gewicht. Fast gleichzeitig vertheidigte er aus dem Begriffe eines immateriellen Wesens und auf historisch-theologischem Wege die Unsterblichkeit der menschlichen Seele gegen Dodwell (s. d. Art.), welcher dieselbe als von Natur aus sterblich und einzig durch die Taufgnade zur Unsterblichkeit umgestaltet ansah. Diese siegreiche Vertheidigung erwarb ihm den theologischen Doctorhut auf der Universität Cambridge. Auch auf dem Gebiete der Moralphilosophie war Clarke thätig, indem er die moralische Freiheit des Menschen gegen A. Collins vertheidigte und die „naturgemäße Behandlung der Dinge" als Sittenprincip aufstellte (Rixner, Handbuch der Gesch. der Philosophie, 2. Aufl., Sulzbach 1829, 140. 141). Er kehrte später noch einmal auf dieses Gebiet zurück, als er mit Leibniz einen gelehrten Briefwechsel über Raum und Zeit und über die Freiheit des Menschen angeknüpft hatte, welcher 1717 englisch, 1720 französisch zu Amsterdam und im nämlichen Jahre deutsch von Heinrich Köhler zu Frankfurt und Leipzig erschien. Mittlerweile hatte ihn sein Gönner, der Bischof von Norwich, (1706) zu einer Pfarrstelle in Norwich befördert und (1709) der Königin Anna für eine Hofpredigerstelle und für eines der angeseheneren Rectorate in London, bei St. James in Westminster, empfohlen. Dort zeichnete sich Clarke als Kanzelredner besonders aus. Aber die Schrift The Scripture-doctrine of the Trinity, London 1712 (deutsch mit einer Vorrede von Semler 1774), aus welcher ein feiner Arianismus hervorleuchtete, zog ihm viele Gegner, darunter den gelehrten Daniel Waterland (gest. 1742), Archidiacon und Kaplan des Königs, und im J. 1714 einen Proceß bei der Convocation oder Versammlung des bischöflichen Clerus, eine Anklage beim Oberhause und den Verlust seiner Hofstelle zu. Vor dem Verluste seiner Pfarre konnte er sich nur dadurch retten, daß er sich zu einer Art Widerruf bequemte und das Versprechen gab, in Zukunft nichts mehr in dieser Hinsicht zu schreiben und zu predigen. Clarke glaubte nämlich das Resultat seiner Schriftforschung über die Trinität dahin formuliren zu müssen: es seien drei Personen der Gottheit, Vater, Sohn und heiliger Geist; aber es sei nur Ein höchstes Wesen und Eine unab-

hängige Ursache aller Dinge, der Vater. Mit ihm sei von Anbeginn her eine zweite göttliche Person, das Wort, und eine dritte, der Geist des Vaters und des Sohnes, zugleich dagewesen. Das Wesen dieser drei Personen erkläre uns die Schrift nicht, wohl aber ihre persönlichen Eigenschaften und Werke. Der Vater allein sei selbständig und die Quelle aller Macht und Hoheit, auch aller Verrichtungen des Sohnes und des heiligen Geistes. Der Sohn sei nicht selbständig, sondern habe sein Wesen und alle seine Eigenschaften von dem Vater bekommen. Die Art, wie dieses geschehen, und die Zeit bestimme die Schrift nicht, ausgenommen, daß es vor aller Welt und nach den ältesten Kirchenvätern durch eine willkürliche Handlung des Vaters geschehen sei. Ebenso sei auch der heilige Geist eine Person, aber nicht selbständig. Der Sohn werde in der Schrift oft Gott genannt, aber nicht in Bezug auf sein Wesen, sondern in Ansehung seines Verhältnisses zum Vater und der von demselben ihm mitgetheilten Vorzüge. Der Sohn sei das Werkzeug, durch welches der Vater die Welt erschaffen habe und regiere. Der heilige Geist sei der Urheber aller Wunderwerke, die von Christus und Andern verrichtet worden sind. Ihm werde die Eingebung der göttlichen Schriften, die Leitung der Apostel in ihren Amtsverrichtungen und alle Gnadenwirkung zugeschrieben. Er habe höhere Eigenschaften als die Engel oder irgend ein anderes Wesen, den Sohn ausgenommen. Seine Person werde in der Schrift niemals Gott oder Herr genannt. Von dem Sohne werde zwar dieser Ausdruck gebraucht; aber er stehe doch unter dem Vater und habe Alles von ihm; seine göttlichen Verrichtungen seien nur ein Gebrauch von der Kraft des Vaters, nach dessen Anordnung und Willen und zu dessen Ehre jene geschehen. Der heilige Geist stehe unter dem Vater und dem Sohne. Alle gottesdienstliche Verehrung komme bloß dem Vater und nur mittelbar dem Sohne und dem heiligen Geiste zu. — Daß mit dem Angeführten eine Subordination in der göttlichen Dreieinigkeit statuirt wird, unterliegt keinem Zweifel; ob aber Clarke ernstlich widerrief, bleibt ungewiß.

Obwohl Clarke nach diesen Vorgängen keine Hoffnung nähren durfte, über das später erhaltene Rectorat des Wighton'schen Hospitals hinaus eine andere kirchliche Würde zu erreichen, besonders weil er auch die Unterschrift der 39 Artikel beharrlich verweigerte, so schlug er doch das durch Newtons Tod (1727) erledigte, ihm angebotene und sehr einträgliche Amt eines Münzdirectors aus, theils aus Achtung vor seinem bisherigen Stande, theils um ungestörter seinen Lieblingsstudien leben zu können. Unter diese gehörte, neben der Physik, Philosophie und Theologie, auch die classische Philologie; und vielleicht nur sein zu früher Tod (am 17. Mai 1729) vereitelte manchen seiner großartigen Entwürfe auf diesem Felde. Indessen besitzen wir von ihm eine prachtvolle, trefflich commentirte und höchst kritische Ausgabe des Julius Cäsar in 2 Foliobänden mit 87 Kupfern (London 1712) und einen Commentar über die ersten 12 Bücher der Iliade (London 1729), welchem Clarke's Sohn, Samuel Clarke, einen Commentar über die andern 12 Bücher und über die Odyssee (London 1732. 1746) beifügte. Außer den schon berührten Schriften erschienen von Clarke noch in seiner Jugend „Anmerkungen" zu dem damals vielgelesenen Amyntor; nach seinem Tode aber, als neuer Zankapfel, seine „Erklärung des Katechismus der englischen Kirche" und 10 Bände Sermons, beide herausgegeben von Clarke's Bruder, Dr. John Clarke, und letztere mit einer Vorrede und Clarke's Biographie von Benjamin Hoadley, zuletzt Bischof von Winchester (London 1730, deutsch Leipzig 1732—1738). Eine Gesammtausgabe seiner philosophischen, physikalischen und theologischen Schriften erschien zu London 1732 bis 1742, 4 Bde. Außer Hoadley haben sein Leben noch beschrieben William Whiston (Historical Memoirs of the life of D. Sam. Clarke, London 1730) und Arthur Ashley Sykes (Elogia of Clarke, in der Zeitschrift The present state of the Republic of Letters, July 1729). (Vgl. noch J. Fr. Seiler, De difficultatibus Arianismi subtilioris, imprimis Clarkiani, Erlang. 1774; Zimmermann, Clarke's Leben und Lehre, in den Denkschriften der Wiener Akademie, hist.-phil. Klasse XIX, 1870, 249 ff.)

Andere englische Gelehrte dieses Namens sind: 1. Samuel Clarke, presbyterianischer Prediger in Warwickshire und London, geb. 1599, gest. 1682; 2. Samuel Clarke, geb. 1626, gest. 1701, Sohn des Vorigen, Mitglied des Pembroke-Collegiums zu Cambridge, aber, wie sein Vater, durch die Uniformitätsacte seiner Stelle verlustig; 3. Samuel Clarke, geb. 1623, gest. 1669, Architypograph zu Oxford und Vorstand der bodlejanischen Bibliothek, ein tüchtiger Orientalist, Corrector und Mitbeförderer der Walton'schen Polyglotte (s. d. Art.), für welche er eine lateinische Uebersetzung der versio persica und Anmerkungen zu der paraphrasis chaldaica lieferte. [Häusle.]

Classiker, die heidnischen, d. h. diejenigen Schriftsteller, welche der Blütezeit des griechischen und römischen Alterthumes angehören, galten in den christlichen Schulen von jeher als eines der vorzüglichsten formalen Bildungsmittel, und die Bedenken, welche wiederholt, zuletzt durch Abbé Gaume (s. d. Art.), gegen den Gebrauch derselben in den Schulen erhoben wurden, werden sowohl durch die Geschichte der christlichen Schulen als durch die christliche Pädagogik widerlegt. I. Was die Verwendung der Classiker innerhalb der Kirche betrifft, so tritt bei geschichtlicher Betrachtung die providentielle Bedeutung der griechisch-römischen Cultur für das Christenthum plastisch schon an der Kreuzesüberschrift hervor, die in griechischer, lateinischer und hebräischer Sprache abgefaßt war; ein Ereigniß, auf welches Isidor von Sevilla und

Rabanus Maurus (De univ. 16, 1) bedeutsam hinweisen. Ueberhaupt erstand die ganze erste christliche Gesellschaft einzig auf dem Boden griechisch-römischer Bildung, nicht diese selbst, sondern nur ihre Aus- und Mißwüchse verneinend. Der heilige Apostel Paulus hielt es mit seiner apostolischen Würde nicht für unvereinbar, auf heidnische Dichter (Epimenides, Menander und Aratus) als Zeugen der Wahrheit Bezug zu nehmen. Ehe christliche Lehrer vorhanden waren, schickten katholische Eltern ihre Kinder zu heidnischen Rhetoren und Grammatikern in die Schule, ein Verfahren, welches Tertullian (De idol. 10) wegen der Noth entschuldigt. Der Unterricht begann aber daselbst meist mit der Lectüre Homers. Die erste christliche Lehranstalt, von der die Geschichte uns berichtet, war die berühmte Katechetenschule von Alexandrien. Daß hier die heidnische Literatur und Philosophie als Vorbereitungswissenschaften in den Lehrplan aufgenommen waren, dürfen wir mit Sicherheit aus der Denkrichtung eines ihrer vorzüglichsten Leiter, des Clemens von Alexandrien (192), schließen. Sicher hat sein Nachfolger Origenes die Classiker in den Katechetenschulen eingeführt, wie er denn in seinen jüngeren Jahren als Katechet die Classiker in eigener Person erklärte (Euseb. H. E. 6, 3). In Cäsarea, wo er eine Zeitlang als Katechet thätig war, blieb Origenes seinem Gedanken getreu, indem er nicht wenig auf das Studium der heidnischen Dichter und Philosophen drang (Greg. Thaumat. Panegyr. c. 13 sq.); auch verbreitet er sich in seinen Schriften (Hom. 2 in Exod.) mit beredten Worten über den Nutzen, den classische Bildung dem Christenthum leiste, ein Satz, welchen später Synesius (412) in dem Buche Dio et Philostratus ausführlich behandelt hat (Petav. Dogm. theol. I, 22, Antwerp. 1700). Uebrigens machten die vielen Verfolgungen den Christen im Allgemeinen eine wissenschaftliche Bildung fast zur Unmöglichkeit, da das zusammenbrechende Heidenthum jedesmal seine letzten Kräfte aufbot, um jede Regung christlichen Lebens sofort in Christenblut zu ersticken. So wird es begreiflich, daß Minucius Felix (Octav. 5) den Vorwurf der Heiden, daß die Christen wissenschaftlicher Bildung bar seien, so gut wie gelten lassen mußte. Mit desto größerem Stolz durfte dagegen der ältere Arnobius (Adv. gent. 2, 5) auf die Thatsache hinweisen, daß zahlreiche heidnische Redner, Grammatiker, Rhetoren, Aerzte, Juristen und Philosophen zum Christenthum übergetreten seien. Als endlich die Zeit der Arena und der Katakomben vorüber war, errichtete die Kirche ihre Anstalten auf den Trümmern der Antike, die sie mit dem formgebenden Geiste christlicher Principien lebensvoll durchdrang und umgestaltete.

Im vierten Jahrhundert werden die Grundsätze der christlichen Erziehung zuerst klar und unumwunden ausgesprochen. Die Repräsentanten dieses Zeitalters bilden für das Morgenland Basilius und Gregor von Nazianz. Selber classisch gebildete Männer, erwiesen sich die beiden Cappadocier auch als die rührigsten Vorkämpfer einer nach christlichem Geiste voranschreitenden classischen Bildung. Als Julian Apostata (361 bis 363) aus Eifersucht gegen das gelehrte und geehrte Freundespaar (Sozom. H. E. 5, 18) den Christenschulen das Lesen der Classiker verbot, ein Edict, welches sogar der Heide Ammian Marcellin (Rer. gest. 22, 10) durum et inclemens fand, da war es der hl. Gregor von Nazianz, welcher diese Tyrannei auf ewige Zeiten in seinen Säulenreden brandmarkte. Daß die mißfälligen Aeußerungen Gregors (Ep. 235 ad Adamant., ed. Maur. II, 192) und Basilius des Großen (Ep. 223, ed. Maur. III, 337 B) über die heidnischen Classiker nicht das System und die Sache, sondern lediglich die Verkehrtheit von Geist und Methode treffen, mit welcher man das Studium derselben betrieb, erhellt durch Auslassungen, welche beide Heiligen noch am Abend ihres Lebens ganz übereinstimmend mit ihren früheren Aussprüchen kund gaben, und zwar Basilius in seinem Werkchen über die Lectüre profaner Schriftsteller (ed. Maur. II, 173), Gregor in seiner Leichenrede auf seinen Freund Basilius (Or. 43, ed. Maur. I, 777). Die verschiebenen hierher gehörigen Scheingegensätze zwischen den Aussagen der heiligen Väter überhaupt hat ebenso maßvoll als geschickt Petavius (l. c. I, 20 sq.) ausgeglichen. Die Noth unter dem abtrünnigen Julian rief allerdings eine christliche Literatur in's Leben; der Grammatiker Apollinaris und sein gleichnamiger Sohn ahmten Homer, Pindar, Euripides in biblischen Stoffen auf so vollendete Weise nach, daß nach des Sozomenus (5, 18) und Socrates (3, 16) Zeugniß den Christen auch zur Zeit der Bedrückung kein Zweig der griechischen Literatur fremd blieb. Jetzt oder niemals mußte es sich entscheiden, ob die heidnischen Classiker oder die christlichen Literaturwerke in den Christenschulen in Zukunft den Vorrang behaupten sollten. Allein schon bald nach Julians Tod hatte man wieder so entschieden auf die Alten zurückgegriffen, daß die Arbeiten der beiden Apollinaris bereits zu Lebzeiten des Socrates (l. c.) gänzlich verschollen waren. — Ungefähr um dieselbe Zeit glänzten als Sterne erster Größe am Himmel des Abendlandes die hll. Hieronymus und Augustinus. Beide sprachen sich entschieden zu Gunsten der heidnischen Schriftsteller aus. „Bei jedem Unternehmen," schreibt Hieronymus (Ep. 49 ad Paulin.), „soll man sich nach den besten Führern umsehen . . . Die Philosophen müssen ihr Augenmerk auf Pythagoras, Socrates, Plato und Aristoteles richten; die Dichter sollen mit Homer, Virgil, Menander und Terenz, die Geschichtschreiber mit Thucydides, Sallust, Herodot und Livius, die Redner endlich mit Lysias, den Gracchen, Demosthenes und Cicero wetteifern." Der große Kirchenlehrer von Hippo aber trägt kein Bedenken, den abtrünnigen Julian wegen seines berüchtigten Classikerverbots geradezu unter die „Christenverfolger"

zu rechnen (Civ. Dei 18, 52). Außerdem erzählt er nicht nur, wie zu seiner Zeit die Schüler Virgil lesen mußten (Civ. Dei 1, 3), sondern entwickelt auch mit meisterhafter Ausführlichkeit in seiner Doctrina christiana (2, 29 sq.) seine dießbezüglichen Grundsätze und schließt seine Ausführungen mit einer großartigen biblischen Allegorie, in welcher, anknüpfend an Ex. 12, 35, das Aechte der heidnischen Weisheit mit dem Gold, dem Silber und den Teppichen der Aegypter, der heidnische Aberwitz und unnütze Wissensballast dagegen mit den trügerischen Götzen derselben in Vergleich gestellt wird (2, 40). Ueberhaupt hatte sich durch die wissenschaftliche Rührigkeit der Christen im Laufe des vierten Jahrhunderts die Antike in einer Weise gehoben (Ausonius, Juvencus, Prudentius), daß Mamertius Claudian in ähnlicher Weise, wie die späteren Humanisten, den bezeichnenden Ausspruch thun durfte: „Keiner von allen denen, welche sich nach den Neueren gebildet, hat der Nachwelt würdige Schriften hinterlassen" (Baluz. et Mansi, Miscell. III, 27). Als die hauptsächlichsten Vermittlerinnen classischer Bildung des fünften und sechsten Jahrhunderts sind die oberitalischen Stadtschulen anzusehen, in welchen neben Horaz, Virgil, Cicero fleißig Homer, Hesiod, Pindar, Euripides u. s. w. erklärt wurden. Der grammatische Elementarunterricht wurde aus Donat und Priscian ertheilt, während für die Redekunst Aristoteles und Cicero als Führer dienten. Doch geschah es nicht selten, daß die Knaben nach altrömischer Sitte zuerst Griechisch und dann erst Lateinisch lernten, wie wir beispielsweise vom hl. Fulgentius wissen, daß er als kleiner Knabe auf das Geheiß seiner frommen Mutter den ganzen Homer, sowie Stücke aus Menander auswendig lernen mußte (Boll. Jan. I, 33).

Die Zeit vom sechsten bis zum zwölften Jahrhundert läßt sich als das Zeitalter der Benedictiner- oder, allgemeiner, der Klosterschulen bezeichnen, welche von nun an die Erbschaft der in großer Blüte stehenden Kaiserschulen antraten. Im Orient waren es die Mönche des hl. Basilius, welche im Geiste ihres Stifters durch Errichtung von Klosterschulen für allgemeine Volksbildung wirkten. Daß in ihrem Unterricht den heidnischen Schriftstellern eine Stelle gegönnt war, dafür leistet die treue Anhänglichkeit der Basilianer an ihren geistigen Vater, der ja so entschieden für die classischen Studien eingetreten war (De leg. libr. gent. c. 2), die vollste Gewähr. Für das Abendland aber, wo namentlich die langobardische Invasion unter Alboin die herrlichen Pflanzstätten der schönen Wissenschaften unter ihren Trümmern begraben hatte, bestellte um dieselbe Zeit die göttliche Vorsehung zwei Männer, welche die alte Cultur auf uns herüberretten sollten, den hl. Benedict (480—543) und Cassiodor, den Abt von Vivarais. Mit großartigem Erfolge organisirte Cassiodor zahlreiche Klosterschulen, in welchen die Knaben Cicero, Quintilian, Virgil, Boethius, Aristoteles, Porphyrius u. s. w. lesen mußten (Opp. II, 535 sq., ed. Maur.). Im nämlichen Geiste führten die Schüler und Söhne des hl. Benedict die Klosterschulen fort. Seit dem siebenten Jahrhundert ersahen die Benedictiner in der Civilisirung des Nordens eine ihrer Hauptaufgaben. In Italien herrschte politische Verwirrung und Waffengeklirr, das Merowingerreich lag in steriler Barbarei; nur das von Rom aus bekehrte Großbritannien stand mitten in der europäischen Finsterniß als ein Leuchtthurm des Glaubens wie der Wissenschaft da. Der classische Geschichtschreiber seines glücklichen Vaterlandes, Beda (H. E. 4, 2), weiß zu berichten, daß der vom Papste Vitalian (669) zum Bischof von Canterbury bestellte Theodor aus Tarsus englische Knaben heranbildete, welche das Griechische geläufig wie ihre Muttersprache redeten. Im Schatten der Kirche von York wuchs unter Egberts und Aelberts umsichtiger Leitung der berühmte Flaccus Alcuin heran, der die Traditionen seiner Heimat auf das Frankenreich zu vererben berufen war. Die Lehrweise seiner Lehrer, sowie den ganzen damaligen Bildungsgang überhaupt, wie er im engsten Anschluß an die patristische Epoche im Allgemeinen und an Cassiodor im Besonderen in den christlichen Schulen üblich war, hat er uns in zierlichen Versen geschildert (Poëm. de Pont. et SS. Eborac. II, 241, ed. Frob.). Ueber die Klosterbibliothek, in welcher Aristoteles, Cicero, Virgil, Lucan, Statius &c. friedlich neben den heiligen Vätern standen, durfte der lernbegierige Jüngling als über carissimas super omnia gazas die Aufsicht führen. Es war 781 in Pavia, wo Alcuin mit Karl dem Großen eine Unterredung pflog; sie sollte der Wendepunkt einer neuen Epoche werden. Schon im folgenden Jahre (782) erscheint der englische Benedictiner an der kaiserlichen Pfalz in Aachen, die er in eine Gelehrtenschule umwandelt. Karl der Große erlernte selber von Alcuin Rhetorik, während Peter von Pisa ihm in der Grammatik nach Donat und Priscian Unterricht ertheilte (Eginh., bei Boll. Jan. II, 885). Der Anschluß Alcuins an die Lehrweise Cassiodors springt zu sehr in die Augen, als daß Guizot Recht haben könnte, der in dessen Methode nichts als Laune und Willkür erblickt (Hist. de la civilis. en France II, 191). Allerdings erblickt Alcuin im Studium der Classiker nur das Mittel zum Zweck, insofern classische Bildung nur in Beziehung auf die Glaubenswissenschaften ihm erstrebenswerth erscheint. Denn dem gelehrten Trierer Erzbischof Richbod, welcher sich auf Kosten seiner biblischen Studien wohl zu angelegentlich mit Virgil befaßte, ruft er zwar scherzend, aber warnend zu: Flaccus (Alcuinus) recessit, Virgilius accessit et in locum magistri (i. e. Alcuini) nidificat Maro; utinam Evangelia quattuor, non Aeneides duodecim pectus compleant tuum (Ep. 129). Sein hervorragendster Schüler ist ohne Zweifel Rabanus Maurus (gest. 856), welcher die Abtei Fulda, diese herrliche Schöpfung des hl. Boni-

fatius, zur glänzendsten Pflanzstätte der Wissenschaft umschuf. Trithemius rühmt ihm nach, er sei der Erste, der die Deutschen nach ihrer Bekehrung zum Christenthum griechische und lateinische Töne artikuliren gelehrt habe (Vit. Rabani 1); er selbst hatte von einem geborenen Griechen, Theophilus von Ephesus, das Griechische erlernt. Was hier besonders in's Gewicht fällt, ist die von Trithemius hervorgehobene Thatsache, daß Rabanus die Lehrweise Alcuins, der sich seinerseits ganz an Cassiodor, wie dieser an die Väter angeschlossen hatte, nicht nur für sich selbst adoptirt, sondern auch in der Fuldaer Schule vollständig eingeführt hat: hierdurch blieb natürlich den Classikern sowohl in Fulda selbst als in den zahlreichen Zweigschulen die alte, eingebürgerte Stelle für alle Zukunft gesichert, wie denn diese Continuität für St. Gallen, Reichenau, Weißenburg, Ferrières noch ausdrücklich bezeugt wird (Ziegelbauer, Hist. rei liter. I, 202). Die berühmtesten Schüler des Rabanus sind der Abt von Reichenau, Walafried Strabo (gest. 849), der classische Dichter der Heiligen (Canis. Ant. lect. II, 2, 176), und Servatus Lupus von Ferrières (gest. 860). Insbesondere von letzterem, der in einem Briefe an den Abt Eginhard von Seligenstadt um Uebersendung von Gellius und Cicero bittet, wissen wir, daß er (wahrscheinlich noch in Fulda) den hl. Heirik von Auxerre heranbildete, dessen Gedicht auf den hl. Germanus (Boll. Julii VII, 223) Imitationen aus Horaz und Virgil auf jeder Seite zeigt. Gleichwie Fulda und Neu-Corvey (seit 822) für Deutschland, so ward die Abtei Clugny (seit 909) für Frankreich der Mittelpunkt classischer Bildung, welche die Zweigklöster Fleury und Aurillac in immer weitere Kreise trugen. Die Klosterschule zu Aurillac namentlich brachte den berühmten Gerbert, nachherigen Papst Sylvester II. (gest. 1003), hervor, welcher anfangs in Aurillac selber, später in Rheims als unermüdlicher Lehrer thätig war. Seitdem er seinen Lehrstuhl in letzterer Stadt aufgeschlagen, stand er mit dem Abte Constantin von Fleury, einem Schüler des hl. Abbo, in besonders regem Wechselverkehr; er erbat von ihm Sueton, Plinius, Statius, und als er ihm wegen einer ränkevollen Verfolgung sein Kloster in Rheims als Asyl anbot, fügte er dem Briefe die Bitte bei: „Bringe aber ja Cicero's Bücher von der Republik, seine Reden gegen Verres und die zahlreichen Vertheidigungsreden des Vaters der römischen Beredsamkeit mit.“ Wie zum Ueberfluß berichtet uns sein Schüler Richerius von ihm: Legit itaque ac docuit Maronem et Statium Terentiumque poëtas, Juvenalem quoque et Persium Horatiumque Satiricos, Lucanum etiam historiographum (Mon. Germ. SS. III, 617). — Nach dem Vorbilde Karls des Großen hatte Otto I. die „palatinische Schule“ erneuert, welche namentlich durch den Bruder Otto's, den hl. Bruno von Köln, ihren höchsten Glanz empfing. Bruno's Grundsätze wichen von denen der Vorfahren in keinem Stücke ab, auch seine Maxime war und blieb: causam in divinis, instrumentum in gentilibus libris zu suchen (Ruotg., Vit. S. Brun. bei Leibniz, Script. rer. Brunsvic. I, 275). Als eine fernere Pflanzschule Fulda's hatte sich im Laufe des elften Jahrhunderts unter dem hl. Meinwerk, welcher seine Ausbildung den Schülern des Rabanus Maurus, Haimo und Altfried, zu verdanken hatte, die Schule von Paderborn erhoben, in welcher nicht minder wie im Stammkloster die gleiche Bildungsmethode einheimisch blieb; denn unter Meinwerk viguit Horatius magnus et Virgilius, Crispus ac Sallustius et urbanus Statius (Boll. Junii I, 537). Ueberhaupt ist es für die damalige Zeit, und zwar gerade für das so verschrieene zehnte oder eiserne Jahrhundert, eine äußerst bezeichnende Thatsache, daß die Classiker sogar von Nonnen gelesen wurden, so zwar, daß z. B. die Abtissin Roswitha (gest. 984) zu Gandersheim behufs Verdrängung des Terenz selber christliche Komödien für ihre Schwestern zu dichten für gerathen fand.

Es folgt das Zeitalter der **Universitäten** (1150—1350), das als die Periode des Verfalls der classischen Studien bezeichnet werden muß. Aus den stillen Benedictinerschulen wanderte die Wissenschaft in das Geräusch der Städte, wo bei der akademischen Freiheit alsbald Ungebundenheit und Planlosigkeit unter der unbeaufsichtigten Jugend einriß. Die Dialektik ward auf Kosten der Grammatik (Literatur) betrieben, und anstatt sich erst Fertigkeit im Ausdrucke anzueignen, stürzte man sich lieber gleich in philosophische Streitigkeiten. Treffend hat Aventinus in seinen Annalen diese Verwirrung geschildert: Hic Sophista est, ille Thomista, alius Albertista, hic iterum Realista, ille Occamista; hic Marsilium sequitur, ille Tartaretum, alius Bricartum (Ziegelbauer I, 66). Die Hörsäle der Dialektiker waren überfüllt, während die Lehrräume für Sprachen und classische Literatur leer standen. Der literarische Rückgang dieser Epoche gegen die vorhergehende ist darum so bedeutend, daß Leibniz (Introd. in script. rer. Brunsvic. n. LXIII), von dieser auffallenden Erscheinung betroffen, nicht ansteht zu behaupten, das „eiserne“ Jahrhundert erscheine ihm im Vergleich zum dreizehnten als ein „goldenes“. Eine unmittelbare Folge dieser unheilvollen Vernachlässigung war, daß die griechischen und lateinischen Classiker in Bibliotheken und Kellerräumen vielfach vermoderten und verstaubten (Ziegelb. Hist. rei lit. I, 581 etc.), daß nach und nach das Griechische in Abnahme und schließlich in Vergessenheit gerieth, während in den lateinischen Gelehrtenstil sprachliche Barbarismen in Menge eindrangen. Nur Ein Mann erhob warnend seine Stimme, Johann von Salisbury, der Vertraute Hadrians IV. (1154—1159) und Freund des hl. Thomas Becket von Canterbury. Er focht nicht nur in seinem Metalogicus mit aller Entschiedenheit gegen die ungemäßigte Hitze der Dia-

lektik und trat nicht nur mächtig für die classischen Traditionen der Vorzeit ein, indem er seinen Schülern besonders Donat, Priscian, Virgil und Lucan an's Herz legte, sondern er selbst trat, das Mangelhafte seiner Vorbildung fühlend, aus der Dialektik wieder in die Grammatik zurück, um für erstere unter dem Grammatiker Wilhelm von Conches erst das fehlende Fundament zu legen. Salisbury's Beispiel und Wirken blieb nicht ohne Erfolg; sein Schüler Peter von Blois (gest. um 1200) spiegelt getreu des Lehrers Geist und Methode wieder. Immerhin waren die classischen Studien auch in diesem Zeitalter nur in den Hintergrund gedrängt; gänzlich erstorben waren sie nicht. Die zahlreichen Leitfäden für die unteren Lehrstufen würden vielmehr den Beweis für eine außerordentliche Regsamkeit im Studium der Classiker zu liefern im Stande sein, wenn wir nicht gerade aus ihrem Inhalte uns von dem beispiellos geschmacklosen Treiben der damaligen Grammatiker überzeugen müßten. An Stelle Priscians traten neue Grammatiken, von denen namentlich drei im Schwange waren: das versificirte Doctrinale puerorum von Alexander von Villedieu (1210), der sog. Graecismus von Eberhard von Bethune (1212) und die Disciplina scholarium eines unbekannten Verfassers, aus welch' letzterer wir die erfreuliche Thatsache ersehen, daß die damaligen Schüler aus Seneca, Virgil, Lucan, Horaz, Ovid und Persius auswendig lernen mußten. Dagegen läßt uns ein zweites Buch Eberhards von Bethune, überschrieben Labyrinthus seu de miseriis rectorum scholarum, einen tiefen Blick in den jähen Verfall der literarischen Studien des Mittelalters thun; gleichwohl lesen wir darin den Satz, daß schon die Kinder Donat mit Thränen benetzen und die Distichen Cato's in Fetzen reißen. Obschon der große Vincenz von Beauvais (gest. 1264), dem Geiste seiner Zeit entsprechend, die heidnischen Dichter und Historiker mehr zu den Amusements und „Appendicia", als zu den ernsten Beschäftigungen rechnet, so hat er dennoch bei seiner eigenen Vertrautheit mit den classischen Erzeugnissen des Heidenthums es nicht verabsäumt, schon im Voraus die Einwürfe der Classikerfeinde in der Hauptsache zu widerlegen (Specul. doctr. 2, 35). Einen prägnanten Ausdruck empfangen die Zustände jener Zeit durch die kastenartige Scheidung (1251) der Artisten (Philosophen) von den Grammatikern, auf welche jene von jetzt ab, wenn auch nicht feindseligen, so doch verächtlichen Blickes herabsahen. Im Jahre 1456 kam es sogar zum Ausschluß der Grammatiker von den Privilegien der Universitäten und zur Entziehung des Regententitels. In dem 1304 zu Paris gegründeten Colleg von Navarra waren nach dem Berichte Peters von Ailly Priscian, Cicero, Virgil, Ovid, Horaz, Seneca, Juvenal, Sallust, Terenz, Livius, Homer u. s. w. in Gebrauch; hier hatte der berühmte Kanzler Gerson (1363—1429) studirt, dessen zahlreiche Reden bekanntlich von Citaten aus den Alten durchwoben sind. Die Latinität aber seines Mitschülers und nachmaligen Zöglings, Nicolaus de Clemange, den Peter von Luna (Benedict XIII.) wegen seines glänzenden Stils als Secretär an seinen Hof zog, bewunderten sogar die Italiener. Gegen die offenbaren Uebertreibungen Petrarca's (Rer. senil. 9), als wenn in Deutschland, Frankreich und England die classischen Studien dem gänzlichen Untergange verfallen wären, hat derselbe Nicolaus (Ep. 4. 5, Lugd. Batav. 1613) energischen Protest erhoben.

Die allgemeine Gleichgültigkeit gegen die heidnischen Classiker rief in theilweise berechtigter Reaction die Renaissance, specieller den Humanismus hervor, welcher in Italien durch Petrarca und Boccaccio (1313—1375) bereits durchgeführt und vollendet war, ehe er nach den ersten einleitenden Bemühungen des Cardinals Nicolaus von Cusa (geb. 1401) durch den frommen, biederen Rudolf Agricola (s. d. Art.) aus Italien nach Deutschland gebracht wurde (1480). In Frankreich fand die Renaissance erst oder hauptsächlich Eingang durch Franz I., dem humanistisch gebildete Männer wie Marat, Budé und besonders Ramus anregend und weithin wirkend zur Seite standen. Ein Hauptgrund für das Wiederaufblühen der classischen Studien ist in der Erfindung der Buchdruckerkunst (c. a. 1440) zu suchen, welche in Verbindung mit dem heftigen Rückschlag gegen die frühere Gleichgültigkeit, sowie mit der durch die Entdeckungen jener Zeit gewaltig gesteigerten Wißbegier, in naturgemäßer Folge sofort die kritische Philologie und mit ihr eine große Fülle genauerer Classikertexte, Lexika, Grammatiken &c. hervorbrachte (vgl. Kirchhoff, Beitr. z. Gesch. des deutschen Buchhandels, Leipzig 1851, I, 41 f.). Die Grammatik wurde mit Recht von den Geschmacklosigkeiten einer entarteten Afterscholastik, welche, statt zu decliniren und conjugiren, alberne Untersuchungen über die Zulässigkeit von Ego amat u. dgl. anzustellen Zeit fand, allmälig gereinigt, das Griechische in seine alten Rechte wieder eingesetzt, auf die sprachliche Form und Eleganz des Stils ein besonderer Fleiß verwandt. An den altbewährten Grundsätzen hat die Renaissance nicht zu rütteln gewagt. Man las nahezu dieselben Schriftsteller, wie in der Vorzeit; nur las man sie mit mehr Geist und Methode. Freilich mußten Donat und Priscian nicht nur, sondern auch das Doctrinale und der Graecismus der neuen lateinischen Grammatik van Pauterens (gest. 1520) weichen, Cato's Distichen wurden stellenweise durch Aesop und Phädrus ersetzt, von den üblichen Dichtern wurden Statius und Lucan ausgeschieden, die Historiker aber durch Cornelius Nepos, Cäsar und Tacitus vermehrt, während die früher gebrauchten christlichen Schriftsteller (Fulgentius, Sidonius, Prosper, Theodul, Sulpicius Severus &c.) von jetzt ab mehr und mehr aus den Schulen schwanden. Die Lehrbücher der Beredsamkeit von Quintilian, Cicero, Aristoteles ließ man bestehen. Es hat mithin die Renaissance,

statt die alten christlichen Studienprogramme umzustürzen, vielmehr lediglich das Alte in vielen Punkten wiederhergestellt. Es ist daher auch die Behauptung mancher Classikerfeinde, daß der Protestantismus das ächte Kind des Humanismus sei, sowohl in sich unhaltbar, als den Thatsachen der Geschichte widersprechend. Die Wurzeln des Protestantismus liegen ganz anderswo, wie besonders die sorgfältigen Forschungen Janssens (Gesch. d. deutsch. Volkes, Freiburg 1876 f.) immer klarer herausstellen. Ueber den principiellen Unterschied zwischen dem älteren (christlichen) und jüngeren (heidnischen) Humanismus s. Janssen a. a. O. II, 1 f. und Hergenröther, K.-G., Freib. 1877, II, 167. 172. Umgekehrt muß behauptet werden, daß die Reformation in Deutschland, während der ersten Jahrzehnte wenigstens, den Humanismus und das ganze wissenschaftliche Leben überhaupt ertödtet hat. Es war eine Verwilderung und Unwissenheit eingerissen, über welche selbst Luther sich entsetzte (s. dessen Selbstgeständnisse Janssen a. a. O. II, 293 bis 300. Vgl. Hist.-pol. Bl. 1847, XIX, 257. 385; Döllinger, Reformat., Regensb. 1846, I, 438). Das Klagewort des Erasmus: Ubicunque regnat Lutheranismus, ibi literarum est interitus, ist zu bekannt; ja seine Abneigung gegen das Lutherthum, dem er bei seinem Entstehen so große Sympathien entgegengebracht, muß zum nicht geringsten Theile auf Rechnung der wissenschaftlichen Apathie bei den lutherischen Prädicanten gesetzt werden. Erasmus selber erklärt: Istos Evangelicos quum aliis multis, tum illo nomine praecipue odi, quod per eos ubique languent, frigent, jacent, intereunt bonae literae, sine quibus quid est hominum vita? Amant viaticum et uxorem, cetera pili non faciunt (Ep. 19, 56, bei Ziegelb. I, 514). (Vgl. über die Gymnasien vor der Reformation Pachtler in den Laacher Stimmen XVI, 359 ff.; über die gelehrten Mittelschulen Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 47 ff.)

Es war nun eine der Hauptaufgaben des Concils von Trient (1545—1563), den in Deutschland durch die Reformation in Niedergang gerathenen Gelehrtenunterricht wieder zu seinem alten Glanze zu erheben. Schon hatte der calvinische Professor J. Piscator am Gymnasium zu Herborn den Versuch gemacht, nicht nur Cicero, Sallust, Horaz, Virgil &c. aus den Schulen für immer zu verbannen, sondern auch den Sternen, Planeten und Wochentagen christliche Namen zu geben (Räß, Convert., Freib. 1867, IV, 59; Natal. Alex. H. E. XVII, 288, Bing. 1789). Das Concil dagegen schlug bei seiner Schulreform in natürlicher Anknüpfung an den Faden der Ueberlieferung die ihm durch die alte Schulpraxis vorgezeichnete Richtung ein. Die hier einschlägigen Decrete stehen Sess. V, c. 1 u. Sess. XXIII, c. 18, womit noch die von Pius IV. in seiner Bulle Dominici gregis 1564 promulgirte Regula VII. Indicis zu vergleichen ist; nach letzterer sind obscöne Bücher überhaupt zwar strenge verpönt, aber von den obscönen heidnischen Autoren heißt es ausdrücklich: propter sermonis elegantiam et proprietatem permittuntur, nulla tamen ratione pueris praelegendi sunt. Wie kraft dieser Bestimmung die nicht obscönen Classiker der Jugend a fortiori gestattet, ja nach Maßgabe von Sess. V u. XXIII für den Unterricht vorgeschrieben sind, und wie die Erlaubniß zur Lectüre der obscönen Classiker am Naturgesetz und Gewissen des Einzelnen eine sichere Schranke findet, darüber siehe Kleutgen, Die alten und die neuen Schulen, Münster 1869, 96 ff. Am getreuesten hat die Absichten des Trienter Concils rücksichtlich der gelehrten Erziehung wiedergegeben und verwirklicht die Ratio studiorum der Jesuiten, denen die Päpste und der hl. Karl Borromäus in Italien, der Cardinal von Lothringen in Frankreich, der Cardinal Otto von Augsburg in Deutschland, Cardinal Hosius in Polen Schulen und Universitäten anvertrauten. Freund und Feind stimmen in ihrem Urtheil über die großartigen Leistungen des Jesuitenordens auf dem Gebiete der Erziehung überein; man erinnere sich nur der Lobsprüche eines Voltaire, Friedrichs II. von Preußen u. s. w. Aber wie erzielten die Jesuiten denn ihre großen Erfolge? Bloß indem sie den von unseren christlichen Vorfahren überkommenen Geist zu erhalten suchten. Juvencius, ein Jesuit (s. u.), zeichnet diesen Geist kurz also: Auctorum interpretatio sit ejusmodi, ut scriptores quamvis ethnici et profani omnes fiant quodammodo Christi praecones. Darin lag gerade der Unterschied der Jesuitenschulen von denen des sogen. Humanismus, daß die Antike ganz unter christlichen Gesichtspunkt gestellt, und nach einem Bilde des hl. Augustin die classische Höhlung mit christlichem Golde erfüllt wurde. Wie sehr diese Erziehungsmethode jedoch nicht etwa eine Neuerung, sondern lediglich eine Weiterführung, resp. eine Wiederanknüpfung an die uralte katholische Schultradition war, beweist wohl am besten das Urtheil des Benedictiners Wion (1598), der nach Durchblätterung der ältesten Chronisten seines Ordens überrascht ausrief: Illum docendi morem (veterum) quasi per manus traditum constantissime nunc observant rev. Soc. Jesu Patres (Lignum vitae, Ven. 1593, 5, 74). Gleiches Lob hat der Ratio Studiorum in neuerer Zeit (1853) der hervorragende Pädagog Zell in Freiburg gespendet, wenn er bemerkt: Sie ist nichts Anderes als das vom Alterthum her traditionell fortgepflanzte, in der Natur der Sache liegende System des gelehrten Schulunterrichts, mit Präcision, Geschmack und höchst praktisch abgefaßt (Hist.-pol. Bl. XXXI, 541). Die Wiederbelebung der classischen Studien nach christlichem Geist brachte denn auch eine Aera wissenschaftlichen Glanzes herauf, von welcher selbst Ranke (Gesch. der Päpste III, 43) gesteht: Diese religiöse Bewegung steht vielleicht beispiellos in der Geschichte da. Gewiß hat P. Daniel in seinem vorzüglichen Werke Des études classiques dans la société chrétienne (Paris

1853) nur der Wahrheit Zeugniß gegeben, wenn er so große Erfolge gerade dem mit christlicher Erziehung gepaarten classischen Bildungsgang zuschreiben zu müssen glaubt. Unsere moderne Schulbildung freilich, welche sich vom Studienprogramm der Jesuiten in eben dem Maße entfernt hat, als sie unchristlicher geworden, dürfte vom Ideale der Kirche, welche eine Vermählung der classischen Bildung mit streng gläubiger Erziehung anstrebt und gegebenen Falles auch durchführt, vielerorts noch weit entfernt sein. Es unterliegt aber nach Ausweis der Geschichte kaum einem Zweifel, daß auch heutigen Tages wieder eine unter christlichen Auspicien vor sich gehende Wiedergeburt der classischen Studien eine Blütezeit in Literatur und Wissenschaft hervorbringen würde, die den glänzendsten Literaturperioden der Vergangenheit zur Seite stehen könnte; so lange der Kirche jedoch ein größerer Einfluß auf unser Gymnasialwesen nicht eingeräumt wird, muß diese Erwartung vorerst nur ein frommer Wunsch bleiben. (Literatur: P. Daniel, S. J., Des études classiques dans la société moderne, Paris 1853, deutsch von Gaißer, Freib. 1855; Mabillon, Des études monastiques, 3 vols.; Ziegelbauer, Hist. rei literariae O. S. Bened. I, Aug. Vind. 1754; Kraus, Realencykl. der christl. Alterth. I, 292 f.)

II. Vom philosophisch-pädagogischen Standpunkt kann der Gebrauch der heidnischen Classiker in unseren christlichen Schulen keinen ernsten Bedenken unterliegen, wofern man nur vom Wesen des Heidenthums und von seinem Verhältniß zum Christenthum sich eine richtige Vorstellung gebildet hat. Ist das Heidenthum auch seinem innersten Kerne gemäß als Abkehr von Gott zu bezeichnen, so gestaltet sich deßwegen noch lange nicht jede Seite an ihm zu gottlosem „Teufelswerk". Wir haben uns im Gegentheil stets die große Wahrheit zu vergegenwärtigen, welche insbesondere Clemens von Alexandrien mit so beredtem Munde vorträgt, daß nämlich das gebildete Heidenthum so gut wie das Judenthum, jedes in seiner Art, nichts war als eine Vorschule und Vorbereitung für das Christenthum, ein paedagogus ad Christum; ein Satz, dessen Bedeutung noch erhöht wird durch die stetig zunehmende Wahrscheinlichkeit, daß durch das griechisch-römische Heidenthum und insbesondere durch die pythagoräisch-aristotelische Philosophie sich wie ein rother Faden eine göttliche Uroffenbarung hindurchzieht, welche in letzter Instanz die Völker auf den göttlichen Logos, den Welterlöser hinzuweisen und hinzuführen bestimmt war (vgl. Thimus, Harmonikale Symbolik des Alterth., Köln 1868). Unbedenklich führt darum Clemens von Alexandrien alle Wahrheit, Schönheit und Tiefe in der griechischen Philosophie auf Gott als ihren Urheber zurück (Strom. 1, 4). Die Tragweite der aristotelischen Speculation für die christliche Scholastik, sowie des römisch-heidnischen Pandectenrechts für das canonische Recht könnte ohne providentielle Beziehung und Fügung von oben ohnehin nur schwer gewürdigt und verstanden werden. Der hl. Augustinus vergleicht die zutreffenden Ideen, sittlichen Wahrheiten und natürlichen Vorzüge, die wir am classischen Heidenthum bewundern, mit dem Gold und Silber, welches in den Metallbergwerken der göttlichen Vorsehung verborgen liege (Doctr. Christ. 2, 40). Der gleichen Ueberzeugung vom erziehlichen Berufe des Heidenthums entsprang ohne Zweifel jenes überschwängliche Lob, welches Augustinus (Civ. Dei 8, 1 bis 10) der platonischen Lehre in einer Weise spendete, daß er am Abende seines Lebens das Uebertriebene desselben zurücknehmen zu müssen glaubte (Retract. 1, 1). In der That läßt sich mehr als ein Gesichtspunkt aufdecken, unter welchem die heidnische Bildung den Charakter einer „Erzieherin zu Christus" annimmt. Wie die Lichtpartien eines Gemäldes erst durch die Schatten wirksam sich abheben, so erstrahlt das Christenthum erst durch die Betrachtung seines Gegensatzes im Heidenthum, durch die tiefe Ohnmacht des unerlösten Menschen, durch seine Sehnsucht nach einem Erlöser, durch seine Todesfurcht in vollster übernatürlicher Schönheit. Die alten Apologeten bedachten sich daher nicht lange, sondern holten ihre Waffen zur Vertheidigung des eben aufkeimenden Christenthums vielfach aus der Rüstkammer der heidnischen Literatur, indem sie auf die zahlreichen Berührungspunkte hinwiesen, welche die Lehre Jesu mit den Lehren der Weisesten unter den Heiden aufweist, indem sie unter dem Hinweis auf das Dogma von der Erbsünde aufmerksam machten auf den inneren Zwist und Zwiespalt in Herz und Gliedern, wie er besonders grell im dumpfen Weltschmerz der heidnischen Dichter sich wiederspiegelt. Selbst die Verirrungen der Vielgötterei und Sinnenlust verwandelten sich unter ihren Händen zu werthvollen Waffen, die sie mit bitterem Spotte gegen den unterliegenden Paganismus schwangen. Aber, könnte man einwerfen, die Apologeten und ersten Väter mußten als Zeitgenossen einer weitaus heidnischen Mitwelt mit den Zeitfactoren rechnen, und dieses Verhältniß hat sich heutzutage umgekehrt (Gaume). Allein mit dem historischen Paganismus erlosch keineswegs seine erziehliche Mission, welche die Vorsehung ihm von Anbeginn zugewiesen. Auch jetzt noch wohnt dem classischen Heidenthum, wenn auch nicht mehr in demselben Sinne wie vor Christus, ein großer erziehlicher Einfluß auf den einzelnen Menschen inne, dessen Werth und Bedeutung eben in der Einfügung der Classiker in den christlichen Schulplan die beste Würdigung gefunden hat. Zunächst verhilft die Beschäftigung mit der classischen Literatur am ersten und leichtesten zur harmonischen Ausbildung aller Seelenkräfte, also zur Erziehung des natürlichen Menschen. „Der Vorzug der Heiden," bemerkt treffend Stiefelhagen, „besteht in der ungemeinen Natürlichkeit und Unbefangenheit der Auffassung und Darstellung, wie sie einzig den Alten eigen ist. Alle

Darstellung beruht bei ihnen auf so unmittelbarer, klarer, handgreiflicher Anschauung, daß sie schwerlich je wieder erreicht, niemals übertroffen werden können. Sie stellen in dieser Beziehung das Jugendalter aller Literatur überhaupt dar und tragen auch die Naivetät der Jugend so ganz in sich ausgeprägt. Eben darauf beruht auch vorzüglich, warum sie vor Allen sich so sehr für die Lectüre der Jugend eignen, warum sie in dieser Hinsicht wahrhaft unersetzlich sind" (vgl. Stephinsky, Die heidnischen Classiker als Bildungsmittel für die christl. Jugend, Trier. Programm 1866, 13). Aber der Nutzen der classischen Studien geht nicht in der geistigen Ausbildung und Zucht allein auf, wie sie die Uebertragung und Bearbeitung eines structurfesten, beweglichen, im harmonischen Ebenmaß gleichmäßig fortschreitenden und in innerer, streng logischer Gesetzlichkeit zusammengefügten Sprachidioms unzweifelhaft der jugendlichen Seele verleiht; ein noch höherer Beruf ist den Classikern beschieden, den man nach dem treffenden Ausdruck Stephinsky's (a. a. O. 8) in „die Entfaltung der natürlichen Gottebenbildlichkeit als Unterlage für die übernatürliche Gottähnlichkeit in Christo zur Erringung des höchsten Lebenszieles" verlegen kann. In den heidnischen Dichtern und Prosaikern weht nämlich im großen Ganzen ein kräftiger, sittigender Geist; es findet sich darin durchweg eine unerschöpfliche Fundgrube wahrhaft sittlicher Ideen und natürlicher Wahrheiten, die das Christenthum nicht geläugnet, sondern nur bestätigt, vertieft und in höherem Lichte verklärt hat. Nicht ohne tiefen Grund hat der hl. Basilius den bezeichnenden Ausspruch gethan: „Soll der Glanz des Guten unzerstörbar in unserer Seele haften, so müssen wir erst durch heidnische Bildung dieselbe vorbereiten, ehe wir auf die heiligen, geheimnißvollen (Glaubens-) Lehren lauschen. Haben wir uns erst gewöhnt, die Sonne im Spiegel des Wassers zu betrachten, dann können wir zum Lichte selber das Auge erheben" (De leg. libr. gent. c. 2). Die Behauptung mancher Anticlassiker, den Heiden sei Alles derart heidnisch, daß die Jugend aus ihren Schriften nothwendig heidnischen Geist einathmen müsse, streift mithin ebenso nahe an die bekannte bajanische Lehre, als sie sich entschieden durch Thatsachen widerlegen läßt. Ward das Herz des unbekehrten Augustinus (Confess. 3, 4) nicht gerade durch die Lectüre von Cicero's Hortensius himmelwärts gerichtet? Und welch' sittigende Wirkung üben nicht erfahrungsmäßig die Officien Cicero's, die Briefe Seneca's, die Aussprüche Platons, die Memorabilien Xenophons &c. auf das jugendliche Gemüth! Wenn übrigens von mancher Seite auf die „Gefährlichkeit" des Cornelius Nepos, Cäsar, Livius hingewiesen wird, für die kaum ein stichhaltiger Grund aufzutreiben ist, so muß vielmehr an die wirklich vorhandene Gefahr erinnert werden, welche unserer Jugend aus der nationalen sogenannten classischen Literatur erwächst. Sind unsere „christlichen" Dichter, z. B. Wieland, Göthe, Heine, stellenweise nicht unchristlicher als selbst die obscönsten Heiden? Es dürfte doch kaum einen Jüngling geben, der sich erst durch die mühsame Arbeit der Uebersetzung aus heidnischen Auctoren das Gift holen möchte, welches er in „christlichen" Schriftstellern so billig haben kann. Dazu kommt, daß der christliche Lehrer kraft kirchlicher Vorschrift (z. B. Regul. VII. Indicis) die strenge Verpflichtung hat, nicht nur keine obscönen Classiker in den Händen der Schüler zu dulden, sondern auch auf die in den Classikern auftretenden heidnischen Anschauungen aufmerksam zu machen, sie zu widerlegen und sie vom christlichen Standpunkt auf ihren wahren Werth zurück zu führen.

Für die Beantwortung der vorliegenden Frage ist jedoch noch ein weiteres Moment von einschneidender Bedeutung, nämlich daß die Kirche die heidnischen Classiker nicht so sehr empfiehlt, weil es Heiden, als weil es Classiker sind. Hier wäre allerdings der Begriff des Classischen vorerst genau festzustellen. Allein derselbe läßt sich in allgemeinen Ausdrücken schwer angeben, da Wesen und Färbung des Classicismus je nach den einzelnen Gegenständen bemessen wird, auf welche er sich bezieht. Classicus hieß bei den Römern jeder zur ersten Vermögens- und Steuerklasse Herangezogene, in Folge dessen aber jeder in seiner Art Vornehmste und Ausgezeichnete. Gleichwie für das canonische Recht die Decretalen, für das Civilrecht die Pandecten, für die Dogmatik die Summa des hl. Thomas von Aquin trotz ihrer sprachlichen Barbarismen, als in ihrer Art classische Erzeugnisse anzusehen sind, weil sie eben in Berücksichtigung des speciell erstrebten Zweckes dem Lernenden das anerkannt Beste auf eine möglichst vollendete Weise darbieten, so hat man auch im Gebiete der Literatur diejenigen Auctoren mit dem Beiwort Classiker ausgezeichnet, die am entschiedensten die grammatisch-stilistische Vollendung und Reinheit der Sprache, gepaart mit harmonischem Ebenmaß der Satzglieder bei inniger Anschmiegung der biegsamen Sprachform an den hineingegossenen Gedanken, repräsentiren. Für die lateinische Literatur gilt allgemein das augusteische oder goldene Zeitalter als dasjenige, in welchem das Lateinische nach Inhalt und Form auf dem Höhepunkte seiner Ausbildung stand, gerade das Zeitalter also, welchem die auf unseren Gymnasien üblichen Classiker entstammen. Christliche Classiker der lateinischen Sprache, im strengen Sinne wenigstens, gibt es überhaupt nicht. Denn der älteste christliche Schriftsteller, Tertullian, schreibt einen afrikanischen Stil, der in seiner Art hervorstechender als die bekannte Patavinitas ist, welche schon Asinius Pollio dem Livius vorwirft (Seneca, Suas. 6). Prudentius schreibt nicht nur schwülstiger, sondern auch schwerer verständlich, als Horaz. Ueberhaupt lebten die meisten christlichen Classiker (Ausonius, Juvencus, Prudentius, Ennodius, Sidonius &c.) zu einer Zeit, in welcher nach der Versicherung des hl. Augustinus die schönsten Reden Cicero's für barbarisch galten. Wenn überhaupt schon

Seneca, Plinius, Macrobius nicht mehr ganz in die Periode der Classicität fallen, so ist dieß natürlich noch viel weniger von den nachfolgenden christlichen Schriftstellern anzunehmen. Etwas günstiger steht es um die Classicität im Griechischen. Es gibt in Wahrheit auch griechische Classiker, welche Christen waren, nämlich Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus; diese haben denn auch z. B. in der Ratio studiorum der Jesuiten factisch eine Stelle gefunden (vgl. De ratione discendi et docendi ex decr. Congreg. general. XIV auct. Jos. Juvencio, S. J., art. 7, p. 245, ed. Paris. 1711). Im Allgemeinen dürften aber auch sie für den ersten Schulunterricht wieder aus dem Grunde weniger geeignet sein, weil sie meist einen bei Knaben ungewöhnlichen, positiven Wissensfond, sei es auf philosophischem oder theologischem Gebiete, voraussetzen. Deßwegen werden Schriftsteller wie Xenophon, Homer, Thucydides mit ihrem leicht verständlichen Inhalt aus unseren Schulen sich niemals verdrängen, geschweige je durch etwas gleich Geeignetes ersetzen lassen. Gleichwohl steht einer weisen Mitbenutzung von christlichen Schriftstellern, namentlich auf den höheren Klassen, durchaus kein Hinderniß im Wege; im Gegentheil muß derselben vom theoretischen wie praktischen Standpunkt das Wort geredet werden und ist auch jederzeit geredet worden (vgl. Hist.-pol. Bl. XXXI, 543). Wenngleich nämlich, nach einer Bemerkung von Beda Weber (Cartons aus dem deutschen Kirchenleben 722), die patristische Literatur, wenigstens zum Theil, ohne tiefe Kenntniß der classisch-heidnischen Weltanschauung gar nicht einmal verständlich, der christliche Classicismus also sogar in dem Falle, daß er die einzig berechtigte Geistesnahrung für die christliche Schuljugend abgeben sollte, doch erst auf dem Umwege des heidnischen Classicismus erreichbar ist, so erscheint doch eben darum eine frühzeitige Gewöhnung an die Väterlectüre, die natürlich am besten durch die sogenannten christlichen Classiker eingeleitet wird, um so wünschenswerther, weil die ganze classische Bildung nicht so sehr um ihrer selbst willen, als vielmehr in Beziehung auf Religion und Christenthum erstrebt wird. Schon Johann von Salisbury empfahl für den Unterricht die Mitbenutzung Cassiodors, Isidors und Beda's. Von christlichen Dichtern waren in der Vorzeit Prudentius, weniger Juvencus und Sedulius in Gebrauch. Im 13. Jahrhundert waren die Schriften des hl. Prosper eingeführt, im 14. Jahrhundert im Colleg von Navarra (1304) die des hl. Fulgentius, des Sidonius und Cassiodor. Selbst zu Beginn der Renaissance waren in den Schulen noch Theodul, Prosper, Sulpicius Severus, Gregor von Nazianz, Basilius, Chrysostomus, ja das griechische Lucasevangelium zu treffen; freilich hat die fortschreitende Renaissance mit ihrem übertriebenen Purismus und kirchenfeindlichen Antagonismus diese Ueberreste christlicher Schultradition aus den Schulen verbannt. Nach dem Wiederaufleben der classischen Studien in christlichem Geiste hat es jedoch nicht an Vorschlägen zur Wiederaufnahme der uralten Gewohnheit gemangelt. So hat Possevinus (gest. 1611) auf die großen Vortheile aufmerksam gemacht, die etwa einer vergleichenden und ergänzenden Lectüre der gleichnamigen Officia Cicero's und des hl. Ambrosius, Herodots und der griechischen (LXX) Bücher der Könige entspringen könnten. Gleich zutreffende Ergänzungen und Parallelen ließen sich bei Cicero und Lactantius, dem „christlichen Cicero", bei Demosthenes und Chrysostomus u. dgl. anstellen. Offenbar würden hier Chrestomathien mit ausgewählten Lesestücken aus christlichen Schriftstellern die trefflichsten Dienste leisten (Hist.-pol. Blätter XXXI, 543). Alle Gefahren endlich, welche der Jugend möglicherweise aus der Lectüre der heidnischen Classiker erwachsen, werden endgültig beseitigt und ausgeglichen in der parallel zur Seite gehenden christlichen Erziehung, welche die Seele der ganzen Bildung ist und ohne welche auch die Beschäftigung mit christlichen Classikern vor Verirrung nicht bewahrt. Im Erklärer der Schriftsteller, im christlichen Lehrer liegt das Gegengift gegen den Paganismus, der allenfalls im heidnischen Classicismus versteckt liegen sollte. Sehr weise hat deßwegen der hl. Ignatius verordnet, daß der Lehrer der Humanitätswissenschaften seinen Schülern in eigener Person auch den Katechismus erkläre. Es hat sich übrigens bei einreißender Verderbtheit und Verwilderung unter der studirenden Jugend noch regelmäßig herausgestellt, daß nicht die Classiker, sondern ihre unchristlichen Erklärer Unglauben und Unsittlichkeit der gebildeten Jugend verschulden, wie denn die Synode von Bordeaux 1583 treffend bemerkt hat: „tales ut plurimum evadere solent discipuli, quales fuerunt ipsorum magistri" (Hard. X, 1369). Allerdings, wenn der Lehrer nach dem Beispiele Julians (Opp. II, ep. 42, p. 192, ed. Petav.) von seinen Schülern nicht nur verlangt, von den Göttern zu lesen, sondern auch an die Götter zu glauben, wenn die laxe Heidenmoral als erlaubt oder nachahmenswerth hingestellt wird, so ist natürlich das Heidenthum die unausweichliche Folge. Aus eben diesem Grunde mag Tertullian (Idol. 10) christliche Eltern, die ihre Kinder zu heidnischen Rhetoren in die Schule schickten, höchstens wegen der Noth entschuldigt haben; er vermißte eben den christlichen Lehrer und Erzieher. Ein zweites Gegengewicht gegen das Gefährliche der Classiker bilden die purgirten Classikerausgaben, wie sie von je in den Jesuitenschulen im Schwange waren (Const. Soc. Jesu P. 4, c. 16). Ueber die Zweckmäßigkeit dieser Maßregel ist schon viel gestritten, sie selbst aber nicht bloß durch Gregor XIII. in der Bulle Exponi nobis ausdrücklich gebilligt worden, sondern sie hat auch das ganze christliche Alterthum im Princip für sich. Schon Hieronymus räth (Ep. crit. 3, al. 146 ad Damas.), die heidnische Poesie wie die Sklavinnen im Deuteronomium zu behandeln,

denen erst Nägel und Haare (das Gefährliche und Ueberflüssige) abgeschnitten werden mußten, ehe sie einen Israeliten heiraten durften, eine Wahrheit, welche Rabanus Maurus (Institut. Cler. 3, 18) wiederholt hat. Auch der hl. Augustinus warnt vor den Figmenta superstitiosa gentilium gravesque sarcinae supervacanei laboris (Doctr. christ. 2, 40). Der hl. Karl Borromäus schrieb seinem kleinen Seminar ausdrücklich den purgirten Horaz vor (Acta eccl. Mediol. II, 949; vgl. Gretser, De jure et more prohib. libros malos 1, 27). Im selben Sinne endlich verordnete neuerdings Pius IX. in seiner Encyclika vom 21. März 1853 an die französischen Bischöfe, daß die studirende Jugend sowohl nach den gediegensten, aber von allem Anstößigen gesäuberten heidnischen Classikern, als nach christlichen Musterschriftstellern zu bilden sei, eine Anordnung, welche die Synoden von Bordeaux (1859. 1868) wiederholt eingeschärft haben (Hergenröther, K.-G., Freiburg 1877, II, 989). — Literatur: Bäumlein, Bedeutung der classischen Studien für ideale Bildung, Heilbronn 1849; Daniel, Des études classiques etc.; Stephinsky, Die heidnischen Classiker als Bildungsmittel, Trier 1866; Bonner Literaturbl. 1867, S. 167; vgl. auch d. Artt. Gaume und Bibliotheken. [Pohle.]

Claude, Insel, s. Cauda.

Claude, Jean, geb. 1619 zu La Sauvetat im südlichen Frankreich, wird als der bedeutendste protestantische Controversist in Frankreich angesehen. Er studirte Theologie in Montauban, versah erst mehrere kleine Pfarrstellen der reformirt-französischen Gemeinde, ward 1654 als Prediger nach Nismes berufen und hielt dort nebenbei Vorlesungen über Predigtkunst und Exegese. Der calvinischen Provinzialsynode (1661) präsidirte er mit so viel Ansehen, daß er das vom Prinzen Conti vorgelegte Project zur Vereinigung der Protestanten mit den Katholiken vereitelte. Die Folge hiervon war, daß Ludwig XIV. die Beschlüsse der Synode cassirte und Claude im ganzen Languedoc das Predigen untersagte. Nach vergeblichem Bemühen, dieses Verbot rückgängig zu machen, nahm er die Pfarre Montauban an, erhielt aber nach vierjähriger Wirksamkeit vom Hof abermals Schweigen auferlegt. Nun ging er nach Paris und gerieth wegen der Transsubstantiation in Fehde mit Nicole, gegen dessen 1664 erschienenes Werk: Perpétuité de la foi de l'église touchant l'Eucharistie er seine Réponse aux deux traités intitulés: Perpétuité etc. 1665 erließ. Wegen seines Muthes wählte ihn 1666 das Consistorium von Charenton zum Pfarrer; dieß blieb er bis 1685. Als der Jesuit Nouet und der Jansenist Arnauld von Neuem die Vertheidigung der Lehre von der Eucharistie unternahmen, antwortete er Beiden mit zwei Schriften: Traité de l'Eucharistie contenant une réponse au livre du P. Nouet, 1668, und Réponse au livre de Mr. Arnauld, 1670. Gegen Nicole's Werk Préjugés légitimes contre le Calvinisme 1671 verfaßte er eine Défense de la Réformation 1673, welche für sein Hauptwerk gehalten wird. Nicole erließ eine Replik unter dem Titel: Prétendus réformés convaincus de schisme, 1684. Auf Betreiben von Mademoiselle de Duras, welche vor ihrem Uebertritt zum Katholicismus den Adler von Meaux und den Pfarrer von Charenton wollte in ihrer Gegenwart disputiren hören, hatte Claude 1678 eine Conferenz mit Bossuet. Nach Beendigung derselben schrieben beide Theile sich den Sieg zu; doch ist Bossuet's Erklärung interessant, worin er sich anheischig macht, in einer zweiten Disputation mittels derselben Argumente, die er in der ersten vorgebracht, wieder dieselben Zugeständnisse von Claude zu erzwingen, auf welchen Vorschlag jedoch dieser wohlweislich nicht einging. Im J. 1685 erschien die Revocation des Edicts von Nantes; die Reformirten hatten das Land in 14 Tagen, Claude hingegen binnen 24 Stunden zu verlassen. Er ging zu seinem Sohne Isaac, der im Haag Pfarrer war; der Prinz Wilhelm von Oranien wies ihm eine ansehnliche Pension an. Hier schrieb er seine Plaintes des Protestants cruellement opprimés dans le royaume de France, Cologne 1686, deren Einseitigkeit selbst der katholikenfeindliche Bayle tadeln zu müssen glaubt. Er starb den 13. Januar 1687. Faydit behauptet (Remarques sur Virgile), Claude habe auf dem Sterbebett katholisch werden wollen, aber die Schande gefürchtet; doch sein Sohn Isaac, der die Oeuvres posthumes seines Vaters besorgte (1688), sowie Bayle (Diction. s. v. Claude) zeigen die Unrichtigkeit dieser Angaben. Mehr ein dialektischer, mit Sophismen spielender Klopffechter, als aufrichtiger Freund der Wahrheit, hat Claude bei allen Vorzügen des Charakters das Urtheil verdient, welches Bossuet über ihn fällte: „Herr Claude ist ein sehr scharfsinniger Kopf, wo es gilt, die Entscheidungen seiner Kirche wirkungslos zu machen, sobald diese ihm lästig fallen.“ Sein Leben hat de Ladevèze beschrieben (Abrégé de la vie de Mr. Claude, Amst. 1687). [Pohle.]

Claudia, im N. T. eine christliche Frau, welche 2 Tim. 4, 21 einen Gruß an Timotheus bestellen läßt. Glaubhafter Weise war sie eine Britin, die Tochter des mit Rom verbündeten Königs Cogidubnus, und trug ihren Namen nach ihrem kaiserlichen Lehensherrn Tiberius Claudius Nero. Vermuthlich war sie die Gattin des Pudens, der an derselben Stelle genannt wird. (Fr. Moncaeus, De Claudia Rufina, regia virgine, A. Pudentis Senatoris Romani conjuge syntagma, Tornaci 1614.) [Kaulen.]

Claudianus (Claudius), Ecdicius Mamertus (zu unterscheiden von dem heidnischen Claudianus, welcher den Raptus Proserpinae, die Gigantomachia u. A. schrieb), gelehrter christlicher Schriftsteller des fünften Jahrhunderts, war erst Mönch, dann Priester und treuer Gehilfe seines bischöflichen Bruders Mamertus in Vienne und starb zwischen 470—474. Er war

classisch gebildet, beredt, klug, fromm und wohlthätig, Dichter, Philosoph und Theolog, und erwarb sich große Verdienste um den seinem Bruder untergebenen Clerus durch Unterweisung desselben in der heiligen Schrift, im kirchlichen Gesang und in der Liturgie, für deren Aufnahme er auch als Hymnendichter wirkte. Namentlich rührt der schöne Hymnus: Pange lingua gloriosi lauream certaminis im Brevier am Passionstag nach äußeren und inneren Criterien von ihm und nicht von Venantius Fortunatus her (Jac. Sirmondi opp., edit. Venet. 1728, I, 530 in nota.). Unter den Gedichten des heidnischen Dichters Claudius Claudianus finden sich ebenfalls einige auf Christus und das Osterfest, welche nur durch eine Namensverwechslung dem römischen Dichter zugeschrieben wurden und wohl Claudianus Mamertus angehören mögen. Auch wird diesem mit größerem Rechte ein Gedicht vindicirt, das hie und da dem hl. Paulinus von Nola zugeeignet erscheint und den Titel führt: Carmen contra varios errores seu vanos poëtas (G. Fabricii poëtarum christianorum corpus, Basil. 1564, p. 775; Bibl. PP. Lugd. VI, 1074). Die wichtigste Schrift Claudians, Libri tres de statu animae, ist gegen Faustus von Rhegium (Riez in der Provence), welcher die Unkörperlichkeit der Engel und der Menschenseele läugnete und nur die Körperlosigkeit Gottes zugab, gerichtet und Sidonius Apollinaris (s. d. Art.), damals noch Laie, gewidmet. Die mit vieler philosophischer Gewandtheit abgefaßte, an Cartesius erinnernde (Du Pin, Nouv. bibl. eccles. IV, 224 sq.) und noch heutzutage lesenswerthe Schrift wurde zuerst von Petrus Mosellanus (Basil. 1520), dann mit Anmerkungen von Caspar Barth (Cygneae — Zwickau — 1655) herausgegeben und findet sich auch in der Biblioth. PP. Lugd. VI, 1050 mit einer andern kleinen Schrift Claudians vom nämlichen Inhalte. Außer diesen poetischen und philosophischen Erzeugnissen Claudians haben sich noch ein paar Briefe desselben erhalten; einer an Sidonius Apollinaris findet sich in der Briefsammlung des letztern (Sirmond l. c. 528), der andere an den Rhetor Sapaudus von Vienne ist bei Baluze (Miscell. VI, 535). Sämmtliche Schriften sind gesammelt bei Migne, PP. lat. LIII. Ueber Claudians Leben gibt Nachricht sein Freund und Lobredner Sidonius Apollinaris (Sirmond l. c. I, 529 sq. 537 sq. 555) und Gennadius von Marseille (De script. eccl. c. 83). (Vgl. Ceillier X, 346 ss.; Cave I ad a. 462.) — Ein anderer christlicher Claudianus gilt als Verfasser einiger Epigramme in der griechischen Anthologie, von welchen zwei an den Erlöser gerichtet sind. Vielleicht ist er der Dichter, welchen Evagrius (Hist. Eccl. 1, 19) als unter Theodosius II. lebend anführt. (Vgl. Jacobs, Anth. Graeca XIII, 872.) [Häusle.]

Claudius, der hl., ein ausgezeichneter Bischof von Besançon im siebenten Jahrhundert, dessen Leben Chifflet (Boll. Junii I, 671 sq.), F. Coquelin (Rom 1652) u. A. beschrieben haben, von dem aber nur wenig Sicheres bekannt ist. Er stammte aus einer angesehenen Familie Hochburgunds und lebte etwa seit 650 als Mönch im Kloster St. Oyan, da, wo im heutigen Juradepartement die als Bischofssitz und Mittelpunkt einer großartigen Fabrikation von Drechslerwaaren bekannte Stadt St. Claude an der Bienne liegt. Er wurde Abt und waltete so, daß man seine Mönche mit denen der Thebais verglich. Nachdem er auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben worden, regierte er weise und fest und verfuhr nach dem Beispiel der Heiligen aller Zeiten vor und nach ihm; er reformirte im Geiste der Kirche. Was von vielen kirchlichen Würdeträgern erzählt wird, nämlich daß sie ihre Würde gezwungen annahmen, wird auch von Claudius berichtet; daß es ihm aber mit der Weigerung Ernst gewesen, bewies er, indem er sich nach einigen Jahren in seine Klostereinsamkeit zurückzog. Er war der 25. (Chifflet) oder 29. (Dunod) Bischof von Besançon und starb 696, wie 1779 eine Preisschrift der Akademie von Besançon gegen Chifflet, der das Jahr 703 als Todesjahr angenommen, nachwies. Im 13. Jahrhundert wurde der unversehrte Leichnam des Heiligen aufgefunden, die Wallfahrten begannen, und ihnen verdankt die Stadt St. Claude ihr Dasein. Benedict XIV. verwandelte die Abteikirche in eine Cathedrale, indem er am 22. Januar 1742 hier ein Bisthum errichtete; doch die Revolution brachte Schrecken und Zerstörung, und 1794 verbrannten die Sansculotten sogar den Leichnam des Heiligen. (Vgl. Rabani Mauri Martyrol.; Gallia christ. XV, 17.) Der hl. Claudius war in Besançon der zweite Bischof dieses Namens, da schon auf dem Concil von Epaon 517 ein Claudius episcopus ecclesiae Vesuntionis unterschrieb. [Hägele.]

Claudius Apollinaris, s. Apollinaris.

Claudius von Turin, Schüler des Adoptianers Felix von Urgel, hat sich hauptsächlich durch seine bilderfeindlichen Bestrebungen, in zweiter Linie aber auch durch bedeutende Leistungen auf dem Gebiete der Exegese einen Namen erworben. Er war Spanier von Geburt, wie jetzt keinem Zweifel mehr unterliegt (vgl. Migne, PP. lat. CIV, 610 sq.). Ludwig von Aquitanien berief ihn seiner Kenntnisse wegen an die fränkische Hofschule als Lehrer der Exegese, und übertrug ihm, nachdem er Kaiser geworden war, 820 das Bisthum Turin. Daher wird Claudius auch Taurinensis genannt. Hier fand der junge Bischof die Kirchen mit Bildern mehr gefüllt, als er es bei den nüchternen Franken zu sehen gewohnt war; er begann mit ungestümem Eifer einen wahren Bildersturm und ließ trotz des Widerstandes des Volkes Bilder und Crucifixe aus den Kirchen mit Gewalt entfernen, während er nicht minder heftig dagegen predigte und schrieb. Vor Allem war es sein Commentar zum ersten Corintherbrief, der sehr bedenkliche Sätze enthielt. Hatte schon früher Papst Paschalis I.

des kühnen Bischofs Haltung gerügt, so legte jetzt sein langjähriger Freund, Abt Theodemir von Psalmody (Diöcese Nismes), die im erwähnten Commentar enthaltenen Irrthümer einer Versammlung von Bischöfen und Großen vor und mahnte 828 unter Bezeichnung der irrigen Sätze den Freund, von seinen Irrwegen zur Rechtgläubigkeit zurückzukehren. Claudius antwortete statt dessen mit einer Schrift: Apologeticus atque Rescriptum adv. Theutmirum abbatem, wovon Auszüge bei Jonas und Dungal (s. u.) vorhanden sind. Das Werk ist, nachdem es 1461 noch im Kloster Bobbio gesehen worden, seitdem spurlos verschwunden. Claudius trieb darin die Frivolität so weit, daß er die Bilderverehrer geradezu Götzendiener schalt und gegen Wallfahrten, Reliquien und besonders den Kreuzcult in den maßlosesten Schmähungen zu Felde zog. Theodemir erließ eine Replik (Fragm. bei Jonas), worin er ebenso klar als würdig den katholischen Standpunkt präcisirte und begründete. Die Sache kam aber auch vor Ludwig den Frommen, der das Buch prüfen und verurtheilen ließ. Als Claudius auf des Kaisers Befehl vor eine Versammlung von Bischöfen geladen war, weigerte er sich, in dieser „Versammlung von Eseln" zu erscheinen. Nichtsdestoweniger blieb er bis zu seinem Tode (um 840) in Amt und Würde. Der Bischof Jonas von Orleans (821—844) war von Ludwig selbst mit der Widerlegung der „Apologie an Theodemir" betraut, gab aber seine Arbeit (De cultu imag. libri III, Bibl. PP. max. XIV) erst nach Claudius' Tode, als dessen Schüler die irrigen Lehren von Neuem anfachten, heraus; freilich erhob er sich nicht über den engen Standpunkt der Pariser Synode vom Jahre 825, wonach von einer eigentlichen Verehrung der Bilder keine Rede ist, sondern nur von ihrer rein äußerlichen Beziehung als Zierde und Belehrung. Den gleichen einseitigen Standpunkt vertritt so ziemlich auch das sonst ungleich gründlichere Werk des Schotten Dungal, eines von Karl dem Großen an die Schule von Pavia berufenen Benedictiners (Resp. contra pervers. Claudii sententias, an. 828; Bibl. max. l. c.). Erst Walafried Strabo (gest. 849) hat die richtige katholische Anschauung (De exord. et increm. rer. eccl.) festgestellt, während von einem ähnlichen Werke Hinkmars von Rheims nichts als die Kunde auf uns gekommen ist. Mit Unrecht jedoch haben Léger, Hahn u. A. Claudius für einen Vorgänger oder gar Stifter der Waldenser gehalten, während Flacius, Mosheim und Basnage sich nicht minder eines Anachronismus schuldig machen, wenn sie den heißspornigen Bischof als Vorläufer des Protestantismus feiern.

Claudius' exegetische Thätigkeit war von eisernem Fleiße getragen. Fast über die ganze Bibel schrieb er Commentare (gedruckt sind meist nur Fragmente). Sein Plan dabei war, nach und nach besonders den jüngeren Clerus mit gediegenen Schriftcommentaren zu versehen. Diese Thätigkeit setzte er unermüdet auch als Bischof fort. Charakteristisch für die damalige Zeit ist, was er selbst erzählt (Migne l. c. 839), daß er wider die Sarazenen Nachts das Schwert und Tags über die Feder in der Hand führe. Schon 814 erschienen drei Bücher über die Genesis (Oudin, Scriptt. eccl. ant. II, 29), 815 eine Catena Patrum in Matth. mit Vorrede an Abt Justus von Charroux (Mabillon, Annal. O. S. B. II; Mai, Spicil. Rom. IV; Migne, PP. lat. CIV), 816 der Commentar zum Galaterbrief, dem Abt Dructerann von Solignac gewidmet, der einzige, der ganz gedruckt ist (Par. 1542; auch Bibl. max. XIV und Migne l. c. 842), 817 der Commentar zum Epheserbrief mit Vorrede an Ludwig den Frommen (Mabillon, Vet. Annal., 2. ed., p. 91), 821 vier Bücher in Exodum (Oudin l. c.), 823 auf Theodemirs Bitten die Libri informat. literae et spiritus super Levit. (Mabillon l. c.). Unbestimmt ist die Abfassungszeit der Commentare zum Römerbrief (Praef. bei Fabricius, Bibl. lat. med. et inf. aet. s. v. Claud.) und zu den Büchern der Könige (Migne l. c. und Bedae et Claudii Taur. opusc., Bologna 1755), sowie der Exposit. Ep. ad Philem. (Mai, Spicil. IX). Die Commentare zu sämmtlichen Paulsbriefen sah übrigens Mabillon in zwei Bänden (Manuscript) der Bibl. Floriacensis, Oudin außerdem solche über Ruth, Josue und die Richter. Die Claudianische Exegese gipfelt in einer fleißigen Zusammentragung von Väterstellen (Catena Patrum) zum Zwecke allseitiger Beleuchtung eines bestimmten Schrifttextes: mit unserer heutigen Exegese verglichen, dürfte sie um so viel an philologischer Akribie, als diese an patristischen Nachweisen es fehlen lassen. Sein Hauptaugenmerk hielt er auf den mystischen Sinn (sensus spiritualis) gerichtet. Der hl. Augustinus galt ihm als Lieblingsvater, aber auch Origenes, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Beda u. A. nennt er (Migne l. c. 835) als seine Gewährsmänner. Hiermit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß er vorhandene Lücken durch selbständige Erklärung ausfüllte, wie er denn selbst bekennt (l. c.): multis etiam in locis, ubi horum (sc. Patrum) defuit sensus vel verba, hoc, utcunque valuit, explere studuit mea paupertas. Eine kritische Gesammtausgabe aller seiner Werke bleibt noch ein Wunsch. Bei derselben wird jedenfalls die Eventualität in's Auge zu fassen sein, daß manche bisher dem Turiner Bischof zugeschriebenen Werke in Wirklichkeit von dem schottischen Benedictiner Claudius (Clemens) herrühren; wenigstens rühmt der anonyme St. Galler Verfasser der Gesta Caroli M. (Canis.-Basnage, Ant. lect. II, 3, 57) an diesem, wie an „seinem Collegen Alcuin" ausdrücklich, daß sie in saecularibus et in sacris scripturis incomparabiliter eruditi gewesen. Wie nun die beiden Personen von den Gelehrten thatsächlich verwechselt wurden, so liegt die Vermuthung nahe, daß auch eine Vermengung ihrer Werke

stattgefunden hat. (Vgl. Ughelli, Ital. sacra IV, 1025; Trombelli, De cult. Sanct. diss. II. VI; Labbé, De scriptt. eccl. ant. ad a. 820; Rudelbach, Claudii Taurinens. Ep. inedit. opp. specimina praemiss. de ejus doctr. scriptisque dissert., Hafniae 1824; Migne, PP. lat. CIV, 610 sq.) [Pohle.]

Claudius, römischer Kaiser, und die Christenverfolgung unter ihm. Die frühesten Verfolgungen der Gläubigen gingen, wie uns die heilige Schrift erzählt, von den Juden aus; Stephanus wurde gesteinigt, Jacobus der Aeltere enthauptet, Petrus und die anderen Apostel mehrfach eingekerkert. Unterdessen schien der römische Staat den Bemühungen zur Ausbreitung der neuen Religion ruhig zugesehen zu haben, und wenn auch die alte Sage, Tiberius habe Christum unter die Götter aufnehmen wollen (so erzählt Tertullian [Apolog. c. 5], neuestens vertheidigt von Braun [De Tiberii Christum in deorum numerum referendi consilio, Bonnae 1834]), unbedenklich grundlos ist, so ist doch so viel wahr, daß unter seiner Regierung die Christen von Seite des heidnischen Staates aus nicht verfolgt wurden. Man hielt sie für eine bloße Secte unter den Juden und ahnte noch nicht, daß die jetzt so kleine Gesellschaft einst den ganzen Paganismus umstürzen und den Kampf mit dem Coloß des heidnischen Weltreichs wagen werde. Die Römer hatten damals auch wenig Gelegenheit, die christliche Kirche und ihren eigenthümlichen Charakter näher kennen zu lernen. In Palästina und Syrien bestand, so lange Tiberius lebte, noch keine einzige heidenchristliche Gemeinde; die judenchristlichen aber standen noch in so vielen und nahen Beziehungen zum Judenthume und seinem Tempel, daß ein Heide sie kaum für etwas Anderes als für eine jüdische Secte halten konnte. Wohl waren auch außerhalb Palästina's und Syriens, namentlich durch Zeugen des Pfingstwunders, die Anfänge zu christlichen Kirchen gelegt worden, darunter sicherlich auch zu Rom; aber wie die Zeugen des Pfingstwunders selber Juden (Hellenisten) waren, so waren natürlich auch die von ihnen begründeten Gemeinden judenchristlichen Charakters. Gerade was von Kaiser Claudius zu erzählen ist, bestätigt dieß. Als Tiberius den 16. März 37 n. Chr. gestorben war, folgte ihm Caligula, und nach dessen kurzer Regierung im J. 41 Kaiser Claudius. Beide waren Gönner des Herodes Agrippa I., eines Enkels des großen Herodes, und verliehen ihm nach und nach alle nach dem Tod des letztern getheilten Tetrarchien wieder, sammt Samarien und Judäa, so daß bis an seinen Tod im J. 44 die meisten christlichen Gemeinden nicht unmittelbar unter römischer Herrschaft, sondern unter der des idumäischen Abkömmlings standen. Unter seinem Regiment fanden Verfolgungen durch die Juden statt, namentlich die Hinrichtung des hl. Jacobus und die Einkerkerung des hl. Petrus. Nach Agrippa's I. Tod aber kamen alle Länder, die er beherrscht hatte, mit geringer Ausnahme (sein Sohn Agrippa II. erhielt nur Trachonitis und Gaulonitis) wieder unmittelbar unter römische Verwaltung, und die christlichen Gemeinden wurden darum jetzt den Augen der römischen Staatsmänner etwas näher gerückt. Auch begann jetzt Paulus durch großartige Missionsthätigkeit in vielen angesehenen Städten des römischen Reiches Gemeinden zu gründen, während die schon von Pfingstzeugen und Andern gestifteten zu allmäliger größerer Entfaltung gelangten. Aber auch jetzt war das römische Auge noch nicht befähigt, den Unterschied zwischen Juden und Christen genau zu erkennen, und die Verwechslung beider hatte für die Kirche sowohl günstige als nachtheilige Folgen. Günstig war es, daß unter dem Schutze dieser Verwechslung die junge Gemeinde ohne Verfolgung von Seite des römischen Staates sich immer mehr ausbreiten konnte (J. G. Kraft, Proluss. II. de nascenti Christi ecclesia sectae Judaicae nomine tuta, Erlang. 1771; und J. H. Ph. Seidenstücker, Diss. de Christianis ad Trajanum usque a Caesaribus et Senatu Romano pro cultoribus religionis Mosaicae semper habitis, Helmstadi 1790); nachtheilig aber war jene Verwechslung dadurch, daß sich mancher, welcher dem reinen Christenthume beizutreten geneigt gewesen wäre, durch die Vermuthung, es würde ihm auch hier das ganze jüdische Joch aufgelegt werden, vom Eintritt abhalten ließ. Auch war es gerade diese Verwechslung, was die erste Christenverfolgung von Seite eines heidnischen Kaisers hervorrief. Sueton (c. 25) erzählt nämlich von Claudius: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Die Worte sind ohne Zweifel dahin zu verstehen, daß die neue Religion zu mannigfachen Streitigkeiten zwischen den Juden und Judenchristen Anlaß gab, und der Kaiser sich dadurch bestimmt fand, die streitenden Parteien unter dem gemeinsamen Namen Juden aus der Hauptstadt zu vertreiben. Diese Auffassung ist freilich nicht über allen Zweifel erhaben und blieb nicht unbestritten. Einige (vgl. Herzog, K.-G., 1876, I, 40; Real-Encykl. für prot. Theol. und Kirche, 2. Aufl., III, 242 f.) sehen in dem Chrestus Suetons einen jüdischen Aufrührer, nicht eine aus dem Itacismus leicht begreifliche Form für Christus. Jene Deutung ist aber immerhin die wahrscheinlichere. — In welches Jahr die fragliche Austreibung gefallen sei, ist ungewiß. Man vermuthet vielfach, dieses Ereigniß werde ungefähr in die gleiche Zeit zu versetzen sein mit dem Senatsconsult de mathematicis Italia pellendis, welcher nach Tacitus (Annal. 12, 52) dem Jahre 52 n. Chr. angehört. Neander bemerkt dagegen, daß die Verbannung der Astrologen (diese sind unter den Mathematikern gemeint) aus Besorgnissen vor Verschwörungen gegen das Leben des Kaisers hervorging, die Austreibung der Juden aber in keiner Verbindung hiermit stand (Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 1. Aufl., 174, Note). So richtig dieß auch ist,

so hat es doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, daß Claudius die Stadt Rom zu einer und derselben Zeit sowohl von den Mathematikern als den Juden gereinigt habe. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber noch dadurch verstärkt, daß der Apostel Paulus auf seiner zweiten großen Missionsreise im J. 53 oder Anfangs 54 zu Corinth den Aquilas (s. d. Art.) und die Priscilla traf, ein judenchristliches Ehepaar, wovon die Apostelgeschichte (18, 2) sagt, sie seien eben aus Italien gekommen, weil Claudius alle Juden aus Rom vertrieben habe. [(v. Hefele) Funk.]

Clausulae apostolicae heißen gewisse Ausdrücke, welche den päpstlichen Erlassen beigefügt zu werden pflegen, um deren Inhalt näher zu bestimmen oder an gewisse Bedingungen zu knüpfen. Nach ihrer Stellung in dem Erlasse werden sie in Clausulae narrativae, dispositivae, executoriae, nach ihrem Inhalte in suppletoriae, irritantes, absolutoriae, restrictivae, extensivae, dispensatoriae, accessoriae eingetheilt. Bei dem großen Umfang des päpstlichen Geschäftskreises ist die Zahl dieser Clausulae naturgemäß eine sehr große. Barbosa will, wie schon der Titel zeigt, in seinem Tractatus de clausulis usu frequentioribus nur von den häufiger vorkommenden handeln, und die Zahl der von ihm in jener Schrift erklärten beläuft sich gleichwohl auf 188. Hier kann die kurze Erklärung von einigen für die Praxis besonders wichtigen und häufig vorkommenden Clausulae genügen.

1. Die Clausula Motu proprio zeigt, daß das Rescript nicht auf einen Antrag oder wenigstens nicht so sehr wegen dieses Antrags, als aus eigener Initiative des Papstes erlassen ist. Diese Clausula sanirt nicht die in dem Antrag durch Angabe falscher Gründe enthaltene Obreptio, wohl aber die Subreptio, außer a. wenn die verschwiegene Wahrheit das Recht eines Dritten betrifft, b. wenn die Unfähigkeit der Person (z. B. bei Beneficien defectus natalium, aetatis u. s. w.), oder c. bei Beneficien die Qualität desselben, z. B. daß Seelsorge damit verbunden, d. bei Dispensen der Grund verschwiegen war, weil nicht vorausgesetzt werden kann, daß der Papst ohne Grund, also sündhaft dispensiren wolle.

2. Ad instantiam drückt aus, daß der Papst auf Antrag und mit Rücksicht auf den Inhalt des Antrags verfügt; alle Rescripte gelten als so erlassen, wenn nicht das Gegentheil klar ausgedrückt ist (c. 2. 3 de Praebend. 3, 4 in VI.).

3. Si preces veritate nitantur oder Si ita est. Diese Clausula gilt stets als beigefügt, auch wenn sie nicht ausgedrückt ist (c. 2 de Rescript. 1, 3). Verhält die Sache sich anders, als in dem Antrag angegeben, so ist das rescriptum gratiae, z. B. eine Dispens, ungültig, wofern die Unrichtigkeit nicht eine bloße causa impulsiva betrifft; ein rescriptum justitiae ist nicht ipso jure ungültig, kann aber deßhalb von der andern Partei angegriffen werden (Fagnan. n. 9 in c. 3 de Rescript.; Reiffenstuel, De Rescript. n. 172; Card. Soglia, Instit. jur. publ. eccles. Praenot. c. 3, § 14 gegen Maschat, De Rescript. n. 10; Böckhn, De Rescript. n. 73 in App. Comm. in jus can. III, Salisb. 1739).

4. Salvo jure alterius gilt stets als beigefügt, wo der Papst nicht ausdrücklich das Gegentheil erklärt.

5. Si dignus est gilt bei Rescripten bezüglich der Erlangung von Beneficien, auch wenn nicht ausgedrückt, stets als beigefügt, bezieht sich aber nicht auf das Privatleben des Empfängers, sondern auf die canonischen Hindernisse.

6. Non obstantibus. Diese derogatorische Clausula hat bald eine allgemeinere Fassung, z. B. non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis vel aliis contrariis quibuscunque, bald eine speciellere, z. B. non obstantibus statutis talis ecclesiae oder non obstante loci consuetudine oder praescriptione contraria. In der allgemeinern Fassung derogirt sie nicht den besonderen Privilegien, Statuten, Gewohnheiten, weil diese der Papst potest probabiliter ignorare und nur die allgemeinen Kirchengesetze in scrinio pectoris censetur habere (c. 1 de Constit. 1, 2 in VI.); ebenso wenig derogirt sie den Bestimmungen, welche eine besondere Erwägung verdienten, z. B. einem ganzen speciellen Privilegium, wenn nicht die Fassung der Clausula auch solche einschließt (das Nähere s. bei Böckhn, Tit. de Rescript. n. 39—95). Nach dem stilus Curiae derogirt ferner diese Clausula nicht den Decreten allgemeiner Concilien, wenn diese nicht erwähnt werden (z. B. non obstantibus decretis conciliorum generalium); soll dem Concil von Trient derogirt werden, so muß dieses namentlich erwähnt sein (Bened. XIV., De syn. dioec. lib. 13, c. 24, n. 23); dasselbe gilt von der 71. Kanzleiregel. (Ueber die derogatorische Tragweite der Clausula Quorum tenores pro insertis habentes oder ac si de verbo ad verbum essent inserta, s. Fagnan. n. 48 in c. 28, Tit. de Rescript.)

7. De plenitudine potestatis. Diese Clausula zeigt, daß der Papst nicht von seiner gewöhnlichen, sondern von seiner höchsten, an die allgemeinen Gesetze und die gewöhnliche Ordnung nicht gebundenen Gewalt Gebrauch machen will, und bewirkt, a. daß auch ohne weitere Erwähnung den allgemeinen Gesetzen derogirt und eine Dispens ertheilt wird, obgleich dieß sonst nicht zu geschehen pflegt; b. daß aller Mangel der rechtlichen Solemnitäten sanirt wird, soweit sich derselbe nicht auf das innere Wesen des Geschäftes bezieht (Böckhn l. c. n. 29 sq.).

8. Ex certa scientia. Gewöhnlich sind die Rescripte ausdrücklich oder stillschweigend durch die Clausula Si ita est (s. o. 3.) bedingt. Die Clausula ex certa scientia hebt diese Bedingung auf, indem sie die eigene Kenntniß des Papstes bezeugt. Sie unterscheidet sich von der Clausula 7, mit welcher sie häufig verbunden erscheint, dadurch, daß sie nicht auf die Gewalt, sondern auf

das Wissen des Papstes sich bezieht, und daß sie auch vorkommt, wo die plenitudo potestatis nicht in Ausübung kommt (Böckhn l. c. n. 35).

9. Appellatione remota schließt die suspensive, aber nicht die devolutive Appellation aus (Devoti § 8 in tit. de Rescript.).

10. Ut asseris, ut asseritur. Bei der ersten Clausula muß der Antragsteller die Richtigkeit verificiren, bei der zweiten nicht, weil hier nicht dessen, sondern des Papstes Behauptung vorliegt.

11. Tunc und eo casu beschränken die Verfügung auf den vorliegenden Fall und schneiden so jede Ausdehnung ab.

12. Arbitrio tuo, judicio tuo gestattet, ohne gerichtliches Verfahren die Sache nach verständiger Erwägung, die freilich regelmäßig nach den rechtlichen Bestimmungen sich richten muß, zu entscheiden.

13. Conscientiae oder discretioni tuae committimus, oneramus zeigt, daß die Vollmacht eine persönliche ist und nicht subdelegirt werden kann.

14. Summarie, simpliciter, sine strepitu judicii gestattet, von den Solemnitäten des Prozesses, aber nicht von dessen wesentlichen Bestandtheilen, z. B. der Vorladung, der Vertheidigung, den Beweisen abzusehen.

15. Si per diligentem examinationem idoneum inveneris. Diese Clausula verlangt, wenn sie nicht an die Person des Richters gerichtet ist, zwar eine Prüfung, aber keine gerichtliche. Bei den Dimissorialien für die Weihen bezieht sie sich auf die Constatirung nicht nur der nöthigen Kenntnisse, sondern auch der andern canonischen Erfordernisse. Für die Weihen ist, wenn der Bischof von der Idoneität sich überzeugt hat, eine neue Prüfung wegen dieser Clausula nicht erforderlich (Pyrrho, Prax. disp. Apostol., Neap. 1641, l. 4, c. 7, n. 1 et 9), wohl aber für die Verleihung einer Pfarrstelle, auch wenn das Rescript sich nicht auf eine bestimmte Pfarrei bezieht (Pyrrho, Prax. benefic., Ven. 1735, l. 3, c. 14 et 15).

16. Prout juris et de jure enthält die Bedingung, daß das Geschäft streng nach den canonischen Bestimmungen zu erledigen ist (c. 18 de Rescript. 1, 3).

17. Te a quibusvis excommunicationis etc. absolventes wird in allen Rescripten, sowohl gratiae als justitiae, beigefügt, um die Inhabilitäten und Nullitäten zu heben, welche aus der etwaigen Censur oder Strafe des Empfängers sich ergeben würden. Sie bezieht sich nur auf Censuren und Strafen, welche vor Erlangung des Rescriptes incurrirt waren, und hebt dieselben nur zu dem Zwecke der Wirkung des Rescriptes, und auch dieß nicht, wenn die Excommunication wegen Häresie incurrirt war oder einer der Fälle der 66. Kanzleiregel de insordescentibus vorliegt. Ist diese Absolution vom Papste dem Delegaten übertragen, wie es wohl bei Dispensationen geschieht, so muß die Absolution der Dispensation vorhergehen. Von dieser allgemeinen Clausula ist die specielle Absolutionsclausel, welche bei Ehedispensation über Verwandtschaft häufig vorkommt, wohl zu unterscheiden (Feye, De imped. matrim., Lovan. 1867, n. 743).

18. Perinde valere drückt aus, daß ein Act oder eine frühere Gnade trotz der Mängel, welche ihre Verleihung ungesetzlich oder ungültig machten, Geltung haben soll. Wer z. B. die Tonsur von einem dazu nicht berechtigten Bischof erhalten hat, kann vom Papste ein Rescript erhalten, ut tonsura perinde valeat, als habe er sie von seinem Bischof empfangen. Ist das perinde valere selbst ungültig gewesen, so kann für dieses auch ein perinde valere nachgesucht werden. Für das perinde valere einer Ehedispens, zu dessen Ertheilung die Bischöfe von dem Papste Vollmacht zu erlangen pflegen, ist zu bemerken, daß dasselbe nie über die causa finalis gegeben wird, es sei denn, daß der angegebene falsche und der richtige Grund derselben Art sind, wie bei den verschiedenen Formen der incompetentia dotis (Feye l. c. n. 729).

19. Die Clausula In omnibus et singulis festis D. N. J. C. bei der Verleihung eines vollkommenen Ablasses bezieht sich nur auf die Hauptfeste des Herrn, nämlich Weihnachten, Beschneidung, Epiphanie, Ostersonntag, Ascensio und Frohnleichnam, nicht aber auf die festa secundaria, z. B. Verklärung, Kreuzerfindung u. s. w. (S. Indulg. Congr. 18. Sept. 1862 ad 1 in den Decreta auth. S. Congr. Indulg., Ratisbon. 1883, n. 392).

20. Die Clausula In reliquis omnibus festis Domini bei Verleihung eines unvollkommenen Ablasses bezieht sich auf alle Feste des Herrn, welche in der ganzen Kirche gefeiert werden (S. Congr. Indulg. in eod. decr. ad 2).

21. Aehnlich ist die Clausula In omnibus singulis festis B. M. V. bei vollkommenen Ablässen nur von den Hauptfesten der allerseligsten Jungfrau, nämlich Mariä Empfängniß, Geburt, Verkündigung, Reinigung und Himmelfahrt, zu verstehen; bei unvollkommenen Ablässen die Clausula In reliquiis omnibus B. M. V. festivitatibus von allen Marienfesten, welche in der ganzen Kirche gefeiert werden (S. Congr. Indulg. in eod. decr. ad 3 et 4).

22. In omnibus et singulis festis Apostolorum ist sowohl für die vollkommenen als die unvollkommenen Ablässe nur von den Hauptfesten der einzelnen Apostel, nicht von den übrigen Apostelfesten, z. B. Petri Stuhlfeier, Pauli Bekehrung, zu verstehen (S. Congr. Indulg. in eod. decr. ad 5).

23. Quam etiam in Ablaßverleihungen drückt aus, daß die Gläubigen den Ablaß nach Belieben entweder für sich oder für die Verstorbenen gewinnen können (S. Congr. Indulg. 15. Jan. 1839 in Decr. auth. n. 267).

24. Corde saltem contrito in den Ablaßverleihungen verlangt die Reue nicht als besonderes Werk, sondern nur als Disposition, insofern der

im Stande der Todsünde Befindliche keiner Ablaßgewinnung fähig ist und also wenigstens durch vollkommene Reue mit dem Vorsatze der Beichte den Stand der Gnade erlangen muß, um den Ablaß gewinnen zu können (S. Congr. Indulg. 17. Dec. 1870 in Decr. auth. n. 427).

25. Pro tali die cujuslibet anni bedeutet, ebenso wie die Clausula In perpetuum, bei Ablaßverleihungen trotz der 56. (57.) Kanzleiregel, daß der Ablaß nicht nur für zwanzig Jahre, sondern für immer verliehen ist (S. Congr. Indulg. 22. Jan. 1753 in Decr. auth. n. 197).

26. Ueber die Bedeutung der Clausula Dummodo nulla alia similis indulgentia plenaria concessa fuerit siehe die Entscheidungen der S. Congr. Indulg. 18. Mart. 1677; 28. April. 1716; 5. Febr. 1748; 16. Dec. 1760; 7. Jan. 1843; Decr. auth. n. 16, 61, 168, 224, 314.

27. Ueber die Clausulae bei Ehedispensen s. d. Art. (Literatur: Barbosa, De clausulis usu frequentioribus, in Variae juris tractationes, Lugd. 1631 u. ö.; Ferraris, Promta biblioth. ed. Cassin. s. v. Clausulae Apostolicae. Die Canonisten handeln über die Clausulae apostolicae meist zum Tit. de Rescriptis.) [Heuser.]

Clausur in Klöstern ist die technische Bezeichnung für das Abgeschlossensein der Klosterbewohner vom Verkehr mit der Außenwelt. Es bezeichnet daher das Wort Clausur auch den bestimmten, meist durch Mauern abgegrenzten Raum des Klostergebietes, in welchen Auswärtige nur mit beschränkter Erlaubniß eintreten, und welchen die Klosterangehörigen nur in ebenso beschränkter Weise verlassen dürfen. Kirchlicherseits bestehen verschiedentlich strenge Vorschriften für Mannsklöster und für Frauenklöster. Diese allgemein gültigen Bestimmungen gelten indeß nur für die Klöster von Orden im eigentlichen und strengen Sinn. Für Klöster im weitern Sinne, d. h. solche, welche religiösen Genossenschaften oder Congregationen zugehören, die nicht als eigentliche Orden vom päpstlichen Stuhle gutgeheißen sind, hängt die Vorschrift über Clausur von den Regeln der speciellen Congregation oder von der Vorschrift des zuständigen Bischofs ab. Dieß macht sich besonders bei Frauenorden oder Frauencongregationen geltend, so daß bei diesen geradezu die streng päpstliche und die bloß bischöfliche Clausur unterschieden wird.

Daß von Anfang an seit dem Ursprunge der Klöster irgend welche Clausur Vorschrift war, geht aus den vielen im Decret Gratians gesammelten Stellen, besonders in Causa XVI, hervor, in welchen den Mönchen verschiedene Beschäftigungen mit der Außenwelt untersagt sind und die Mahnung eingeschärft wird, für den Mönch zieme sich nur die Klosterzelle. Besonders bezeichnend ist der Brief Gregors d. Gr. an den Abt Valentin (Epist. 4, 42, al. 40), in welchem der heilige Papst es als etwas Unerhörtes rügt, daß vielfach Frauen Einlaß in's Kloster gewährt würde, und ernstlichen Befehls auf Abschaffung dieses Mißstandes bringt mit der strengen Clausel: „Wisse, daß wenn uns dergleichen wieder zu Gehör kommen sollte, wir dich solch scharfer Strafe unterwerfen, daß an deiner Bestrafung die Andern ohne Zweifel ein warnendes Beispiel zur Besserung nehmen werden.“ Allein für Ausnahmsfälle aus wichtigen Gründen Erlaubniß zu ertheilen gegen die strengen Vorschriften der Clausur, blieb sowohl in Männer- als auch in Frauenklöstern vielfach den unmittelbaren Obern überlassen; die Clausur im heutigen strengen Sinne bestand eben nicht (Ferraris, Prompta Biblioth., unter „Moniales“ art. 3, n. 1). Auch wurde nach vortridentinischem Rechte eine einzelne Clausurverletzung nicht für ein schwer sündhaftes Vergehen angesehen; doch das Herausgehen der Nonnen außerhalb der Klosterräume hatte schon Bonifaz VIII. (c. un. VI De statu regul. 3, 16) durch die Constitution „Periculoso“ strenge verboten. Das Trienter Concil drang nicht bloß auf Erneuerung der mit der Zeit hinfällig gewordenen Vorschriften, sondern auch auf Verschärfung der Clausur, besonders der Nonnenklöster (Sess. XXV, cap. 5 de reg. et mon.).

Das heute geltende Recht, soweit es unter geordneten Verhältnissen, bei denen die Ordensleute einem staatlichen Zwange nicht unterliegen, beobachtet werden kann, ist aus der Bulle Pius' IX. Apostolicae sedis vom 12. October 1869 und aus den Bestimmungen früherer Päpste, besonders Pius' V., Gregors XIII. und Benedicts XIV., auf welche erstgenannte Bulle sich stützt, zu entnehmen. — Bezüglich der Männerklöster besteht 1. das strenge Verbot, unter Strafe der Excommunication, Frauenspersonen innerhalb der Clausurräume zuzulassen, so zwar, daß sowohl diejenigen, welche eintreten, als auch diejenigen, welche den Eintritt gewähren, dieser Strafe verfallen. Eine Ausnahme findet statt bezüglich der Mitglieder regierender Häuser nebst ihrer Begleitung (nach der Erklärung Gregors XIII. durch d. S. C. C. 21. Nov. 1577; s. Ferraris, Prompta Bibliotheca, unter „Conventus“ art. 3, n. 21 und 22) und in beschränkter Weise für die Stifterinnen oder Andere, welche ein verbrieftes Privileg seitens des heiligen Stuhles aufweisen können (s. d. Constitution Benedicts XIV. „Regularis disciplina“ 3. Januar 1742). 2. Behufs des Hinausgehens außerhalb der Clausur seitens der Ordensmänner ist eine bestimmte Strafe nicht festgesetzt; auch wird irgend ein einmaliges unbefugtes Ausgehen nicht an sich zu den schweren Verletzungen der klösterlichen Satzungen gerechnet. Nur das nächtliche und heimliche Verlassen des Klosters gehört zu den reservirbaren Fällen, welche Clemens VIII. durch das Decret „Sanctissimus“ vom 29. Mai 1593 aufstellen ließ. Derselbe Papst verordnete auch durch das Decret „Nullus omnino“ de reformat. regular., das jedoch erst unter Urban VIII. zur vollen Promulgation kam, 21. September 1624 (Bullar. ed. Lux. IV, 65), daß Keiner auf eine all=

gemeine, sondern nur auf eine specielle Erlaubniß des Obern für jeden einzelnen Fall, und zwar nur in Begleitung, außerhalb des Klosters sich verfügen dürfe; doch scheinen diese und die sie begleitenden Verfügungen eine allgemein bindende Kraft nicht erhalten oder nicht behalten zu haben (vgl. aus dem 17. Jahrh. Cursus theol. moral. Salmantic. tr. 15, c. 5, n. 163). 3. Für die Ausdehnung der Clausur ist eigentlich der Verschluß maßgebend, so daß jene Räume unter die Clausur fallen, welche ohne Anwendung von Gewalt oder ohne Aufschluß seitens des angestellten Pförtners weder von den Klosterangehörigen verlassen, noch von Auswärtigen betreten werden können (vgl. die angeführten Decrete Clemens' VIII. und Urbans VIII. und die Constitution Gregors XIII. Deo sacris virginibus vom 30. December 1571). Wenn jedoch dieser strenge Verschluß nicht immer so genau beobachtet wird oder werden kann, so muß doch wenigstens durch ein äußeres Hemmniß die Abgrenzung der Clausur bezeichnet werden; in Ausdehnung oder Beschränkung der Räume ist nach gewisser Seite hin dem Ordensobern irgend ein Spielraum gelassen. Nothwendiger Weise fallen unter die Clausur die inneren Klosterräume, wie Wohn-, Schlaf-, Speisezimmer u. s. w., durchgängig auch irgend ein anstoßender Garten. Doch gerade bezüglich der anstoßenden Räume, Gärten, Hallen ꝛc., auch wenn sie eingefriedigt sind, hat der Obere freie Hand, die einzuhaltenden Grenzen enger oder weiter zu ziehen. Kirche und gemeiniglich auch Sacristei sind für Ordensmänner Orte, die man neutral nennen kann; sie können ohne Verletzung der Clausur von den Ordensleuten betreten und auch von Auswärtigen, seien es auch Frauen, besucht werden.

Für Frauencongregationen, welche einen eigentlichen päpstlich approbirten Orden nicht bilden, ist die sogenannte bischöfliche Clausur kaum in schärferer Weise, als die eben beschriebene, zur Anwendung gekommen; im Gegentheil wird sie gewöhnlich noch milder gehandhabt. Abgesehen von den Strafbestimmungen, welche an sich für diesen Fall nicht Platz greifen, wenn nicht etwa der zuständige Bischof ähnliche Strafen festgesetzt hätte, wird häufig die Clausur selbst auf die einzelnen Zimmer oder Zellen beschränkt, also nicht einmal auf den ganzen inneren Klosterraum ausgedehnt, was mit dem Begriff einer päpstlichen Clausur unvereinbar ist. Um so mehr wird eine mildere Auffassung für Männercongregationen am Platze sein; doch können die Ordensobern aus eigener Befugniß eine größere Strenge für ihre Untergebenen walten lassen.

Was jedoch die eigentlichen Nonnenklöster approbirter Orden betrifft, so sind die päpstlichen Bestimmungen über deren Clausur erheblich strenger, als für Männerklöster. Nach der oben angeführten Bulle Pius' IX. unterliegen der päpstlichen Excommunication, „wer immer die Clausur der Nonnenklöster verletzt, wessen Standes, Geschlechts oder Alters er sein mag, d. h. wer in jene Klöster ohne die gesetzmäßige Erlaubniß eintritt; ebenso unterliegen derselben Strafe diejenigen, welche Jemanden einführen oder zulassen, auch die Nonnen, welche aus der Clausur heraustreten, es sei denn in den Fällen und nach der Form, wie der hl. Pius V. es in seiner Constitution „Decori" angeordnet hat." Die wesentlichen Verschärfungen für Nonnen erstrecken sich also auf folgende Punkte: 1. Es ist nicht bloß der Eintritt oder die Zulassung von Personen andern Geschlechts, sondern jeder fremden Person strengstens untersagt. Die gesetzmäßige Erlaubniß beschränkt sich auf Nothfälle im engern oder weitern Sinne bezüglich des Besuches von Aerzten, Handwerkern u. s. w., und auch diese sollten, abgesehen von dringender Noth, die schriftliche Erlaubniß des Bischofs oder des zuständigen Obern besitzen. 2. Das Verlassen der Clausur von Seiten der Nonnen ist um so mehr auf die dringendsten Nothfälle beschränkt. In der Bulle „Decori" wird nur der Fall einer Feuersgefahr (welchem natürlich ähnliche Calamitäten gleichgestellt werden) und der Fall schwerer ansteckender Krankheit genannt; bei letzterem muß, weil der Fall nicht zum sofortigen Verlassen des Klosters drängt, die schriftliche Erlaubniß des Diöcesanbischofs und regelmäßig auch die des zuständigen Ordensobern eingeholt werden; zudem darf das Verweilen außerhalb des Klosters sich nicht über die nothwendige Zeit hinziehen. Auch ist es die allgemeinere Ansicht der Theologen, daß bei Verletzung der päpstlichen Clausur der Nonnen kaum je die Geringfügigkeit der Sache von schwerer Sünde entschuldige, selbst wenn nur der eine oder andere Schritt außerhalb der Clausur gethan würde. 3. Bezüglich der Nonnen gibt es auch nicht, wie bei Ordensmännern, neutrale Räume. Darum muß selbst in der Kirche ein vollständig abgeschlossener Raum für die Nonnen sein, aus welchem und nach welchem hin von Außen her kein freier Zutritt besteht; und für die erforderlichen Unterredungen mit Auswärtigen muß die Vorrichtung getroffen werden, daß das Gitter den Besucher von dem Clausurraum des Klosters trennt und den freien Einblick ihm verschließt. — Endlich ist jedoch zu beachten, daß selbst in geordneten Verhältnissen durch eine legitime Gewohnheit die verbindliche Kraft dieser oder jener Einzelbestimmung aufgehoben oder gemildert werden kann. Daß solche in Deutschland bis zur Zeit der obigen Bulle Pius' IX. vom 12. October 1869 vorlag, bezeugen die im Archiv für Kirchenrecht XLVI, 25 mitgetheilten Anfragen eines Bischofs bei der Congregation des heiligen Officiums aus dem Jahr 1880. Ob und wie weit solche mildernde Gewohnheit auch jetzt noch besteht oder wieder Platz gegriffen hat, das des Nähern anzugeben ist hier nicht der Ort. (Zur Literatur außer Ferraris, verb. „Clausura" und „Monialis", auch Sanchez, In decalog. l. 6, cap. 15—17; Bouix, De jure regular., Paris. 1857, P. II, sect. 1, c. 3; Schels,

Die religiösen Frauengenossenschaften, Schaffhausen 1857, 10 ff.) [Lehmkuhl, S. J.]

Clavenau, Ignaz (Balthasar) von, Benedictiner, ward 7. März 1653 als der Sohn des steiermärkischen Artillerieobristen Sigmund von Clavenau zu Graz geboren, kam sehr jung an das Gymnasium zu Admont und zeichnete sich bald durch sein ernstes, tiefreligiöses Wesen aus. Mit 15 Jahren nahm er ebendort das Ordenskleid und legte 1669 die Profeß ab. Drei Jahre früher hatte dieß sein älterer Bruder, P. Max, gethan; ein anderer Bruder weihte sich zu St. Lambrecht, ein vierter zu Stainz dem Ordensstande. Nachdem Ignaz zu Graz die höhern Studien gemacht und 1677 die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er zu Admont verschiedentlich im Lehrfache verwendet und erwarb sich als geschickter Seelsorger der Jugend besondere Verdienste. Man übertrug ihm sodann das Amt eines Novizenmeisters und Bibliothekars; dabei hatte er die religiösen Uebungen zu leiten und war der Seelenführer fast der ganzen Klostergemeinde. Selber voll lebendigen Glaubens und festen Vertrauens zu Gott, die lautere Unschuld und Demuth, und von einer unbeschreiblichen Geduld beseelt, wußte er allenthalben den Geist der Frömmigkeit und wahrhaft klösterlichen Sinn zu pflegen. Endlich erhielt er den Auftrag, das Frauenkloster Göß zu leiten, und es wird ihm nachgerühmt, daß dieses unter seinem Einflusse zu hoher Blüte gedieh. Bei aller Arbeit übte er eine seltene Enthaltsamkeit in Speise und Trank, stete Wachsamkeit und großen Gebetseifer, und bewahrte bei einem lange dauernden, äußerst schmerzlichen Leiden die unerschütterlichste Heiterkeit des Gemüthes und Antlitzes. Er starb am 2. Februar 1701. — Auf jeder Stufe seiner Thätigkeit suchte er sich Bedeutung und Umfang seiner Aufgabe auch schriftlich klar zu machen, um desto gewissenhafter seiner Pflicht nachzukommen. So entstanden aus dem Leben heraus recht nützliche, praktische Schriften, die ein ächter Geist christlicher Frömmigkeit durchweht. Sie wurden 1720 (Ascesis posthuma, 2 voll., Salisb.) herausgegeben und umfassen, außer der Vita auctoris: 1. Vita S. Benedicti moraliter exposita; Elucidarium in regulam S. Ben. et in formulam professionis; De obligatione Religiosorum tendendi ad perfectionem. 2. De sacrificio Missae; De doctrina Christiana; De humilitate consequenda; Documenta spirit. pro tyrone religioso; De regendo homine exteriore; Excitatio ad devotionem erga Christum et B. V. M.; De triplici modo orandi cum exerc. pro recollect. menst.; De arte rhetorica et de eloquentia sacra. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. r. lit. O. S. B. III, 427 sq.; Wichner, Gesch. v. Admont IV, 329. 332.) [Braunmüller, O. S. B.]

Claver, Petrus, s. Petrus.

Clavorum et Lanceae (festum), s. Lanze, die heilige.

Clémencet, Charles, ein gelehrter Benedictiner aus der Congregation des hl. Maurus, aber leider den Tendenzen des Jansenismus zugethan, ein großer Bewunderer von Port-Royal und bitterer Feind der Jesuiten, wurde im J. 1703 zu Painblanc in der Diöcese Autun geboren. Er trat frühzeitig in die Mauriner Congregation und legte in ihr am 7. Juli 1723 seine Profeß ab. Nachdem er einige Zeit zu Pont-le-Voy die Rhetorik docirt hatte, wurde er nach Paris berufen; dort blieb er bis zu seinem Lebensende ununterbrochen mit gelehrten, meist historischen Arbeiten beschäftigt, wozu ihn sein glückliches Gedächtniß und sein rastloser Arbeitseifer befähigten. Das Hauptwerk, dem er besonders den Namen gegeben, ist das Werk: L'art de vérifier les dates, ou faits historiques des chartes, des chroniques, et anciens monuments depuis la naissance de Jésus-Christ, par le moyen d'une table chronologique etc., avec un calendrier perpétuel, l'histoire abrégée des conciles, des papes, des empereurs, des rois etc., par des religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Der Benedictiner Dom Maurus Dantine hatte dazu den Plan entworfen und die meisten Vorarbeiten gemacht, war aber in den letzten Jahren seines Lebens durch Krankheit arbeitsunfähig geworden und starb im J. 1746. Clémencet vollendete das Werk mit Hilfe des Dom Durand, und die erste Ausgabe erschien in Quart im J. 1750; neue Ausgaben in drei Foliobänden veröffentlichte P. Clement (s. d. Art.) 1770 und 1783; das Werk wurde mit Verbesserungen und einer Fortsetzung neuerdings von A. Viton de Saint-Allais (18 Bde., Paris 1818, und 5 Bde., ebd. 1818) herausgegeben. Einen dritten Theil veröffentlichte Julien de Courcelles (19 Bde., Paris 1821—1844). Der Inhalt des Werkes erhellt aus dem Titel, und man kann nicht in Abrede stellen, daß es eine Arbeit ist, welche von eifriger Forschung und von großer Gelehrsamkeit zeugt; doch finden sich darin unter dem blendenden Schein einer kritischen Erörterung manche willkürliche Berechnung und gewagte Behauptungen. Besonders aber treten die jansenistischen und gallicanischen Parteitendenzen bei der Beurtheilung der Personen und der Darstellung der Ereignisse in bedauerlicher Weise hervor, so daß Kritiker der Ansicht waren, das Werk verdiene den Namen L'art de vérifier les dates et de falsifier les faits. Sofort beim Erscheinen desselben wurden von einigen Jesuiten besonders im Journal de Trévoux Anstände gegen mehrere aufgestellte Behauptungen und gegen die Tendenz erhoben; Clémencet antwortete darauf in zwei polemischen Schriften in Briefform. — Mit einem seiner Genossen arbeitete Clémencet ferner den zehnten und elften Band der Histoire littéraire de France, die in den Jahren 1758 und 1759 erschienen. Mittlerweile schrieb er im Interesse der jansenistischen Partei die Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de cette Abbaye jusqu'à son entière destruction, 10 vols., Amsterd. (Paris) 1755—1757. Ebenso

veröffentlichte er in drei Bändchen (Utrecht, Paris 1760) die Conférences de la Mère Angélique de St. Jean, Abbesse de Port-Royal. Sie war die Nichte und Nachfolgerin der Abtissin Angelica Arnauld. In diesen Publicationen suchte Clémencet Port-Royal und seinen Geist zu verherrlichen. Als Manuscript hinterließ er noch eine Literärgeschichte der Schriftsteller von Port-Royal, die mehrere Bände ausfüllen würde. — Als um jene Zeit die von einem Jesuiten (P. Savage) verfaßte Schrift erschien: La réalité du projet de Bourgfontaine, antwortete Clémencet darauf durch die Gegenschrift: La vérité et l'innocence victorieuses de l'erreur et la calomnie, Cologne 1758. In diesem Werke sowohl wie in andern Broschüren schrieb er im heftigsten Tone gegen die Jesuiten und griff sie in ungerechter und unwürdiger Weise an. Mit ihren übrigen Gegnern arbeitete er auch eifrig am Sturze dieses Ordens. An dem Machwerke Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses des ouvrages des Jésuites, welches von mehreren Bischöfen in Hirtenbriefen widerlegt wurde, hatte Clémencet ebenfalls Antheil. Von seinen gelehrten Werken mag noch die Fortsetzung der Papstbriefe oder Decretalen, welche Coustant und Mopinot begonnen hatten, sowie das Leben des Petrus Venerabilis und des hl. Bernard erwähnt werden. Als im J. 1772 der Mauriner Prudentius Maranus starb, war derselbe damit beschäftigt, eine Herausgabe der Werke Gregors von Nazianz vorzubereiten, und Clémencet übernahm nun diese Arbeit; er schrieb auch das Leben des Heiligen und begann den Druck des Werkes. Der erste Band wurde von ihm (Paris 1778) herausgegeben. Indeß um diese Zeit ward Clémencet von einem Schlagfluß getroffen; während zwei Jahren nahmen seine Kräfte mehr und mehr ab, und er starb am 5. April 1778. (Vgl. L'art de vérifier les dates, préface; Tassin, Hist. litt. de la Congr. de St. Maur, Brux. 1770, 636 ss. 619. 667.) [Jungmann.]

Clemens, Name von 14 Päpsten. Clemens I., Papst und als Bischof von Rom gewöhnlich Clemens Romanus genannt, zählt zu den gefeiertsten Namen des christlichen Alterthums. Doch ist über sein Leben nur weniges Sichere bekannt, da die Nachrichten, die sich über ihn erhalten haben, mehr der dichtenden Sage als der beglaubigten Geschichte angehören. Wie uns Irenäus (Adv. Haer. 3, 3, 3) berichtet, gehörte er zu dem Kreise derjenigen Männer, welche mit den Aposteln Verkehr hatten. Nach Origenes (In Joann. ed. Bened. IV, 153) war er identisch mit jenem Clemens, dessen Paulus unter seinen übrigen Mitarbeitern im Philipperbrief (4, 3) rühmend gedenkt; wenn dem so ist, so unterstützte er den Apostel wohl bei seiner Predigt in Macedonien. Einige Neuere haben auf Grund jener Bemerkung die Stadt Philippi als seine Heimat angesehen. Wie es sich damit verhalten mag, schwerlich verdient die Erzählung der Clementinen Glauben, welche Clemens zu einem Sprößling senatorischen Geschlechtes und des (flavischen) Kaiserhauses machen, und nicht viel begründeter ist die Annahme einiger Neueren, unser Clemens sei identisch mit dem Consul Titus Flavius Clemens, dem Vetter des Kaisers Domitian, der im J. 95 seines Glaubens wegen hingerichtet wurde, oder, wie Ewald (Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl., VII, 330) will, dessen Sohn gewesen. Denn es ist schwer zu denken, daß die Väter es hätten unerwähnt lassen sollen, wenn ein Glied des Kaiserhauses die Vorstandschaft der römischen Christengemeinde geführt hätte. (Bezüglich des Näheren vgl. Theol. Qu.-Schr. 1879, 531 ff.) Eher läßt sich vermuthen, der Bischof Clemens sei ein Freigelassener oder der Sohn eines Freigelassenen aus dem Hause des Consuls gewesen. Doch kommt man auch in dieser Beziehung nicht über die Vermuthung hinaus, und ebenso wenig wird man darüber Gewißheit erzielen, ob er Judenchrist oder Heidenchrist war, da für beide Annahmen sich Gründe vorbringen lassen. Doch dürfte in Anbetracht des ganzen Gepräges seines Briefes an die Corinther für seine Abstammung von jüdischen Eltern immerhin die größere Wahrscheinlichkeit anzunehmen sein. (Für die Belege vgl. meine Patr. apost. I, p. XVII sqq.; De Rossi, Bullet. di archeol. crist. 1863, 27. 39; 1865, 20.)

Daß Clemens Bischof war, ist einstimmige Tradition des Alterthums. Ueber die Reihenfolge, in welcher er zur kirchlichen Vorstandschaft berufen ward, lauten die Berichte zwar verschieden, doch kann in dieser Beziehung kein ernstlicher Zweifel obwalten. Der Sachverhalt ist folgender. Hieronymus erzählt (Catal. 15), daß Clemens nach der vorherrschenden Ansicht der Lateiner auf Petrus gefolgt sei, und Tertullian (De praescript. 32) läßt ihn von Petrus selbst ordinirt werden. Hieronymus nennt ihn aber an derselben Stelle selbst quartus post Petrum Romae episcopus; er sollte somit für seine Person einer anderen Ueberlieferung Glauben, wenn er derselben nach einigen anderen Andeutungen auch nicht immer treu geblieben zu sein scheint. Nach dieser Ueberlieferung, die uns durch Irenäus (Adv. Haer. 3, 3, 3) bewahrt wird, folgte auf Petrus Linus, auf diesen Anacletus und jetzt erst an dritter oder, wenn Petrus selbst mitgezählt wird, an vierter Stelle Clemens. Nach einer dritten Ueberlieferung endlich, welche hauptsächlich in der afrikanischen Kirche Eingang fand (Aug. Ep. 53 ad Generos. n. 2; Optat. De schism. Donat. 2, 3), fällt der Episcopat des Clemens zwischen den des Linus und den des Anacletus oder Cletus, wie der Name dieses Papstes auch lautet. Die Differenz fiel schon im Alterthum auf, und es wurden verschiedene Versuche zu ihrer Erklärung gemacht. Epiphanius (H. 27, 6) glaubte, gestützt auf 1 Clem. 54, 2, annehmen zu sollen, Clemens sei zwar von Petrus ordinirt worden; er habe aber den Episcopat um des Friedens willen an Linus abgetreten und

später nach Cletus wieder erlangt. Rufin wollte in der Vorrede zu den Recognitionen den Widerspruch durch die Annahme lösen, Linus und Cletus hätten zwar vor Clemens den römischen Bischofsstuhl inne gehabt; da sie den Episcopat aber noch zu den Lebzeiten des Apostels Petrus verwalteten, während dieser dem Apostolat sich widmete, lasse sich beides sagen: sie seien vor Clemens Bischöfe gewesen, und Clemens habe den römischen Stuhl nach dem Hingang des Apostels erlangt. Allein beide Erklärungen sind grundlos, und ähnlich verhält es sich mit den analogen Auffassungen des Mittelalters. Der Bericht des Irenäus überragt die beiden anderen Ueberlieferungen hinsichtlich der Glaubwürdigkeit um ein Beträchtliches, und die zuerst genannte kann ihm gegenüber um so weniger aufkommen, als sich ihr Ursprung mit annähernder Sicherheit erklären läßt. Sie hat ihre Quelle ohne Zweifel in den Clementinen und kann demgemäß keinen höheren Werth beanspruchen als Dichtung und Sage. Die dritte Ueberlieferung aber muß vor dem Bericht des Irenäus zurücktreten, da dieser nicht bloß der ältere ist, sondern auch von einem glaubwürdigeren Gewährsmann ausgeht.

Ueber die Zeit Clemens' gibt uns Irenäus keine weitere Nachricht. Die Ueberlieferung (Liberianischer Katalog und Eusebius) ist auch in dieser Beziehung eine verschiedene, und ganz genau wird sich die Amtszeit nicht mehr bestimmen lassen. Nur das darf als sicher gelten, daß dieselbe an das Ende der Regierung Domitians und nicht früher fällt. Darauf weist ebensowohl die Reihenfolge des hl. Clemens im Papstkatalog als sein Brief an die Gemeinde von Corinth hin, für dessen Abfassung in jener Zeit die überwiegenden Gründe sprechen. Ueber Clemens' Tod fehlen wiederum zuverlässige Nachrichten. Rufin und Zosimus nennen ihn Martyrer, und Gregor von Tours (H. Fr. 1, 25) läßt ihn unter Trajan die Krone des Martyriums erlangen. Auch die Martyreracten, die von ihm vorhanden sind (vgl. meine Patr. apost. II, 28—45), verlegen seinen Tod in diese Zeit. Sie erzählen näherhin, nachdem sie (c. 1—14) die Bekehrung des Sisinnius, eines Freundes Nerva's, und seines ganzen Hauses, 423 Personen an der Zahl, berichtet, daß der Comes officiorum Publius Tarquitianus, aufgebracht über die Menge der Gläubigen, durch Bestechung der Präfecten eine Christenverfolgung hervorgerufen habe. So sei ein Volksaufstand gegen Clemens ausgebrochen. Der Kaiser Trajan habe auf den ihm erstatteten Bericht hin angeordnet, der Bischof müsse entweder opfern oder in den Chersones in's Exil wandern, und der Stadtpräfect Mamertinus habe ihn dahin geschickt, nachdem seine Bemühungen, ihn zum Opfern zu bewegen, sich als erfolglos erwiesen hätten. In den Marmorbrüchen daselbst habe er mehr als 2000 Christen angetroffen, und eine der größten Qualen der Unglücklichen sei gewesen, daß sie das Wasser sechs Meilen weit auf den Schultern herbeitragen mußten. Clemens habe diesem Ungemach ein Ende bereitet. Er habe eine Quelle eröffnet, welche zum Flusse geworden sei, und das wunderbare Ereigniß habe die ganze Gegend für das Christenthum gewonnen. Täglich seien 500 und mehr Personen getauft worden, binnen Jahresfrist seien 75 Kirchen daselbst erstanden, die heidnischen Götzenbilder, Tempel und Haine seien im Umkreis von 300 Meilen zerstört worden. Der Kaiser Trajan habe in Folge dessen viele Christen auf mancherlei Art hinrichten lassen. Da alle freudig in den Tod gegangen, habe man schließlich Clemens auf's Neue zum Opfern zwingen wollen, und als dieses wieder vergeblich gewesen, habe man ihn mit einem Anker um den Hals in's Meer geworfen. Man habe diese Todesart gewählt, um seinen Leichnam den Gläubigen zu entziehen. Auf das Gebet der Christen jedoch sei das Meer drei Meilen weit zurückgetreten, und die Ueberreste des Heiligen seien in einem Marmortempel gefunden worden. Zwar sei an die Gläubigen der Befehl ergangen, die Reliquien nicht von dem Orte zu entfernen. Auf der andern Seite sei ihnen aber auch die tröstliche Offenbarung zu Theil geworden, das Meer werde jedes Jahr am Todestage des Heiligen auf sieben Tage zurücktreten, und dieß geschehe bis damals (c. 15 bis 25). Allein diese Acten verdienen wegen ihres durchaus fabelhaften Charakters keinen Glauben. Höchstens kann man ihnen die Gewißheit des Martyriums entnehmen. Wie es sich aber damit verhalten mag: Clemens wurde in der späteren Zeit als Martyrer anerkannt, und sein Todestag wird am 23. November gefeiert. Schon im römischen Meßcanon wird er als Martyrer aufgeführt, und auch eine (Damasianische) Inschrift aus dem vierten Jahrhundert nennt ihn Martyrer (bei de Rossi l. c. 1870, 141; vgl. Hergenröther, K.-G. III, 97). Im neunten Jahrhundert wurden von den Slavenaposteln Cyrillus und Methodius Reliquien nach Rom gebracht, welche als die des hl. Clemens angesehen waren und in der dortigen Clemenskirche beigesetzt wurden. Ueber die Auffindung und Uebertragung dieser Reliquien steht der Bericht eines Augenzeugen, des Bischofs Gunderich von Velletri, bei Bartolini, Memorie storico-critiche dei santi Cirillo e Metodio, Roma 1881, 12 sq. Hadrian II. soll bald hernach (872) den größeren Theil der Reliquien einem Kloster zu Cava bei Salerno geschenkt haben, wo sie noch gezeigt werden.

Die Schriften, welche unter dem Namen des römischen Clemens in Umlauf kamen, sind sehr zahlreich: zwei Briefe an die Corinther, zwei Briefe ad Virgines, einige Apocalypsen, fünf Decretalbriefe, die sogenannten Clementinen in ihren verschiedenen Recensionen, endlich die apostolischen Constitutionen und Canones, deren Redaction wenigstens von ihm herrühren will, sowie die clementinische Liturgie. Aber nur eine einzige dieser Schriften ist zweifellos ächt. Alles Uebrige ist unächt, oder es bestehen über die Aecht-

heit wenigstens starke Zweifel. Was vor Allem die apostolischen Constitutionen und Canones anlangt, so wird von ihnen später besonders gehandelt werden (s. d. Art. Constitutiones apostolorum). Ebenso sei bezüglich der Clementinen auf den unten folgenden Artikel verwiesen. Die anderen Schriften dagegen sind gleich hier zu besprechen, und es mag mit den unächten begonnen werden. Die fünf Decretalbriefe sind pseudoisidorischen Ursprungs und stehen an der Spitze der unter diesem Namen bekannten Canonsammlung. Ihre Entstehung fällt somit in die Mitte des neunten Jahrhunderts; doch sind sie nicht ein bloßes Fabrikat Pseudoisidors. Ihr Inhalt ist größtentheils älteren Documenten, namentlich den Clementinen, entnommen. So ist der erste Brief, der, wie auch der zweite, an Jacobus gerichtet ist, in seiner ersten Hälfte (bis non praedicationis Petri, oder sed et nunc exponere, wie der Anfang der zweiten und etwas größeren Hälfte lautet) identisch mit dem Brief des Clemens an Jacobus, der den clementinischen Homilien als Begleitschreiben vorangeht und der bereits von Rufin in's Lateinische übersetzt, wenngleich der Uebersetzung der Recognitionen nicht beigegeben wurde. Ebenso ist der Inhalt der drei letzten Briefe größtentheils aus den Clementinen, bezw. den Recognitionen geschöpft. Sie sind gerichtet, der eine (bezw. in der ganzen Reihe der dritte) an alle Bischöfe, Priester, Diaconen und die übrigen Cleriker, sowie an alle Gläubigen, somit an die Gesammtkirche; der vierte an Julius und Julian, zwei angebliche Schüler Clemens'; der fünfte an die Christen in Jerusalem. Gedruckt sind sie, abgesehen von den Ausgaben der pseudoisidorischen Canonsammlung, in den Conciliensammlungen von Harduin und Mansi I. Beizufügen ist noch, daß auch ein Decret bei Gratian (c. 30, Dist. II. de consecr.) den Namen des Clemens führt. Dasselbe gehört Papst Eugen II. oder der römischen Synode vom Jahre 826 (c. 33; vgl. Hard. Coll. Concil. V, 69) an. Wenn unter den pseudoclementinischen Werken eine Liturgie aufgeführt wurde, so war nicht diejenige gemeint, welche gewöhnlich als die clementinische bekannt ist. Diese wird, da sie im achten Buche der apostolischen Constitutionen enthalten ist, mit diesem Werke zur Sprache kommen. Hier ist vielmehr die Liturgie gemeint, welche die Jacobiten dem hl. Clemens zuschrieben und welche Renaudot (Liturg. Orient. Coll., Paris. 1716, II, 186—199) aus einem Colbertinischen Codex in lateinischer Uebersetzung veröffentlichte. Näheres ist über sie nicht bekannt. Beizufügen ist nur noch, daß sie auch von Migne (PP. gr. II, 603 bis 616) gedruckt wurde. Die apocalyptischen Schriften, welche dem römischen Clemens zugeeignet wurden, sind bis jetzt nicht gedruckt worden. Man hat von ihnen nur durch Beschreibung der Handschriften, welche sie enthalten, einige Kenntniß; so wird eine arabische Handschrift in der vaticanischen Bibliothek (Nr. 29) folgendermaßen beschrieben: Clementis libri VIII, qui arcani appellantur et Chronicon Patrum apocryphasque Petri revelationes continent. Lib. 1. Chronicon Patrum ab Adam ad diluvium; 2. A diluvio ad Reu; 3. A Sarug ad Christum; 4. De Christi genealogia; 5. Revelatio Petri; 6. Revelatio Petri; 7. Revelatio Petri de Antichristo; 8. Revelatio Petri et aliorum apostolorum (Assemani, Bibl. Orient. II, 508; eine andere Beschreibung III, 282). Genauer bekannt ist durch die Mittheilungen, welche Dillmann in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1858, Nachrichten S. 185 bis 225, über sie gemacht hat, eine äthiopische Schrift, welche auf der Tübinger Universitätsbibliothek sich befindet. Dieselbe stammt aus monophysitischen Kreisen, war ursprünglich wahrscheinlich arabisch geschrieben und entstand um die Mitte des achten Jahrhunderts. Inhaltlich fällt sie zum Theil mit der vaticanischen Schrift zusammen. Sie hat sieben Theile, und jeder will eine Offenbarung des Petrus, des „Hauptes der Apostel", an Clemens sein. Der erste gibt Aufschluß über den Hergang der Weltschöpfung und die Abstammung der Jungfrau Maria, der zweite über das Geisterreich und die jenseitige Welt, sowie über die künftigen Schicksale der Kirche Christi auf Erden. Die weiteren Stücke beziehen sich auf die Ordnung der Kirche und die Kirchengesetze. Hier gewinnt also die Schrift inhaltlich einen didaktischen Charakter. Doch findet sich noch im vierten Theil ein apocalyptischer Abschnitt. Die Form der Darstellung aber bleibt die nämliche, indem Petrus, wie in den früheren Theilen, so auch in diesem zu Clemens spricht und durch ihn die Kirchengesetze einschärft. Die zwei Briefe ad Virgines sind nur syrisch auf uns gekommen und wurden erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wieder an's Licht gezogen. Als Wetstein den britischen Gesandten bei der Pforte um Beschaffung eines Exemplares der philoxenianischen Bibelübersetzung bat, erhielt er ein Exemplar der Peschittho, geschrieben 1470 von einem Mönch Namens Kuphar, in dem nach dem Jacobusbrief, dem ersten Petrus- und ersten Johannesbrief, sowie den paulinischen Briefen, d. i. den von den Syrern allein als ächt anerkannten Briefen des N. T., jene zwei Briefe stehen, und er veröffentlichte sie sammt einer lateinischen Uebersetzung 1752 zu Leyden. Sie sind nicht so fast an die Jungfrauen im eigentlichen Sinne, als vielmehr gemäß dem weiteren Umfang des entsprechenden syrischen Ausdruckes an die Ehelosen beider Geschlechter gerichtet. Der erste enthält Belehrungen über das Wesen der christlichen Virginität, betont namentlich, daß die Virginität als solche und ohne die entsprechenden Werke nicht Hoffnung auf das Heil gewähre, hebt das Erhabene und Beschwerliche des jungfräulichen Standes hervor (c. 1—9) und gibt Verhaltungsmaßregeln für die Enthaltsamen, indem namentlich vor dem Zusammenleben beider Geschlechter und vor Müßiggang gewarnt wird (c. 10—11). Im zweiten ertheilt

der Verfasser zur Belehrung der Leser über die an seinem Ort bestehende Lebensweise Aufschluß (c. 1—6) und verweist auf biblische Beispiele des A. T., zuletzt auf das Verhalten des Herrn (c. 7 bis 14). Im Alterthum erwähnen die Briefe Epiphanius (Haer. 30, 15) und Hieronymus (Contra Jovin. 1, 12). Die Neueren haben sie vielfach für ächt gehalten. Mehrere sprachen sie aber dem römischen Clemens ab, wieder Andere erklärten den clementinischen Ursprung wenigstens für zweifelhaft. Mit Rücksicht auf den Stil und die Verwerthung der heiligen Schrift, besonders des N. T., sind die Briefe nicht für ein Werk des Clemens, mit Rücksicht auf die Bekämpfung des Syneisaktenthums sind sie vielmehr für ein Product aus dem dritten oder dem Anfang des vierten Jahrhunderts zu halten. Ob sie ursprünglich griechisch geschrieben, darüber herrscht wenigstens nicht völlige Uebereinstimmung. Doch haben sich bisher die meisten Gelehrten für die griechische Abfassung ausgesprochen (vgl. Gött. Gel. Anz. 1856, S. 1456). Die gründlichste Edition veranstaltete auf Grund neuer Vergleichung der jetzt im Seminar der Remonstranten zu Amsterdam befindlichen Handschrift 1856 Beelen in Löwen. Verfasser gab im zweiten Band seiner Patres apost. Beelens lateinische Uebersetzung in verbesserter Gestalt heraus und verweist bezüglich der weiteren Ausgaben und Uebersetzungen, sowie des näheren Standes der literarhistorischen Frage auf die Prolegomenen seiner Ausgabe. Beizufügen ist nur die Uebersetzung von Wenzlowsky in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, Briefe der Päpste, I.

Die beiden *Corintherbriefe* wurden zuerst durch Patricius Junius 1633 zu Oxford im Druck herausgegeben. Sie bilden einen Anhang zu dem alexandrinischen Bibelcodex, der fünf Jahre vorher als Geschenk des Patriarchen Cyrillus Lukaris von Constantinopel an König Karl I. von England in's Abendland gekommen war, und wurden in der Folgezeit wiederholt edirt. Sie finden sich in allen Ausgaben der apostolischen Väter. Aber die früheren Editionen sind alle unvollständig. In Folge des Ausfalles eines Blattes in der genannten Handschrift fehlen im ersten Brief nebst dem Schluß des Capitels 57 die Capitel 58—63. Im zweiten Brief vermißt man aus demselben Grund außer dem Schluß von Capitel 12 die Capitel 13—20 oder die letzten zwei Fünftel des Schriftstückes. Die früheren Editionen haben aber nicht bloß diesen Mangel, sondern ihr Text ist außerdem noch mehrfach unrichtig oder unsicher. Da nämlich in dem Codex Alexandrinus viele Buchstaben und Worte unleserlich wurden, mußten die Lücken durch Conjectur ergänzt werden, und es begreift sich, daß es dabei nicht ohne Fehler abging. Einen vollständigen und sicheren Text besitzen wir erst seit den letzten Jahren. Der Metropolite Philotheus Bryennius von Nikomedien, vormals in Seres in Macedonien, fand in der Bibliothek des Patriarchalklosters von Jerusalem in Constantinopel eine Handschrift, geschrieben 1056, welche die Briefe ganz enthält, und veranstaltete auf Grund derselben 1875 eine neue Ausgabe. Der Fund veranlaßte sofort 1876 Gebhardt-Harnack und Hilgenfeld zu zwei weiteren Editionen. Um dieselbe Zeit erfuhr aber das textkritische Material noch eine andere Bereicherung. In dem Nachlaß des eben damals verstorbenen Professors J. Mohl in Paris fand sich eine alte syrische Uebersetzung der Briefe, und die Entdeckung dieser jetzt der Universitätsbibliothek von Cambridge angehörigen Handschrift bewog J. B. Lightfoot, seiner Ausgabe vom Jahre 1869 im J. 1877 eine Appendix beizugeben, welche sowohl die neuentdeckten Stücke als die Lesarten der ganzen syrischen Version enthält. Verfasser war somit in der Lage, in seinen Patres apostol. (I, 1878) die beiden neuen Handschriften zur Textesrecension heranzuziehen. Die Auffindung des vollständigen Textes war auch in literärgeschichtlicher Beziehung bedeutsam. Sie ermöglichte vor Allem ein sicheres Urtheil über den Charakter des zweiten Schriftstückes. Zwar haben schon Dodwell und Grabe in demselben weniger einen Brief als eine Homilie erkannt. Aber die Auffassung drang noch nicht durch. Da die Alten die Schrift einstimmig als Brief aufführen, so hielten die Neueren großentheils an dieser Ansicht fest. Die Auffassung stellt sich aber nunmehr als durchaus unrichtig heraus. In dem neu entdeckten Theile tritt uns der homiletische Charakter wiederholt (15, 2; 17, 3; 19, 1) in der ausgesprochensten Weise entgegen. Aus 7, 1. 3 erhellt überdieß, daß die Homilie ohne Zweifel in Corinth gehalten wurde, und bei diesem Sachverhalt wird die Aechtheit der Schrift noch zweifelhafter, als sie es schon bisher war. Zu der stilistischen Abweichung vom Clemensbrief und zu den Momenten, welche auf eine spätere Entstehung, die Zeit des Gnosticismus, hinweisen, gesellt sich nun als Zeugniß gegen den clementinischen Ursprung noch eine den Ort der Abhaltung der Homilie betreffende Unwahrscheinlichkeit. Die Schrift wurde demgemäß in der neuesten Zeit fast allgemein in die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder noch etwas weiter herabgerückt. Nur Bryennius und, freilich etwas weniger entschieden, Nirschl (Patrologie I, Mainz 1881, 70) wollen sie noch Clemens zusprechen. Sprinzl (Theol. der apost. Väter, Wien 1880, 24 ff.) redet sogar noch von einem Briefe, näherhin von einem homiletischen Begleitschreiben zum Pastor Hermä. Der Inhalt der Homilie ist ziemlich allgemeiner Natur. Die Zuhörer werden zu einem würdigen christlichen Leben, zur Vollbringung von guten Werken, zum Vertrauen auf die Verheißungen des Herrn u. s. w. aufgefordert.

Als zweifellos ächte Schrift bleibt hiernach nur der erste, oder vielmehr, da nach dem Bisherigen streng genommen von einem zweiten nicht die Rede sein kann, der *Corintherbrief* übrig. Die Schrift nennt zwar Clemens selbst nicht als

Verfasser. Sie stellt sich vielmehr als Schreiben der römischen Kirche an die christliche Gemeinde von Corinth dar. Allein Irenäus (Adv. Haer. 3, 3, 3) läßt sie bereits unter dem Pontificat von Clemens geschrieben werden. Dionysius von Corinth (Eus. H. E. 4, 23) gibt ausdrücklich Clemens als Verfasser an, und alle Späteren stimmen ihm bei. Nach der Veröffentlichung durch den Druck haben zwar einige Gelehrte Bedenken gegen den clementinischen Ursprung erhoben; ihre Gründe waren indessen nicht zutreffend, und in der Gegenwart scheint der Zweifel allgemein verstummt zu sein. Schwerer war es, sich über die Zeit des Briefes, bezw. des hl. Clemens, zu einigen, und bis in die neueste Zeit vertraten die Gelehrten im Wesentlichen in gleicher Stärke zwei Ansichten. Die einen reihten ihn an die neronische, die anderen an die domitianische Christenverfolgung an; jene wiesen ihn im Allgemeinen dem Jahre 68, diese den Jahren 93—97 zu. Verschiedene Stellen im Briefe verrathen indeß mit ziemlicher Sicherheit die spätere Zeit, namentlich c. 42—44, wo die Apostel nicht bloß seit wenigen, sondern schon seit mehreren Jahren als todt erscheinen, wo sogar mehrere von den Aposteln eingesetzte Presbyter als heimgegangen, und die corinthischen Presbyter als durch lange Zeiten hindurch bewährt erwähnt werden (44, 3); 47, 6, wo die Kirche von Corinth eine alte genannt wird, und 63, 3, wo die von der römischen Gemeinde nach Corinth entsandten Männer als Greise erscheinen, die von ihrer Jugend auf gläubig und keusch wandelten: Momente, die alle mehr oder weniger über die Jahre 68 und 69 herabführen. Dazu kommt, daß der Verfasser des Briefes, wie oben gezeigt, nach der beglaubigteren Ueberlieferung erst unter Domitian zur Vorstandschaft der römischen Kirche gelangte. Der frühere Ursprung des Briefes wurde demgemäß in der jüngsten Zeit mit Recht fast allgemein aufgegeben. Den Anlaß zu dem Schreiben gaben Unruhen in der corinthischen Gemeinde. Einige wenige junge Leute hatten sich daselbst gegen die kirchlichen Vorstände erhoben und sie aus ihrem Amte verdrängt. Dadurch ward nicht bloß die corinthische Kirche in große Verwirrung gestürzt, sondern der christliche Name auch bei den Ungläubigen in Verruf gebracht. Wie die römische Gemeinde von den Vorgängen Kunde erhielt, erfahren wir nicht näher. Früher hat man in der Regel aus 1, 1 geschlossen, die corinthische Gemeinde habe selbst die Vermittlung der römischen Kirche nachgesucht. Die Annahme beruhte aber auf einer unzureichenden Exegese. Es läßt sich nur vermuthen, daß einzelne Mitglieder der Gemeinde von Corinth von dem Aufruhr in der Heimat zu Rom berichteten, sei es bei Gelegenheit einer Reise, die sie aus anderen Gründen in die Reichshauptstadt führte, sei es, daß sie zu eben jenem Behufe sich dorthin begaben. Jedenfalls sah die römische Kirche es als ihre Pflicht an, die gestörte kirchliche Ordnung in Corinth wiederherzustellen, und diesem Zwecke sollte das fragliche Sendschreiben dienen. Dasselbe zerfällt außer Eingang und Schluß in zwei Theile. Der erste Theil (c. 3 bis 36) ist allgemeiner Natur. Im zweiten (c. 37 bis 61) geht der Verfasser auf die corinthische Angelegenheit näher ein. Er handelt von der kirchlichen Ordnung, weist die Unabsetzbarkeit der kirchlichen Vorstände nach, die ihr Amt untadelhaft verwalten, und fordert die Corinther zum Gehorsam gegen ihre Oberen auf. Der Brief nimmt unter den Schriften der apostolischen Väter eine sehr hervorragende Stelle ein. Er ist ein Beweis für das hohe Ansehen, dessen sich die römische Kirche bereits in der ersten Zeit erfreute; er enthält bemerkenswerthe Züge aus der neronischen Christenverfolgung, sowie das bedeutendste Zeugniß für den Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom; er gibt reichliche Aufschlüsse über den Glauben der Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts u. s. w. Zur **Literatur** sei auf die Prolegomenen in meinen Patres apostol. verwiesen. Beizufügen ist noch: Brüll, Der erste Brief des Clemens v. R. an die Corinther, Freiburg 1883. [Funk.]

Clemens II. (1046—1047), vordem zweiter Bischof von Bamberg, von Geburt ein Sachse, Suidger geheißen, war im Gefolge des deutschen Königs Heinrich III. nach Italien gekommen, und wurde 1046 zur Beendigung des obwaltenden Schisma's (s. d. Art. Benedict IX.) auf den Vorschlag des Königs als der Würdigste einstimmig zum Papst erwählt, nachdem schon auf der Synode zu Sutri Gregor VI. und Sylvester III., dann zu Rom Benedict IX. abgesetzt worden waren. Am Weihnachtsfeste des nämlichen Jahres feierlich inthronisirt, setzte er Heinrich III. und dessen Gemahlin Agnes an demselben Tage die Kaiserkrone auf. Schon im Januar 1047 hielt er eine Synode zu Rom gegen das Laster der Simonie, welches dazumal in Italien sehr stark verbreitet war. Auf dieser wurde jeder, welcher eine kirchliche Würde kaufen oder verkaufen würde, mit dem Banne, wer aber wissentlich von einem der Simonie schuldigen Bischofe die heiligen Weihen empfinge, mit vierzigtägiger Kirchenbuße bedroht (Mansi XIX, 625—628). Hierauf begleitete er Heinrich nach Benevent, das er mit dem Interdicte belegte, weil es den Kaiser nicht aufnahm, und dann nach Deutschland, wo er während seines kurzen Aufenthaltes die Nonne und Martyrin Wiborada von St. Gallen (gest. 925) canonisirte. Nach Italien zurückgekehrt, starb er am 9. October 1047 auf römischem Gebiete. Sein Leichnam wurde nach dem geliebten Bamberg gebracht, dessen Bisthum er von der Metropole zu Mainz eximirt und auch als Papst noch beibehalten hatte. Auf die Nachricht von seinem Tode bemächtigte sich Benedict IX. abermals auf kurze Zeit des Pontificates, bis Damasus II. für wenige Tage den päpstlichen Stuhl bestieg. Die Behauptung, daß Clemens II. an Gift, welches ihm die Italiener aus Abneigung gegen einen Papst deutscher Nation beigebracht hätten, ge-

storben sei, ist sehr unwahrscheinlich, indem sie sich unmittelbar nach ihm einen Deutschen als Papst gefallen ließen, den ihnen abermals Heinrich vorgeschlagen hatte. (Vgl. Clementis II. vita et epistolae bei Mansi XIX, 619 sqq.; Höfler, Deutsche Päpste I, Regensburg 1839, 233 ff.; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit II, Braunschweig 1875, 415 ff.; Steindorff, Jahrb. des deutschen Reiches unter Heinrich III., Leipzig 1874, I, 313 ff.) [Häusle.]

Clemens III. (1187—1191), vordem Paolo Scolari, ein geborener Römer und Cardinalbischof von Präneste, wurde am 19. December 1187 in Pisa zum Nachfolger des daselbst zwei Tage früher verstorbenen Papstes Gregor VIII. erwählt und bezeichnete seine Regierung hauptsächlich durch den Geist der Milde, der Alles besiegt. Sein Vorgänger hatte bereits, als die Nachricht vom Falle Jerusalems (3. October 1187) im Abendlande eintraf, Schritte gethan, um den Frieden in der Christenheit herzustellen und einen neuen, den dritten Kreuzzug zu Stande zu bringen. Clemens III. setzte diese Bemühungen Gregors VIII. mit weiser Nachgiebigkeit und mit gutem Erfolge fort. Auch nach einer andern Seite hin war er glücklich. Seit dem Tode Innocenz' II. (1143) hatte sich des Volkes und des niedern Adels in Rom eine republikanische Gährung bemächtigt (s. d. Art. Arnold von Brescia), welche es den Päpsten unmöglich machte, in der Stadt zu residiren. Clemens III. brachte am 31. Mai 1188 einen Vergleich mit den Römern zu Stande, welcher die republikanische Verfassung wenigstens zum Theil beseitigte und die Stadt zum Gehorsam gegen den Papst zurückführte. Auch zwischen dem Kaiser Friedrich I. und dem päpstlichen Stuhle bestand noch immer ein sehr gespanntes Verhältniß, wobei der Trierer Bischofsstreit den Hauptdifferenzpunkt bildete. Seit 1183 standen in Trier Dompropst Rudolf und Archidiacon Volkmar, aus zwiespaltiger Wahl hervorgegangen, als Candidaten für den erzbischöflichen Stuhl einander gegenüber. Der Kaiser hatte Rudolf mit den Regalien belehnt, während Papst Urban III. Volkmar die Weihe ertheilte. Clemens III. beendigte den Streit, indem er am 26. Juni 1189 Volkmar, der sich durch rücksichtsloses Vorgehen sehr geschadet hatte, des Erzbisthums wieder entsetzte. Rudolf trat in die Stelle als Dompropst zurück, und das Trierer Domcapitel schritt zu einer neuen Wahl, aus welcher des Kaisers Kanzler Johannes hervorging. Ebenso glücklich war der Papst in der Beilegung eines ganz ähnlichen Streites um das Erzbisthum St. Andreas in Schottland. Der von Rom aus begünstigte Bewerber, Bischof Johannes von Dunkald, leistete freiwilligen Verzicht, und sein Gegner, Bischof Hugo, wurde, als er zur Führung seiner Sache sich nach Rom begeben hatte, von einer dort gerade herrschenden Seuche hinweggerafft. Darauf erhielt des Königs Kanzler Roger das Erzbisthum; der Papst hob dem Könige zu Gefallen die bisherige Unterordnung der schottischen Kirche unter die englische auf und stellte erstere direct unter Rom. Ferner vermittelte er zwischen Philipp II. von Frankreich und Heinrich II. von England den Frieden und bewog beide Fürsten, sowie auch den Kaiser Friedrich, das Kreuz zu nehmen. Leider konnte der Kreuzzug bei dem Tode des Kaisers im Kalykadnus und der Uneinigkeit unter den übrigen Fürsten nicht den gewünschten Erfolg haben. Als mit Wilhelm II. von Sicilien die männliche Linie des normannischen Königshauses erlosch, machte Heinrich VI., Sohn Friedrich Barbarossa's, als Gemahl Konstanze's, der Tante Wilhelms II., Ansprüche auf Sicilien. Allein die Sicilianer erhoben aus Furcht vor der Fremdherrschaft im Januar 1190 Tancred von Lecce, einen natürlichen Sohn des Herzogs Roger von Sicilien, auf den Thron, und Clemens III. säumte nicht, ihn mit Sicilien zu belehnen; denn es wäre gegen das Interesse des römischen Stuhles gewesen, die Vereinigung von Nord- und Süditalien in einer Hand und dazu noch in der eines Hohenstaufen zuzugeben. Der am 20. März 1191 erfolgte Tod des Papstes hinderte den dadurch unvermeidlich gewordenen Zusammenstoß mit Heinrich VI., zu welchem sich der folgende Papst Cölestin III. wieder freundlicher stellte. Aus der eigentlich kirchlichen Thätigkeit Clemens' III. ist zu erwähnen, daß er den Bischof Otto von Bamberg, den Apostel der Pommern, und Stephan von Thiers, den Stifter der Grammontenser, canonisirte. (Vgl. Mansi XXII, 543—574; Watterich, Pontif. Rom. vitae II, 663—707; Paul Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrichs letzter Streit mit der römischen Curie, Berlin 1866; Rosbach, Die Reichspolitik der Trier'schen Erzbischöfe u. s. w., Programm des Bonner Gymnasiums 1883; Th. Toeche, Kaiser Heinrich VI., Leipzig 1867.) [(Häusle) Küpper.]

Clemens IV. (1265—1268), vordem Guido Foulquois le Gros, aus ritterbürtigem, provençalischem Geschlechte zu St. Gilles an der Rhone geboren, anfangs Soldat, dann Rechtsgelehrter am Hofe Ludwigs des Heiligen, verehelicht und Vater zweier Töchter, Mabilla und Cäcilia, trat nach dem Tode seiner Gattin in den geistlichen Stand, wurde 1256 oder 1257 Bischof von Puy, 1259 Erzbischof von Narbonne, 1262 durch Urban IV. Cardinalbischof von Sabina und am 5. Februar 1265, als er sich im Auftrag des genannten Papstes auf einer Gesandtschaftsreise in England befand, in Perugia einstimmig zum Papste erwählt. Seine ganze Thätigkeit war fast nur durch die Angelegenheiten des sicilianischen Königreichs in Anspruch genommen. Nach dem Tode Tancreds von Lecce 1194 hatte der Hohenstaufe Heinrich VI. das Königreich erobert und es seinem Sohne Friedrich II. als Erbe hinterlassen. Als dieser nun 1212 auf den deutschen Thron kam, behielt er gegen den Willen des Papstes als des Oberlehnsherrn auch das sicilianische Reich und vererbte es seinem Sohne Konrad IV. Nach dessen Tode übernahm Man-

fred, ein natürlicher Sohn Friedrichs II., die Regierung, zunächst als Statthalter für seinen Neffen Konradin, Sohn Konrads IV.; allein im J. 1258 usurpirte er auf das falsche Gerücht vom Tode Konradins hin auch den Königstitel. Da Manfred alle Pässe besetzt hielt, so konnte Clemens IV. nur in der Verkleidung als Mendicantenmönch nach Perugia gelangen. Er ließ sich dann am 22. Februar 1265 zu Viterbo krönen und residirte dort auch fortwährend, ohne je nach Rom zu kommen. Seine erste Sorge mußte die Sicherung seines Thrones und seiner Person gegen den Hohenstaufen sein. Schon Urban IV. hatte gegen Manfred den Bruder Ludwigs des Heiligen, Karl von Anjou, zu Hilfe gerufen und ihm als Oberlehnsherr das sicilianische Reich angetragen. Clemens IV. erneuerte am 26. Februar 1265 dieses Anerbieten, und Karl von Anjou kam im Mai 1265 nach Rom, leistete in die Hände von fünf Cardinälen, welche Clemens zu diesem Zwecke abgeschickt hatte, den Lehnseid und wurde am 6. Januar 1266 mit seiner Gemahlin Beatrice feierlich gekrönt. Vom Papste mit Geldmitteln reichlich unterstützt, gewann er am 26. Februar 1266 die Schlacht bei Benevent, in welcher Manfred fiel. Der Papst hatte indeß keine Ursache, mit dem anmaßenden, grausamen und von einer zügellosen Soldatesca begleiteten König besonders zufrieden zu sein. Gleichwohl blieb er, als der junge Konradin zum Kriege gegen Karl rüstete, der einmal eingeschlagenen Politik des römischen Stuhles getreu. Er mahnte und warnte Konradin und verhängte, als dieß nichts fruchtete, am 18. November 1267 den Bann über denselben. Die anfänglichen Erfolge des von den Ghibellinen mit Begeisterung aufgenommenen Hohenstaufen und dessen glänzender Empfang zu Rom konnten den Sinn des Papstes nicht ändern. „Des Knaben Größe," sagte er, „wird verschwinden wie Rauch; er zieht hin gen Apulien, wie zur Schlachtbank." Konradins Niederlage bei Tagliacozzo am 23. August und seine Hinrichtung zu Neapel am 29. October 1268 bestätigten diese Worte des Papstes. Ihn trifft an dem gewaltsamen Tod des letzten Hohenstaufen keine Mitschuld. Daß er Karl zur Hinrichtung Konradins aufgefordert habe mit den Worten: „Vita Conradini mors est Caroli, et mors Conradini vita Caroli", ist nur eine spätere, feindselige Erdichtung. Im Gegentheil hatte sich Clemens IV. sowohl bei Karl selbst, wie auch bei dessen Bruder Ludwig dem Heiligen eindringlich für Konradin verwandt. In den langwierigen Streitigkeiten zwischen Heinrich III. von England und seinen Baronen, sowie in dem Streit des ungarischen Königs Bela mit seinem Sohne Stephan suchte Clemens IV. zu vermitteln; auch beschied er die beiden Titularkönige von Deutschland, Richard von Cornwallis und Alfons von Castilien, vor seinen Richterstuhl, wurde aber durch den Tod an dem Spruche verhindert. Er starb am 29. November 1268, gerade einen Monat nach der Hinrichtung Konradins. Im J. 1267 hatte er die 1243 verstorbene Herzogin Hedwig von Polen unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. In seinem Privatleben war Clemens IV. äußerst streng gegen sich selbst, ein Mann von großer Abtödtung und tiefer Frömmigkeit, daher auch ein abgesagter Feind des Nepotismus. „Unsere Erhebung," sagte er, „soll keinen unserer Anverwandten hochmüthig machen. Mabilla und Cäcilia sollen Männer nehmen, wie sie bekommen haben würden, wenn wir einfacher Geistlicher geblieben wären." — Ueber die ächten Briefe und Schriften Clemens' IV. und die ihm fälschlich beigelegten, welche einem gewissen Guido Papa (1427—1483) zukommen, s. Cave, Hist. scriptor. eccles., Genev. 1720, 641, ad ann. 1265; ferner Bzovius, Cont. Ann. Bar., ad ann. 1266 sqq.; Raynald a. 1265—1268; Mansi XXIII, 1123—1128; Martène, Thesaur. Anecdot. II, 136 sqq.; Potthast, Regest. Pontif. II, 1542. (Vgl. Cl. Clément, S. J., De eruditione, vitae sanctimonia, rerum gestarum gloria et pontificatu Clementis IV., Lugd. 1624; Murat. Scriptor. Rer. Ital. III, 1, 594; III, 2, 421; Raumer, Gesch. der Hohenstaufen IV, 491 ff. 613 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 20 ff.) [(Häusle) Küpper.]

Clemens V. (1305—1314). Der unmittelbare Nachfolger Bonifaz' VIII., der selige Benedict XI., hatte den päpstlichen Stuhl nur acht Monate inne und starb zu Perugia am 7. Juli 1304. Im Cardinalscollegium standen zwei Parteien, die italienische und die französische, einander gegenüber. Die Italiener unter Führung der Cardinaldiaconen Matthäus Rosso Orsini, welcher Senior des Collegiums war, und Franz Gaetano, eines Neffen Bonifaz' VIII., verlangten zum Papst einen Italiener, der den Anmaßungen des französischen Königs, Philipps des Schönen, entschieden entgegenträte. Die französische Partei, an deren Spitze der Cardinaldiacon Napoleon Orsini und der Cardinalbischof von Ostia, Nicolaus von Prato, standen, wünschten einen Papst, welcher den bereits von Benedict XI. eingeschlagenen Weg des nachgiebigen Entgegenkommens weiter verfolgte. So zog sich das Conclave bis in den elften Monat resultatlos hin. Da schritten die Perugianer zu Zwangsmaßregeln; sie schlossen die Cardinäle enge ein, schmälerten ihre Kost und hoben die Bedachung des Conclave ab. Am 5. Juni 1305 kam es endlich zu einer entscheidenden Wahl, indem zehn der im Conclave befindlichen Cardinäle, darunter die beiden Führer der französischen Partei und auch der Cardinal Gaetano, ihre Stimmen auf den nicht zum Collegium gehörigen Erzbischof Bertrand von Bordeaux vereinigten. Diese zehn bildeten die erforderliche Zweidrittelsmajorität; es traten nun aber auch die übrigen fünf, sowie noch vier weitere Cardinäle, welche nicht im Conclave waren, darunter der wegen Kränklichkeit ausgetretene Matthäus Orsini, der Wahl Bertrands bei. — Der Florentiner Johannes Villani berichtet über die Vorgeschichte dieser Wahl Fol-

gendes. Als man zu keinem Ergebniß gelangen konnte, schlug die französische Partei der italienischen vor, letztere möge drei Nichtitaliener bezeichnen, aus welchen sie, die Franzosen, dann Einen auswählen wollten, dem Alle ihre Stimme geben sollten. Die Italiener gingen darauf ein und bezeichneten außer zwei Andern auch den Erzbischof Bertrand von Bordeaux. Nun schrieb der Cardinal von Prato schleunigst an Philipp den Schönen, daß sie die Wahl in der Hand hätten. Darauf hatte der König eine Zusammenkunft mit dem Erzbischof Bertrand in St. Jean d'Angely in Saintonge, wo er demselben sechs Bedingungen vorlegte, auf welche hin er, der König, ihn zum Papst machen wolle. Bertrand sollte versprechen, daß er als Papst alle von Bonifaz VIII. gegen den König, dessen Anhänger und Helfershelfer verhängten Censuren zurücknehmen und sogar das Andenken Bonifaz' VIII. vernichten werde. Dieses war der Inhalt der fünf ersten Bedingungen; die sechste theilte ihm der König damals noch nicht mit, sondern behielt sich die Bekanntgebung derselben auf eine spätere Zeit vor. Bertrand sollte sie also unbesehen annehmen, und er that es; er versprach eidlich, diese Bedingungen zu erfüllen, und wurde daraufhin von der französischen Partei als Papst vorgeschlagen und der Absprache gemäß einstimmig gewählt. Soweit der Bericht des Villani, den die meisten spätern Historiker einfach wiederholt haben. Derselbe wurde jedoch schon von Mansi, Döllinger und Christophe bezweifelt und neuestens als ganz unwahr nachgewiesen. Abgesehen von andern Unwahrscheinlichkeiten, auf welche die eben genannten Kritiker bereits aufmerksam machten, ist durch das Tagebuch Bertrands für die Zeit, welche seiner Wahl voraufging, unwiderleglich dargethan, daß er während dieser ganzen Zeit niemals in St. Jean d'Angely gewesen ist und auch nicht dahin kommen konnte, weil er stets zu weit davon entfernt war. Dasselbe läßt sich auch für den König Philipp nachweisen. Fällt sonach diese Zusammenkunft, also der pikanteste Theil der Erzählung Villani's, weg, so ist ferner auch die Wahl Bertrands nicht, wie Villani angibt, mit Einstimmigkeit, sondern nur durch eine Zweidrittelsmajorität erfolgt, was sich mit seinem Bericht über eine unter den Cardinälen stattgehabte Verabredung nicht gut vereinbaren läßt. — Bertrand von Goth oder Gauth stammte aus einer angesehenen Familie der Gascogne. Er war um 1264 zu Uzeste geboren, studirte in Toulouse die schönen Wissenschaften, in Orleans und Bologna die Rechte, wurde später Canonicus in Bordeaux, dann Generalvicar seines Bruders, des Erzbischofs von Lyon, und hierauf päpstlicher Kaplan bei Bonifaz VIII., welcher ihn zum Bischof von Comminges und dann zum Erzbischof von Bordeaux ernannte. Er verdankte also diesem Papst seine Würde und erwies sich auch erkenntlich dafür, indem er, obwohl mit Philipp dem Schönen von Jugend auf bekannt, ja sogar befreundet, dennoch zu Bonifaz VIII. hielt. Er weigerte sich, das berüchtigte Actenstück zu unterschreiben, durch welches der französische Clerus für Philipp gegen Bonifaz Partei ergreifen sollte, und betheiligte sich auch gegen des Königs Willen an dem 1302 zu Rom abgehaltenen Concil. Dieß konnte er übrigens um so leichter thun, als er nicht directer Unterthan Philipps war; denn die Stadt Bordeaux stand zwar unter dem König von Frankreich als Oberlehnsherrn, gehörte aber zu den Besitzungen der englischen Krone. Gerade dieser Umstand mußte auch den italienischen Cardinälen, wenn sie nun einmal auf die Wahl eines Italieners verzichten sollten, den ihnen durch seinen römischen Aufenthalt als Anhänger Bonifaz' VIII. bekannt gewordenen Erzbischof von Bordeaux besonders empfehlen. Bertrand empfing die Abgesandten des Cardinalcollegiums am 23. Juli 1305 zu Bordeaux, erklärte sich am folgenden Tage für die Annahme der Wahl und nannte sich Clemens V. Obwohl von den Cardinälen dringend ersucht, nach Italien zu kommen, beschied er diese dennoch zur Krönung nach Lyon. Letztere fand am 14. Nov. 1305 mit großer Feierlichkeit statt; aber bei dem darauf folgenden Umzug durch die Stadt stürzte ein altes Gemäuer ein und begrub den Papst mit seiner Umgebung unter den Trümmern. Mehrere hochgestellte Personen, unter diesen der Cardinal Matthäus Orsini und ein Bruder des Papstes, trugen tödtliche Verletzungen davon; dem Papste selbst entfiel die Tiara, und der kostbarste Edelstein aus derselben ging verloren. Sofort nach den Krönungsfeierlichkeiten trat Philipp mit dem Ansinnen hervor, der Papst solle gegen Bonifaz VIII. den Proceß wegen Häresie eröffnen. Clemens suchte den König durch andere Zugeständnisse einstweilen zu beschwichtigen. Er erneuerte die schon von Benedict XI. ausgesprochene Absolution des Königs und setzte auch die beiden Colonnas, Jacob und Petrus, in ihre Würden wieder ein. Ferner ernannte er für mehrere erledigte Bischofssitze dem König genehme Personen und am 15. Dec. 1305 zehn neue Cardinäle, darunter neun Franzosen. Am 30. Jan. und 1. Febr. 1306 erließ er Breven, welche die beiden, für Philipp am meisten anstößigen Bullen Bonifaz' VIII., Clericis laicos und Unam sanctam, betrafen. Erstere widerrief er, soweit dieselbe über das vorher schon bestehende Recht hinausging; bezüglich der letztern als einer dogmatischen Bulle erklärte er, was ja auch der Wirklichkeit entsprach, daß durch dieselbe keine neue Subjection des Königs und seines Reiches gegenüber der römischen Kirche habe eingeführt werden sollen. Weiterhin bewilligte er dem König einen kirchlichen Zehnten auf fünf Jahre und dessen Bruder Karl von Valois einen solchen auf zwei Jahre, um seine Pläne bezüglich der Erwerbung der lateinischen Kaiserkrone von Constantinopel durchzuführen. Clemens hoffte nämlich von dort aus das heilige Land wieder zu erobern, und richtete auch in dieser Absicht, um den ihm stets am Herzen liegenden Kreuzzug zu Stande zu bringen,

Ermahnungsschreiben an die italienischen Staaten. Allein es gelang ihm nicht, den Parteihaber zu beschwichtigen; die Genuesen trieben sogar ein verrätherisches Spiel mit den Griechen, und im Kirchenstaate selbst, dessen Regierung er drei Cardinälen übertragen hatte, dauerten die Kämpfe sowohl zwischen den Colonnas und Orsinis, als auch zwischen dem hohen Adel und der republikanischen Bürgerschaft unablässig fort. Ebenfalls zum Zwecke des Kreuzzuges gewährte Clemens dem englischen König Eduard I. einen Kirchenzehnten auf zwei Jahre. Gleichzeitig nahm er dessen auf Hochverrath lautende Klage gegen den Erzbischof Robert von Winchelsea, der unter Bonifaz VIII. unerschrocken für die Rechte der Kirche eingetreten war, entgegen, lud Robert vor seinen Richterstuhl und suspendirte ihn auf so lange, bis er sich von der gegen ihn erhobenen Anklage gereinigt haben würde. Da die Einkünfte aus Italien nicht eingingen, so war der Papst genöthigt, auch für den Unterhalt des eigenen Hofes die kirchlichen Einkünfte namentlich in England und Frankreich in Anspruch zu nehmen. So reservirte er sich auf zwei Jahre die fructus primi anni von allen in England zur Erledigung kommenden Beneficien, und in Frankreich selbst wurde der päpstliche Hofhalt bereits so drückend empfunden, daß die französischen Prälaten sich bei Philipp IV. darüber beschwerten, was ihnen der Papst als „seinen frühern Freunden" ziemlich übel nahm.

Mittlerweile war Clemens V. gegen Ende Februar 1306 von Lyon nach Bordeaux zurückgekehrt, wo er Krankheits halber ein ganzes Jahr verweilte. Am 6. Juni 1306 berief er zum Zweck einer Besprechung über den Kreuzzug die Hochmeister der Templer und Hospitaliter zu sich; allein nur der Erstere konnte, zu seinem Unglück, dem Rufe des Papstes folgen. Im Mai des folgenden Jahres, 1307, fand die lange in Aussicht genommene Zusammenkunft des Papstes und des Königs zu Poitiers statt, wo zwischen Philipp, dem Grafen Robert von Flandern und Eduard I. von England der Friede zu Stande kam. Sofort trat nun aber auch der französische König wieder mit seinem Ansinnen hervor, daß der Proceß gegen Bonifaz eingeleitet werde. Zwar gelang es dem Papste nochmals, diese Angelegenheit hinauszuschieben; dagegen konnte er dem weitern, auf die Vernichtung des Templerordens (s. d. Art.) gerichteten Verlangen Philipps nicht widerstehen. Philipp war eifersüchtig auf die Macht dieses Ordens und lüstern nach dessen Gütern. Es wurde also auf Grund von Gerüchten, die über den Orden in Umlauf gesetzt worden, die Anklage auf Apostasie, Idololatrie und Sodomie gegen denselben erhoben. Bereits am 24. Aug. 1307 schreibt der Papst, diese Anschuldigungen seien zu seiner Kenntniß gekommen, und die Ordensobern selbst hätten eine Untersuchung verlangt; zugleich ist er aber auch bemüht, die Sache in seiner Hand zu behalten. Allein gerade hierin kam ihm der König zuvor, indem er am 13. Oct. 1307 alle Templer in Frankreich mit einem Schlage verhaften und von ihnen die ihm zusagenden Geständnisse durch die Folter erpressen ließ. Der Papst beklagte sich bitter über dieses eigenmächtige, den Kirchengesetzen zuwiderlaufende Vorgehen und verlangte die Auslieferung der Templer und ihrer Güter, wogegen er versprach, die Untersuchung auf den ganzen Orden auszudehnen. Am 22. Nov. 1307 erließ er wirklich eine Bulle an alle christlichen Fürsten und Regierungen, worin er die Verhaftung der Templer und ihre Stellung vor das kirchliche Gericht verordnete. Im folgenden Monat gab denn auch Philipp wenigstens zum Schein insoweit nach, als er die Templer selbst auszuliefern versprach; ihre Güter aber wollte er, angeblich für die Zwecke des heiligen Landes, in Verwahr halten. Im Mai 1308 kam Philipp wieder nach Poitiers, wo der Papst noch immer, und zwar, wie das Gerücht ging, nicht ganz freiwillig verweilte. Die Frucht ihrer Besprechungen war eine Uebereinkunft, welche den Ansprüchen des Papstes zwar der Form nach gerecht wurde, thatsächlich aber doch noch immer dem König einen übergroßen Einfluß gestattete. Der Papst begnügte sich damit, daß mehrere der gefangenen Ritter ihm oder den von ihm entsandten Cardinälen vorgeführt, und daß die eingezogenen Güter durch bischöfliche und königliche Commissare concurrirend verwaltet würden. Darauf erließ er am 12. Aug. 1308 die Bulle Regnans in coelis, durch welche er ein allgemeines Concil zur Aburtheilung der Templer auf den 1. Oct. 1310 nach Vienne berief. — Selbstredend bildete auch bei dieser zweiten Zusammenkunft in Poitiers die Klage gegen Bonifaz VIII. wieder einen Gegenstand der Verhandlung, und der Papst gab jetzt darin nach, daß er versprach, die Ankläger bis zum 2. Februar 1309 persönlich zu hören. Außerdem fällt noch in die Zeit des päpstlichen Aufenthaltes zu Poitiers die Ernennung des thätigen Missionars in Mittelasien, Johannes von Monte Corvino (s. d. Art.), zum Erzbischof der Tatarei, die Erhebung des Clerikers und Arztes Petrus Aichspalter auf den Mainzer Erzstuhl zum Dank dafür, daß er den Papst von seiner Krankheit geheilt hatte, ferner die Vorladung des allzu kriegerischen Erzbischofs Diether von Trier und der Brand der Laterankirche zu Rom am 5. Mai 1308. Deßgleichen erließ Clemens V. von Poitiers aus am 10. Aug. 1307 eine Bulle zu Gunsten des neapolitanischen Prinzen Karl Robert, um demselben die ungarische Krone zuzuwenden (s. d. Art. Bonifaz VIII., II, 1047), und schickte einen Cardinallegaten nach Ungarn, welcher die ungarischen Großen zur Anerkennung Karl Roberts bestimmte. Auch fällt in die nämliche Zeit der Anfang der Streitigkeiten zwischen dem Papste und Venedig wegen der Stadt Ferrara. Die Bewohner von Ferrara hatten die über sie herrschenden Markgrafen von Este vertrieben. Clemens V. hielt diese Gelegenheit für günstig, um Ferrara für den Kirchenstaat zurückzugewin-

nen, und richtete deßhalb ein Schreiben dahin am 27. April 1308. Ferrara befand sich bereits in der Gewalt der päpstlichen Nuntien, als die Venetianer, allen Abmahnungen des Papstes zum Trotz, mit Heeresmacht sich der Stadt bemächtigten. Darauf erließ Clemens am 27. März 1309 eine sehr scharfe Bannbulle gegen die Venetianer und sammelte, als auch dieses nichts fruchtete, ein französisches Kreuzheer, welches ihnen durch eine blutige Schlacht am Po, 28. Aug. 1309, Ferrara wieder entriß.

Gegen Ende August 1308 verließ der Papst Poitiers und zog über Bordeaux und Agen nach Toulouse. Dort blieb er bis 6. Januar 1309 und ging dann über Comminges, wo er die Gebeine seines heiligen Vorgängers im dortigen Bisthum, des um 1126 gestorbenen Bertrand, erhob, nach Avignon und langte daselbst gegen Ende März 1309 an. Dieß war der Anfang zu dem 70jährigen Avignoner Exil der Päpste. Avignon gehörte damals dem Könige von Neapel, war aber umschlossen von der Grafschaft Venaissin, die schon 1228 an den römischen Stuhl gekommen war.

Die Erhebung der Klage gegen Bonifaz VIII. hatte bis in den März 1309 hinein noch nicht stattgefunden, da die Ankläger wegen angeblich auf dem Wege ihnen drohender Lebensgefahr nicht nach Avignon gekommen waren. Der Papst, dem es überhaupt um Hinausschiebung der Sache zu thun war, erließ erst am 13. September 1309 ein neues Citationsedict. Von da an bis in den Mai 1310 wurde zu Avignon eine Reihe von Consistorien gehalten, in denen die Ankläger des verstorbenen Papstes, darunter die unvermeidlichen Nogaret und Plasian, und dessen zwölf Vertheidiger einander gegenüber standen, ohne daß die Sache selbst dadurch auch nur um einen Schritt gefördert worden wäre. Die ganze Zeit verfloß unter Protesten der Ankläger gegen Inhalt und Form der päpstlichen Citation, sowie unter gegenseitigen Protesten und Rechtsverwahrungen der beiden Parteien. Dann sah sich der Papst durch das Drängen der Ankläger genöthigt, zwei Commissionen niederzusetzen, eine für Frankreich und eine für Italien, welche mit dem Zeugenverhör anfangen sollten, weil zu befürchten stand, daß manche der ältern Zeugen den Anfang des Prozesses nicht mehr erleben würden. Die französische Commission arbeitete im August und September 1310, die italienische im April und Mai 1311. Beide vernahmen eine ziemliche Anzahl von Zeugen, welche im Wesentlichen dieselben Anklagen gegen Bonifaz vorbrachten, die auch schon zu dessen Lebzeiten von französischer Seite gegen ihn erhoben worden waren. Unterdessen hatte aber der Papst durch wiederholte Vorstellungen bei Philipp, welche dessen Bruder, Karl von Valois, unterstützte, im Februar 1311 von dem König die Zusage erlangt, daß er und die übrigen Ankläger von der Erhebung eines förmlichen Prozesses gegen Bonifaz abstehen und die Sache dem Papste überlassen wollten. Dagegen gab dieser in der Bulle Rex gloriae am 27. April 1311 die Erklärung, daß der König und seine Helfer bei ihrem Vorgehen gegen Bonifaz von einem guten und reinen Eifer geleitet worden seien, und cassirte alle seit dem 1. November 1300 dieser Sache wegen verhängten geistlichen Strafen. Selbst Nogaret, der seine Unschuld betheuerte, wurde unter Auferlegung einer bestimmten Buße losgesprochen. Die Concession, welche der König in dieser Angelegenheit dem Papste machte, erfolgte, wie ausdrücklich bemerkt wurde, in Anerkennung des Eifers, den der Papst in andern Dingen, namentlich in dem Prozeß gegen die Templer, bewiesen hatte. Dieser Prozeß wurde theils auf Grund der Bulle vom 22. November 1307, theils auch in Folge des Drängens der weltlichen Fürsten in den meisten Ländern der Christenheit geführt. Außerhalb Frankreichs erzielten die desfallsigen Untersuchungen fast überall ein dem Orden günstiges Resultat. In Frankreich hatte der Papst selbst, gemäß der Uebereinkunft von Poitiers, 72 hervorragende Ordensmitglieder verhört, welche der König ihm zu diesem Zwecke zugesandt hatte. Diese gestanden sämmtlich ihre Schuld ein. Dasselbe thaten Andere, darunter der Großmeister Jacob von Molay, vor den vom Papste abgeschickten Cardinälen. Am 12. August 1308 ernannte Clemens V. eine päpstliche Generalcommission, welche die Untersuchung gegen die Templer in Frankreich zu dem Zwecke führen sollte, um über den Stand des Ordens im Allgemeinen ein richtiges Urtheil zu erhalten. Dieselbe war mit einer Unterbrechung vom 7. August 1309 bis zum 26. Mai 1311 in Thätigkeit und verhörte während dieser Zeit 231 Zeugen. Während Anfangs die meisten Ordensmitglieder, darunter auch Jacob von Molay, ihre früheren Geständnisse als durch die Folter erpreßt widerriefen, bekannten die später verhörten sich durchweg schuldig. Es hatten nämlich unterdessen die dem König ergebenen Bischöfe, welche gleichzeitig auf Provinzialsynoden gegen die einzelnen Templer vorgingen, viele von denjenigen, die ihre früheren Geständnisse zurückgezogen, als rückfällige Ketzer verurtheilt, worauf dieselben durch den weltlichen Arm mit dem Feuertode bestraft worden waren. Die Eröffnung des auf den 1. October 1310 ausgeschriebenen Concils, welches über den Templerorden das Endurtheil fällen sollte, hatte Clemens V. bereits am 4. April 1310, weil die Untersuchung noch nicht beendigt war, bis zum 1. October 1311 hinausgeschoben (s. d. Art. Vienne, Concil zu). Am 16. October eröffnete Clemens V. das Concil mit einer Anrede, in welcher er als Aufgabe desselben bezeichnete: 1. die Angelegenheit des Templerordens, 2. die Hilfe für das heilige Land, 3. die Reform der Sitten und des Clerus. Es wurde nun von Seiten des Concils eine Commission gewählt, welche mit dem Papste und den Cardinälen über den Prozeß gegen die Templer be-

rathen sollte. Die Mehrheit der Cardinäle und der Commissionsmitglieder sprach sich dahin aus, daß die beigebrachten Beweise nicht genügten, um den Orden rechtskräftig zu verurtheilen. Als aber im Februar 1312 König Philipp mit großem Gefolge vor Vienne erschien und nochmals die dringende Bitte um Unterdrückung des Ordens an den Papst richtete, entschloß sich Clemens, den Orden nicht durch gerichtliches Urtheil, sondern auf dem Verwaltungswege, per modum provisionis seu administrationis Apostolicae, aufzuheben. Dieses geschah am 22. März 1312. Am 2. Mai bestimmte der Papst, daß die Güter des aufgehobenen Ordens den Hospitalitern zufallen sollten, was aber Philipp durch Vorschützung angeblicher königlicher Schuldforderungen an den Orden für Frankreich fast ganz illusorisch zu machen wußte. Am 6. Mai bezeichnete der Papst diejenigen frühern Ordensmitglieder, über welche er selbst sich das Urtheil vorbehalte, nämlich den Großmeister und einige andere Hauptwürdenträger des Ordens. Ob auch die Angelegenheit Bonifaz' VIII. auf dem Concil zur Verhandlung kam, ist wenigstens zweifelhaft. Die officiellen Acten der Synode, soweit sie erhalten sind, schweigen davon; ebenso mehrere gleichzeitige Schriftsteller, während andere, so namentlich der bereits erwähnte Johannes Villani, das Gegentheil behaupten. Danach hätten der König und seine Räthe wiederum den Antrag gestellt, daß Benedict Gaetano — Bonifaz VIII. — als Eindringling, falscher Papst und Häretiker verurtheilt werde. Allein drei Cardinäle übernahmen die Vertheidigung des verstorbenen Papstes, und zwei catalonische Ritter erboten sich den Franzosen gegenüber zum Zweikampf für denselben. Darauf gaben sich der König von Frankreich und die Seinigen damit zufrieden, daß der Papst in einem Decret sie von jeder Verantwortlichkeit wegen des Vorgefallenen freisprach. Letzteres war aber, wie wir oben sahen, bereits früher in ausgiebiger Weise geschehen, und so dürfte auch vielleicht das Uebrige, was Villani berichtet, in einen früheren Zeitpunkt anzusetzen sein.

Nach Schluß des Concils (6. Mai 1312) kehrte der Papst nach Avignon zurück. Er krönte den jungen König Robert von Neapel, Sohn Karls II., welcher nach Avignon gekommen war, um dem Papst den Lehenseid zu leisten, und entsandte fünf Cardinäle nach Rom, welche den deutsch-römischen König Heinrich VII. von Luxemburg zum Kaiser krönen sollten. Heinrich war trotz den vom Papste allerdings nicht sehr eifrig unterstützten Gegenbemühungen Philipps des Schönen, der die abendländische Kaiserkrone seinem Bruder Karl verschaffen wollte, am 27. November 1308 von den Kurfürsten gewählt und am 6. Januar 1309 zu Aachen gekrönt worden. Am darauffolgenden 2. Juni schickte er Gesandte nach Avignon wegen der Kaiserkrönung, welche der Papst ihm für Lichtmeß 1312 in Aussicht stellte. Im Herbst 1310 trat Heinrich seinen Römerzug an und wurde am 6. Januar 1311 in Mailand mit der lombardischen Krone gekrönt. Bald aber gerieth er in das italienische Parteigetriebe hinein, da die Ghibellinen ihn mit offenen Armen empfingen, während die Welfen, besonders in Mailand, Florenz und Rom, ihm feindlich entgegentraten. König Robert von Neapel, päpstlicher Lehensmann, unterstützte die Welfen in Florenz, und sein Bruder Johannes stellte sich in Rom an die Spitze derselben. Am 27. Mai 1312 traf Heinrich in Rom ein und wurde, da die Peterskirche noch in der Gewalt der Gegenpartei war, im Lateran gekrönt. Darauf gebot der Papst beiden Fürsten, dem Kaiser und dem König von Neapel, ihre Truppen aus Rom zurückzuziehen und sich jeder Feindseligkeit zu enthalten. Heinrich protestirte gegen diesen Befehl, da er nicht, wie Robert, ein Lehensmann des Papstes sei, zog aber dennoch seine Truppen zurück, belagerte Florenz ohne Erfolg, sprach dann im April 1313 über Robert die Reichsacht und das Todesurtheil aus und befand sich eben auf dem Kriegszuge gegen Neapel, als er am 24. August 1313 von einer Seuche schnell hinweggerafft wurde. Nach seinem Tode erschienen zwei päpstliche Erlasse, nämlich ein Protest gegen die einschränkende Deutung, welche Heinrich seinem Treueid gegeben hatte, und die Ungültigkeitserklärung der von ihm über Robert verhängten Sentenzen. — Der Papst hatte, wie oben gesagt, das Urtheil über die Hauptwürdenträger des Templerordens sich selbst vorbehalten. Die Uebrigen waren den Provinzialsynoden zur Aburtheilung überlassen; jedoch sollte hierbei im Allgemeinen Milde und nur gegen Hartnäckige und Rückfällige Strenge geübt werden. In Wirklichkeit aber fuhren die französischen Bischöfe fort, alle Templer, welche ihre frühern Geständnisse zurücknahmen, als hartnäckige und rückfällige Ketzer zu verurtheilen und dem weltlichen Arme zur Bestrafung durch den Feuertod zu überlassen. Clemens V. gab dieses nicht nur zu, sondern ließ sogar das Urtheil über die Großwürdenträger des Ordens seinen Händen wieder entwinden, indem er damit eine Commission beauftragte, welche aus drei französischen Cardinälen und mehreren französischen Bischöfen, auch dem den Templern besonders abgeneigten Erzbischof von Sens, zusammengesetzt war. Diese verurtheilte Jacob von Molay und drei andere Würdenträger des Ordens zu lebenslänglicher Haft. Außerdem sollten sie vor der Notre-Dame-Kirche zu Paris ein öffentliches Geständniß ihrer Schuld ablegen. Als aber Jacob von Molay und der Großpräceptor der Normandie wider Erwarten öffentlich ihre Unschuld betheuerten, wurden sie dem anwesenden Profoßen der Polizei zur Bewachung übergeben, bis die Commission über die veränderte Sachlage Beschluß gefaßt haben würde. Allein König Philipp ließ noch denselben Abend (11. März 1314) die Beiden, ohne weiter die Commission zu befragen, auf einer Insel in der Seine verbrennen.

Am 21. März 1314 hielt Clemens V. noch ein Consistorium, in welchem die von ihm sowohl auf dem Concil zu Vienne, als auch vorher und nachher erlassenen Constitutionen, die sogen. Clementinen, verlesen wurden. Die Veröffentlichung derselben hinderte der bald darauf, 20. April 1314, zu Roquemaure an der Rhone erfolgte Tod des Papstes. Clemens, bereits krank, befand sich auf der Reise von Avignon nach Bordeaux, seiner Heimat, als der Tod ihn ereilte. Der von ihm für den Kreuzzug gesammelte Schatz von angeblich mehr als einer Million Goldgulden wurde sofort geplündert, wobei des Papstes Neffe, Graf Bertrand von Lomagne, sich mitbetheiligte; der Katafalk, auf welchem die Leiche des Papstes in der Kirche ausgestellt war, wurde durch eine umfallende Kerze entzündet und der Leichnam selbst halb verbrannt. Sein Grab fand Clemens V., wie er gewünscht, im Geburtsorte Uzeste; dasselbe wurde 1577 durch die Calvinisten zerstört. — Noch ist aus dem Leben dieses Papstes zu erwähnen, daß er auf den Wunsch Karls II. von Neapel den Canonisationsprozeß des hl. Ludwig von Toulouse, Sohnes Karls II. und Großneffen Ludwigs des Heiligen von Frankreich, einleitete und auf Bitten Philipps des Schönen Cölestin V., Vorgänger Bonifaz' VIII., am 5. Mai 1313 canonisirte. Ferner gab er auf dem Concil 1311 die bekannte Verordnung, wonach an jeder der großen damaligen Universitäten zwei Lehrer des Hebräischen, Arabischen und Chaldäischen angestellt sein sollten. Dieses Decret ist auch in's Corpus juris aufgenommen und findet sich daselbst Clem. L. V, Tit. 1, c. 1. Es läßt sich nicht verkennen, daß Clemens V. während seines Pontificates im Einzelnen manche gute, auf das Wohl der Kirche abzielende und gedeihliche Maßnahmen getroffen hat, sowie ja auch sein Vorleben ihn in einem durchaus günstigen Lichte zeigt. Andererseits ist es aber auch wahr, daß er seine Verwandten zu sehr begünstigte; vier derselben ernannte er zu Cardinälen und zwei zu Bischöfen. Ferner wird ihm eine große Liebe zum Gelde vorgeworfen, wobei allerdings nicht übersehen werden darf, daß er unter den eigenthümlichen Verhältnissen für den päpstlichen Hofhalt Vieles bedurfte und im Uebrigen für den stets im Auge behaltenen Kreuzzug sparte. Sodann ist zu beachten, daß die Vorwürfe gegen Clemens V. hauptsächlich von italienischen Schriftstellern ausgehen, welche dem ersten Avignoner Papst nicht gewogen sind, und zwar besonders von dem wenig glaubwürdigen Johannes Villani, der Clemens V. sogar ein unsittliches Verhältniß andichtet und überhaupt bemüht ist, ihn möglichst schlecht erscheinen zu lassen. Hätte Clemens V. unter gewöhnlichen Verhältnissen regiert, so könnte man wohl von ihm sagen: Aequabant vitia virtutes. Allein der schwierigen Aufgabe, welche den Nachfolger Bonifaz' VIII. erwartete, war Clemens nach seiner ganzen Charakteranlage nicht gewachsen. Eine schwächliche Anhänglichkeit an seine Heimat Südfrankreich, speciell die Gascogne, wo er auch begraben sein wollte; ferner eine, den Privatmann vielleicht zierende, dem Papste aber übel anstehende Voreingenommenheit für sein Volk, welches er sogar in einer amtlichen Urkunde das Israel des neuen Bundes nannte; endlich ein zum Theil wohl in seiner steten Kränklichkeit begründeter Mangel an Entschlossenheit und Thatkraft: dieses waren die unter den gegebenen Verhältnissen schwer wiegenden Fehler im Charakter Clemens' V., die sein Pontificat zu einem für die Kirche unheilvollen gemacht haben. Es ist dieß geworden zunächst durch die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon. Die Römer und die Italiener überhaupt hatten gewiß durch ihre fortwährenden Streitigkeiten und republikanischen Tendenzen die Wegnahme der päpstlichen Residenz verdient; es war auch, zumal da die deutschen Könige theils wegen mangelnder Kraft, theils in Folge feindseliger Gesinnung sich nicht mehr als Beschützer des päpstlichen Stuhles erwiesen, für den Papst sehr schwer, in Rom seine Würde und Stellung zu behaupten; hatten ja doch schon seit geraumer Zeit die Päpste nicht mehr in Rom, sondern meist in dem festen Perugia oder an andern sichern Orten des Kirchenstaates residirt. Allein diese Schwierigkeiten durften doch den neu Gewählten nicht abhalten, seine Pflicht zu thun und den Sitz des Pontificates dort zu nehmen, wo der Stuhl Petri ist. Es war ein nicht zu entschuldigender Fehler, daß Clemens V., seiner persönlichen Neigung nachgebend, in dem schönen Südfrankreich verblieb. Allerdings konnte er nicht voraussehen, daß in Folge dessen das Exil der Päpste siebenzig Jahre dauern würde. Er durfte aber zunächst seinen Nachfolgern nichts zumuthen, was er selbst nicht thun mochte, und sodann hat er auch dadurch, daß er unter 24 von ihm creirten Cardinälen 23 Franzosen ernannte, positiv den Grund zum Uebergewicht der französischen Cardinäle und damit zur Fixirung des päpstlichen Sitzes in Avignon gelegt. Sonach trifft ihn ein großer Theil der Verantwortlichkeit für den Schaden, welcher der Kirche hieraus erwachsen ist. Mit der Verlegung der Residenz nach Südfrankreich hatte Clemens V. sich ferner unter den Einfluß Philipps des Schönen gestellt und dadurch, was er in Rom fürchten mochte, ein dornenvolles Pontificat sich bereitet. Er zeigt uns das traurige Bild eines durch ränkevolle Diplomatie und brutale Gewalt gehetzten Papstes, der nur mit genauer Noth sich davor bewahren kann, selbst einen der Pflicht und Würde des Pontificates widersprechenden Schritt thun zu müssen. Philipp der Schöne hat gegen die äußere Machtstellung des mittelalterlichen Papstthumes den ersten erfolgreichen Stoß geführt; daß aber sein Angriff von Erfolg war, davon trägt die Schuld viel weniger der bis zum Ende standhafte Bonifaz VIII., als vielmehr sein schwacher Nachfolger Clemens V. (Vgl. Vitae Clementis V. bei Murat. Scriptt. III, 1, 673; III, 2, 441; Giov. Villani, Historie

Fiorentine, lib. 8—9, ib. XIII, 416 sq.; Vitae Paparum Avenionensium ed. Baluze, Par. 1693, I et II; Christophe, Gesch. d. Papstth. während des 14. Jahrh., deutsch von Ritter, Paderb. 1853, I; Rabanis, Clément V. et Philippe le Bel, Par. 1858; Boutaric, La France sous Philippe le Bel, Par. 1861; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 357—493.) [Küpper.]

Clemens VI. (1342—1352) war der vierte der zu Avignon residirenden Päpste und gleich seinen drei Vorgängern, Clemens V., Johannes XXII. und Benedict XII., französischer Herkunft. Er war geboren 1291 auf dem Schlosse Maumont in der Diöcese Limoges und hieß vordem Peter Roger. Mit zehn Jahren trat er in den Benedictinerorden, studirte zu Paris, war nach einander Abt von Fecamp, Bischof von Arras, Erzbischof erst von Sens, dann von Rouen, und wurde 1338 durch Benedict XII. zum Cardinal ernannt. Seine Wahl erfolgte einstimmig am 7. Mai 1342, vierzehn Tage nach dem Tode seines Vorgängers. Bald erschien eine Gesandtschaft der Römer, bestehend aus achtzehn angesehenen Bürgern, unter diesen auch Petrarca, um dem Papste drei Bitten vorzutragen. Zunächst ersuchten sie ihn, die ihm von der Stadt Rom, jedoch nicht in seiner Eigenschaft als Papst, sondern nur für seine Person als Ritter Roger angebotene Würde eines Senators anzunehmen. Sodann baten sie, Clemens VI. möge seinen Sitz nach Rom zurückverlegen, und drittens, er möge das nächste Jubiläum, anstatt im J. 1400, bereits 1350 abhalten lassen. Der Papst gewährte die dritte Bitte unbedingt, die erste nur insofern, als die Annahme der fraglichen Würde mit seiner Stellung als Souverän von Rom verträglich sei; bezüglich des zweiten Punktes, die Rückkehr nach Rom, gab er eine ausweichende Antwort. — Clemens VI. hatte von seinen beiden Vorgängern den Streit mit Ludwig dem Bayer von Deutschland überkommen, trat aber unter viel günstigern Umständen, als jene, in denselben ein. Ludwig hatte nämlich durch seine Ländergier viele Fürsten gegen sich aufgebracht, besonders die des luxemburgischen Hauses, den Erzbischof Balduin von Trier, den König Johann von Böhmen und dessen Sohn Karl, welcher selbst nach der deutschen Krone strebte. Als er nun auch noch, um Kärnthen und Tirol an sein Haus zu bringen, die Gräfin Margaretha Maultasch, Erbin jener Länder, von ihrem bisherigen Gatten Johann Heinrich, einem jüngern Sohne Johanns von Böhmen, angeblich wegen physischer Impotenz eigenmächtig trennte und sie seinem Sohne Ludwig zur Ehe gab, wobei er ebenfalls aus kaiserlicher Machtvollkommenheit die Dispens vom dritten Grade der Blutsverwandtschaft ertheilte, da nahm die Erbitterung gegen ihn einen bedrohlichen Charakter an. Ludwig suchte daher im November 1342 durch eine Gesandtschaft nach Avignon einen Ausgleich mit dem Papste herbeizuführen; allein die Verhandlungen, welche Philipp VI. von Frankreich wenigstens zum Schein unterstützte, hatten keinen Erfolg. Ludwig war zu sehr compromittirt durch Usurpation päpstlicher Rechte, durch den Erlaß kirchenfeindlicher Gesetze, durch willkürliche Vergabung von Bisthümern und Abteien, durch Wegnahme der für einen Kreuzzug bestimmten Gelder, durch offene Verachtung aller Kirchenstrafen. Alle diese Verbrechen zählte der Papst in einer Bulle vom 12. April 1343 auf und verband damit die Aufforderung an Ludwig, binnen drei Monaten die Verwaltung des Reiches (regni et imperii) und alle seine Titel niederzulegen, für das der Kirche zugefügte Unrecht Genugthuung zu leisten und wegen seiner Frevel sich persönlich in Avignon zu stellen. Als nach Ablauf der drei Monate Ludwig nicht erschienen war, wurde wirklich der Prozeß gegen ihn eingeleitet. Jetzt schickte dieser, da ihm durch die Umtriebe der Luxemburger immer mehr Schwierigkeiten im Reiche erwuchsen, neue Gesandte an den Papst mit dem Ersuchen, man möge ihm ein Formular für seine Unterwerfung zusenden. Dieß geschah, und nun ermächtigte Ludwig im September 1343 seine Gesandten, in seinem Namen zu Avignon „den kaiserlichen Titel, den er zu Rom empfangen und bis dahin gebraucht habe, bedingungslos niederzulegen und anzuerkennen, daß er denselben auf eine verkehrte, böse und unrechte Weise erlangt habe; ferner seine ganze Angelegenheit, seine Person und seine Stellung (res, personam et statum) rückhaltlos in die Hand des Papstes zu legen und den Verfügungen desselben nicht bloß in diesen, sondern auch in allen andern Dingen nachzukommen; endlich zu bitten, daß er wieder in den Stand zurückversetzt werde, in welchem er war, bevor Johannes XXII. den ersten Prozeß gegen ihn eröffnete". So weitgehend diese Unterwerfung dem Wortlaute nach war, so konnte sie doch in der Sache selbst nicht befriedigen; denn Ludwig verzichtete ausdrücklich nur auf den Kaisertitel, den er sich gegen alles Herkommen vom römischen Volke hatte geben lassen; dagegen wollte er, wie der Schlußsatz seiner Unterwerfung deutlich erkennen ließ, die, wie er glaubte, allein auf der Wahl der Kurfürsten beruhende Würde eines römisch-deutschen Königs beibehalten. Nun hatte aber der römische Stuhl seit der Doppelwahl Ludwigs von Bayern und Friedrichs von Oesterreich den Standpunkt eingenommen, daß bei streitigen Königswahlen in Deutschland die Entscheidung dem Papste als dem Verleiher der Kaiserkrone zustehe, und mithin die Erwählten bis zu dieser Entscheidung sich weder als römische Könige betrachten, noch auch die Regierung thatsächlich antreten dürften. Daher verlangte jetzt der Papst von Ludwig, er solle auch alle bis dahin von ihm getroffenen Anordnungen im Reiche bis zur Bestätigung durch den Papst suspendiren, bis zur endgültigen Entscheidung der Sache sich jeglicher Ausübung der Regierungsgewalt enthalten, die von ihm eingesetzten Bischöfe und Aebte wieder entfernen und endlich für die Zukunft noch versprechen, daß er niemals die Oberherrlichkeit

über die Besitzungen der römischen Kirche beanspruchen wolle. Die beiden ersten Forderungen konnte Ludwig ohne die Zustimmung der Fürsten nicht erfüllen; denn abgesehen davon, daß dieselben nicht seine Person allein, sondern Reichsangelegenheiten betrafen, standen sie auch in directem Gegensatz zu den Beschlüssen des ersten Kurvereins von Rhense 1338, welcher die Verleihung der römisch-deutschen Königs- und auch sogar der Kaiserwürde allein von der Wahl der Kurfürsten abhängig erklärt hatte. Ludwig legte die päpstlichen Forderungen einem Reichstag zu Frankfurt am 8. September 1344 und acht Tage später einer zweiten Fürstenversammlung zu Rhense vor; beide erklärten, daß diese Forderungen unannehmbar seien, allein sie wollten auch von einem Fürsten nichts mehr wissen, der das Reich zu Grunde gerichtet habe, und überlegten wegen der Wahl eines neuen Königs. Von jetzt an trat Clemens VI. entschiedener auf die Seite der Luxemburger. Bereits im April 1344 hatte er auf Wunsch des Königs Johann das Bisthum Prag von der Erzdiöcese Mainz getrennt und dasselbe zu einem Erzbisthum gemacht mit den Suffraganen Leitomišl, Olmütz und Meißen. Diese Maßregel richtete zum Theil ihre Spitze gegen den Mainzer Erzbischof Heinrich III. von Virneburg, einen der eifrigsten Anhänger Ludwigs. Seit 1343 hatte der Papst denselben wiederholt vergebens aufgefordert, von der Partei Ludwigs zurückzutreten; am 7. April 1346 sprach er über ihn als offenen Feind der Kirche die Absetzung aus und ernannte an seine Stelle den Mainzer Dombechanten, Graf Gerlach von Nassau, welcher schon 1330 von einem Theile des Capitels gegen Heinrich gewählt worden war. Da letzterer nicht gutwillig auf den Stuhl verzichtete, so wurde die Mainzer Kirche acht Jahre lang durch beständige Fehden verwüstet. Am 13. April 1346 erließ Clemens VI. eine Bannbulle gegen Ludwig, welche in den härtesten Ausdrücken abgefaßt war; sie ist die letzte, welche einen deutschen König getroffen hat. Zugleich forderte der Papst die Kurfürsten zur Wahl eines neuen Königs auf. Am 11. Juli 1346 versammelten sich, da Frankfurt mit Ludwig hielt, zu Rhense fünf Kurfürsten von der luxemburgischen Partei und wählten Karl, den Sohn des Königs Johann von Böhmen. Am 26. November wurde derselbe, da Aachen ihm die Thore verschloß, in Bonn gekrönt. Ludwig starb plötzlich am 11. October 1347, und nach der kurzen Regierung Günthers von Schwarzburg, den die bayrische Partei erwählt hatte, erlangte Karl allgemeine Anerkennung. Derselbe hatte schon früher, am 22. April 1346, zu Avignon dem Papste für den Fall seiner Wahl sehr weitgehende Zusagen gemacht. Im Laufe des Jahres 1348 ermächtigte Clemens durch mehrere Bullen die deutschen Bischöfe, die Anhänger Ludwigs mit der Kirche wieder auszusöhnen. Dieselben mußten sich zur Annahme einer Formel verstehen, in welcher sie die Meinung, daß der Kaiser den Papst ab- und einsetzen könne, als häretisch bezeichneten und versprachen, keinen Kaiser anzuerkennen, der nicht von der Kirche bestätigt sei. Der ganze Streit erlosch, als im folgenden Jahre auch die letzten Ueberreste der schismatischen Minoriten, welche die Partei Ludwigs ergriffen und nach seinem Tode meist in München sich aufgehalten hatten, ihren Frieden mit der Kirche machten.

Nächst den Angelegenheiten Deutschlands nahmen besonders die politischen Ereignisse in Neapel die Thätigkeit Clemens' VI. in Anspruch. In Neapel und in Ungarn herrschte das Haus Anjou, welches beide Kronen den Bemühungen der Päpste verdankte. Am 19. Januar 1343 starb König Robert von Neapel; es folgte ihm seine erst fünfzehnjährige Enkelin Johanna, die mit dem nur zwei Jahre ältern Prinzen Andreas aus der ungarischen Linie vermählt war. Robert hatte seiner Enkelin Vormünder für die Regierung des Reiches bestellt. Hierin erblickte der Papst einen Eingriff in seine Oberlehnsrechte über Neapel, verbot daher denselben bei Strafe der Excommunication, die Regierung zu übernehmen, und betraute selbst bis zur Großjährigkeit der Prinzessin einen Cardinal damit. Am 18. September 1345 wurde König Andreas von Verschworenen ermordet, und die Königin Johanna, welche sich nicht des besten Leumunds erfreute, kam in den Verdacht der Mitwissenschaft. Der Papst erließ am 1. Februar 1346 eine Bannbulle wider die Mörder und schickte Cardinäle ab, um dieselben zu ermitteln und zu bestrafen. Unterdessen landete Anfangs 1348 König Ludwig von Ungarn, Bruder des ermordeten Andreas, in Neapel mit der Absicht, dieses Land für sich zu erobern. Zu diesem Zweck verklagte er auch seine Schwägerin Johanna als Gattenmörderin beim Papste, ohne indessen Gehör zu finden, da die geführte Untersuchung keine Belastungsmomente gegen die Königin ergeben hatte. Es wurde ihm im Gegentheil bedeutet, sich aus Neapel zu entfernen und das Urtheil des apostolischen Stuhles über den Mord sowohl wie über den fernern Besitz des Landes abzuwarten. Johanna hatte mittlerweile den jungen Prinzen Ludwig von Tarent, ihren Vetter, geheiratet und war mit demselben als Schutzsuchende nach Avignon zum Papste geflohen. Hier verkaufte sie diesem die ihr als Erbin der Provence zugehörige Stadt Avignon für 80000 Goldgulden am 19. Juni 1348, rüstete mit dem Gelde ein kleines Heer aus und eroberte ihr Königreich wieder. Ludwig von Ungarn, der ebenso wenig, wie sein Bruder Andreas, Sympathien in Neapel hatte finden können, war bereits wieder nach Hause zurückgekehrt. — Gleich im Anfang seines Pontificates hatte Clemens sich bemüht, den Frieden zwischen Frankreich und England wiederherzustellen, aber nur die Zusage eines vierjährigen Waffenstillstandes erlangt. Im November 1344 investirte er den spanischen Infanten Ludwig de la Cerda als

König der canarischen Inseln, unter der Bedingung, daß er in diesem neuen Königreich, Fortunia genannt, das Christenthum einführe und dem apostolischen Stuhle zinspflichtig sei. Ludwig kam aber nie in den Besitz dieses Reiches, durch welches seine Ansprüche auf Castilien beseitigt werden sollten. Unter der Regierung Clemens' VI. wurde in Rom selbst auf kurze Zeit die Republik wieder eingeführt. Das römische Volk hatte die päpstlichen Bevollmächtigten verjagt, ohne jedoch irgend welchen Nutzen davon zu haben, da es sofort eine Beute der verschiedenen Adelsfactionen in der Stadt wurde. Dazu kam die durch die Abwesenheit des päpstlichen Hofes herbeigeführte allgemeine Verarmung, welche um so drückender empfunden wurde, als man sich gerade damals mit Vorliebe der alten republikanischen Herrlichkeit Roms erinnerte. Diese Zustände benutzte Cola di Rienzi, um unter republikanischen Formen sich selbst als Volkstribun zum Herrscher Roms zu machen. Anfangs besserten sich wirklich die Verhältnisse unter seinem Regiment; aber bald verleitete der Hochmuth den Emporkömmling zu einem wahnsinnigen Luxus, der drückende Steuern und allgemeine Unzufriedenheit im Gefolge hatte. Clemens VI. benutzte die Sachlage und schickte den Cardinal Bertrand von Deux nach Rom, welcher den Tribun mit dem Banne belegte und ihn am 13. December 1347 mit Hilfe des Adels stürzte.

Im J. 1343 ließ Clemens VI. einen Kreuzzug predigen und vereinigte seine eigenen Streitkräfte mit denen des Königs Hugo von Cypern, der Johanniter und der Venetianer. Die christliche Flotte eroberte Smyrna am 29. October 1344. In dieser Stadt hielten die Kreuzfahrer sodann eine zweijährige Belagerung aus, mußten aber schließlich, da wegen der kriegerischen Verwicklungen im Abendlande die nothwendige Unterstützung ausblieb, mit des Papstes Einwilligung den von den Türken angebotenen Waffenstillstand annehmen. Den kinderlosen Dauphin Humbert von Vienne, welcher zuletzt den Oberbefehl über das Kreuzheer geführt hatte, bewog der Papst, sein Land an die Krone Frankreich abzutreten. Dann ernannte er ihn zum Patriarchen von Alexandrien und ertheilte ihm am Weihnachtsfeste 1351 die höheren Weihen, am darauffolgenden Neujahrstage die bischöfliche Consecration. — Bei Gelegenheit dieses Kreuzzuges knüpfte auch der griechische Kaiser Johannes Cantacuzenus Unterhandlungen mit dem Papste an. Seine Absicht ging dahin, den Oberbefehl über das Kreuzheer zu erhalten, was ihm aber nicht gelang. Doch verbot der Papst strenge den Kreuzfahrern alle Feindseligkeiten gegen die Griechen, zu welchen dieselben um so mehr aufgelegt waren, als Cantacuzenus selbst mit Hilfe der Türken sich dem jungen Kaiser Johannes Paläologus als Mitregent aufgedrängt hatte. Cantacuzenus bot auch seine Mitwirkung bei Berufung eines allgemeinen Concils zum Zwecke der Kirchenvereinigung an. Mehrere Gesandtschaften gingen hin und her; zuletzt aber zerschlug sich die Sache. Das nahezu auf Thracien beschränkte griechische Reich wurde äußerlich von den Türken fort und fort hart bedrängt und war in seinem Innern eine Beute der Häresie, da der Kaiser selbst die Partei der quietistischen Palamiten ergriff und die Orthodoxen verfolgte. Clemens VI. unterhielt auch mit den Armeniern die Verbindung, welche von seinem Vorgänger angeknüpft worden war. Er schickte mehrere Gesandtschaften dahin, sorgte für die Beseitigung der in die Lehre und Praxis der Armenier eingeschlichenen Irrthümer und gewährte ihrem König Constantin Geldunterstützungen zum Kampf gegen die Ungläubigen. — Die auswärtigen Unternehmungen des Papstes und die Hofhaltung zu Avignon erforderten große Summen. In Folge dessen kamen unter Clemens VI., da aus dem Kirchenstaat keine Erträgnisse eingingen, die von seinem Vorgänger aufgehobenen Reservationen und Expectativen wieder in Uebung. Dadurch gerieth der Papst in Mißhelligkeiten mit den Königen von England, Castilien und Aragonien, welche theils die vom päpstlichen Stuhl vollzogenen Ernennungen zu geistlichen Stellen in ihren Ländern beanstandeten, theils die Erhebung der für den Papst bestimmten Gelder verhinderten. Gegen den König Casimir von Polen mußte er wegen öffentlichen Concubinates und Unterdrückung der Kirche mit der Excommunication vorgehen. Der von den Litauern bedrängte König unterwarf sich und leistete die geforderte Buße. — In den Jahren 1347 und 1348 wüthete in Europa die Pest, welche Kaufleute aus dem Morgenland zunächst nach Sicilien und Toscana eingeschleppt hatten. Clemens VI. ertheilte den Priestern unbeschränkte Vollmacht zur Absolution der Pestkranken und gewährte Ablässe für die geistige und körperliche Pflege derselben und für die Bestattung der Todten. In Avignon selbst traf er auch äußere Veranstaltungen zur Bekämpfung der Seuche und zur Linderung der Leidenden. Gegen die im Anschluß an die Pest allenthalben sich zeigenden Judenverfolgungen ging er mit zwei scharfen Bullen vor; ebenso entwickelte er große Strenge gegen die Flagellanten, welche ebenfalls in Folge der Pest besonders am Rhein, in der Gegend von Speier, auftraten. Noch ist zu erwähnen aus dem Pontificat Clemens' VI. die am 16. Juni 1347 erfolgte Canonisation des hl. Ivo von Treguier, des Patrons der Advocaten; ferner die Stiftung der Prager Universität in demselben Jahre, und die Verleihung mehrerer geistlichen Privilegien an die Könige von Frankreich, so unter Anderem, daß sie jederzeit die heilige Communion unter beiden Gestalten empfangen dürfen, was seit Anfang des zwölften Jahrhunderts allmälig außer Gebrauch gekommen war. Ein Jahr vor seinem Tode milderte Clemens VI. die strenge Constitution Gregors X. über die Lebensweise der Cardinäle im Conclave. Er selbst ernannte 24 Cardinäle, nämlich 20 Franzosen, 3 Italiener und 1 Spanier. Es befanden

sich unter ihnen ein Bruder des Papstes und fünf seiner Anverwandten. Clemens VI. starb am 6. December 1352 und wurde in der Abtei de la Chaise-Dieu in der Auvergne, wo er den Benedictinerhabit genommen hatte, beigesetzt. Sein Grab wurde im J. 1562 von den Calvinisten zerstört. — Diesen Papst trifft in seiner öffentlichen Wirksamkeit der Vorwurf, daß er durch den Ankauf der Stadt Avignon, durch die Verschönerung des von Benedict XII. dort erbauten Palastes und durch die Creirung so vieler französischer Cardinäle zur Fortdauer des Avignoner Exils wesentlich beigetragen hat, sowie auch, daß unter ihm die Reservationen und andere verpönte Einnahmetitel wieder in Schwung gekommen sind. Wenn ihm des Weitern noch eine zu große Nachgiebigkeit gegen die französische Politik und in Folge dessen übertriebene Strenge gegen Ludwig den Bayer vorgeworfen wird, so mag es ja immerhin wahr sein, daß die Politik des französischen Hofes durch ihre Intriguen die Aussöhnung zwischen Papst und König hintanzuhalten gewußt hat; ebenso wahr ist es aber auch, daß Clemens VI. nur den Standpunkt seiner Vorgänger Ludwig dem Bayer gegenüber festhielt, und daß letzterer seinem ganzen Auftreten nach keine Milde verdiente. Was das Privatleben des Papstes anbetrifft, so stimmen Alle darin überein, daß er sehr gelehrt, ein tüchtiger Prediger, dabei von feinen Manieren, freundlich und gewinnend im Umgange, endlich überaus wohlthätig und freigebig gewesen sei. Aus diesen guten Eigenschaften erklärt sich zum Theil wenigstens der Tadel, den seine Gegner wider ihn erhoben, indem sie ihn als prachtliebend, verschwenderisch, zu weltlich, zu freundlich gegen Damen u. s. w. bezeichneten. Wären diese Vorwürfe in dem angedeuteten Umfange wahr, so würde Clemens sicher nicht gewagt haben, bei Gelegenheit des Kreuzzuges 1344 den Johannitern und später 1351 den über die Mendicanten sich beschwerenden Prälaten in so beredten Worten, wie er es wirklich that, ihre Ehrsucht, Geldgier und Ueppigkeit vorzuhalten. (Vgl. Baluze, Vit. Pontif. Avenion. I, 143; Christophe, Gesch. d. Papstth. im 14. Jahrh., deutsch von Ritter II; Fr. v. Weech, Kaiser Ludwig d. B. u. P. Clemens VI., in von Sybels Hist. Zeitschr. XII; Papencordt, Cola di Rienzi und s. Zeit, Hamburg 1841; Schötter, Johann von Luxemburg, Luxemb. 1865; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 579 ff.) [Küpper.]

Clemens VII. (1523—1534), Julius de' Medici, geb. zu Florenz 1478, Sohn Giuliano's de' Medici, eines Enkels Cosimo's, des pater patriae, welcher in Folge der Verschwörung der Pazzi am 26. April desselben Jahres in der Domkirche gedachter Stadt ermordet wurde, von unbekannter Mutter, deren Ehe behauptet, aber nicht erwiesen worden ist. Im Hause seines Oheims Lorenzo il Magnifico mit dessen Söhnen erzogen, schloß er sich an den einen derselben, Giovanni, auf's Engste an, begleitete ihn, als er 1492 Cardinal wurde, auf Reisen und während seiner Missionen, trat in den Johanniterorden, in welchem er das einträgliche Priorat von Capua erhielt, und wurde alsbald nach Giovanni's Papstwahl (Leo X.) von diesem zum Erzbischof von Florenz, und am 23. September 1513 zum Cardinaldiacon von Santa Maria in Domnica ernannt und vertauschte diesen Titel später mit dem von San Lorenzo in Damaso, als er das Vicekanzleramt der Kirche übernahm. Neben dem letzteren verwaltete er die Legationen von Toscana, Bologna und Ravenna, und die Leitung der politischen Geschäfte lag hauptsächlich in seiner Hand. In dieser Stellung, wie in der Verwaltung von Florenz nach dem Tode von Papst Leo's Neffen, Lorenzo Herzog von Urbino, erwarb er den Ruf großer Geschäftskenntniß und Gewandtheit, sowie würdiger Haltung, ein Ruf, der sich unter Hadrians VI. Regierung noch steigerte, so daß er im Conclave nach dessen Tode alsbald eine starke Partei für sich hatte. Seine Wahl erfolgte am 18. November 1523 und war namentlich das Werk der kaiserlichen Partei im Cardinalat, da deren eigentlicher Candidat Pompejus Colonna keine Aussicht hatte. Man hätte nach allen diesen Prämissen glauben sollen, Clemens VII., im kräftigen Alter von 45 Jahren, in politischen und administrativen Dingen aufgewachsen, von großem Einfluß auf seine beiden nächsten Vorgänger, als diese sich Karl V. anschlossen, werde in weltlichen Dingen große Sicherheit der Haltung und Consequenz in der Politik an den Tag legen. Dem ist aber keineswegs so gewesen. Unschlüssig, wandelbar, kleinmüthig, ohne richtige Berechnung der Lage und der Mittel, hat Clemens VII. als Papst den Ruf eingebüßt, den er als Cardinal erworben hatte; sein Pontificat ist in weltlichen Dingen ein höchst unglückliches gewesen, und wenn dessen letzte Jahre sich ruhiger gestalteten, so ist dieß zumeist der Auctorität zu verdanken gewesen, welche das Papstthum inmitten aller Opposition und Verluste immer noch besaß. Die entsetzliche Geldverlegenheit, in welcher Leo X. den Schatz zurückgelassen hatte, machte auch Clemens' erste Regierungszeit schwierig; der zwischen Karl V. und Franz I. wieder ausgebrochene Kampf um die Lombardei, zu deren Eroberung durch die Kaiserlichen Clemens als Cardinal selbstthätig beigetragen hatte, stürzte ihn als Papst in größte Sorgen. Er leistete dem Kaiser Beistand; als aber die Schlacht von Pavia (24. Februar 1525) den Kaiser zum Herrn der Geschicke Italiens machte, näherte sich der Papst, dessen Verhältniß zu diesem schon getrübt war, den Franzosen und schloß am 22. Mai 1526 mit Franz I., Venedig und dem Herzog von Mailand, Franz Sforza, zu Cognac ein Bündniß, welches Karls Macht in Italien, wenn es sie nicht vernichten konnte, beschränken und ein politisches Gleichgewicht herstellen sollte. Folge dieses Bündnisses und der unsichern vom Papste in der herannahenden Gefahr beobachteten Haltung war die Erstürmung

und furchtbare Plünderung Roms, 6. Mai 1527. Nach siebenmonatlicher Gefangenschaft in der Engelsburg und wiederholten Verträgen mit den kaiserlichen Hauptleuten gelangte der Papst am 10. December nach Orvieto, wo er bis Ende Juni 1528 blieb, ging dann nach Viterbo und kehrte am 6. October nach Rom zurück. In dem zwischen Karl V. und Franz I. ausgebrochenen neuen Kampfe, welcher im August 1528 mit dem Untergang des französischen Heeres vor Neapel ein Ende nahm, blieb der Papst neutral und vertrug sich endlich mit dem Sieger, weniger um der allgemeinen politischen Lage willen, als um seiner Familie die Herrschaft in Florenz wieder zu gewinnen, welches sich im J. 1527 gegen die Medici erhoben hatte. Der Vertrag von Barcelona (29. Juni 1529) führte zu Karls V. Kaiserkrönung in Bologna (24. Februar 1530), womit die neue politische Gestaltung Italiens auf zwei Jahrhunderte gleichsam besiegelt wurde. Der langwierige Kampf gegen seine Vaterstadt Florenz, welche am 4. August 1530 nach zehnmonatlicher Gegenwehr einem kaiserlich-päpstlichen Heere ihre Thore zu öffnen gezwungen war, und die Vernichtung ihrer freien Verfassung zu Gunsten der Medici hat auf Clemens' VII. Ruf einen dunkeln Schatten geworfen. Ungeachtet dieses Bündnisses mit dem Kaiser hatte Clemens VII. sich dann dem französischen Königshause wieder so genähert, daß er im Herbste 1533 seine Großnichte Caterina mit Heinrich von Orleans, zweitem Sohne Franz' I., vermählte, zehn Monate bevor er, 25. September 1534, in Rom starb.

In kirchlichen Dingen hatte Clemens VII. keine glücklichere Hand als in politischen, und seine wechselvolle Haltung dem Kaiser gegenüber, die dessen Stellung zu den Protestanten nothwendig schwächte und seinen Vorkehrungen Hindernisse in den Weg legte, hat den Fortschritt der Reformation in den entscheidenden Jahren indirect gefördert. Er hatte die Verhandlungen wieder aufzunehmen, wo sein Vorgänger sie mit der Sendung Chieregato's gelassen hatte. Dieß geschah durch die Legation des Cardinals Campeggio; aber die durch diesen auf dem Nürnberger Reichstage 1524 erfolgte einfache Ablehnung der seinem Vorgänger überreichten Beschwerden deutscher Nation steigerte die Opposition in dem Maße, daß die vom Legaten erlangte Erklärung in Betreff möglicher Vollziehung des Wormser Edicts und das zu Regensburg zu Stande gebrachte katholische Bündniß die Ausbreitung und Befestigung der Reformation nicht aufwog. Mit den italienischen Kriegen waren dann die Greuel in Deutschland durch Bauernkrieg und Wiedertäufer gleichzeitig. Der Speierer Reichstag von 1526 brachte die Folgen zu Tage und konnte nur auf Schlichtung der Streitigkeiten durch ein allgemeines Concil verweisen, während der in derselben Stadt 1529 nach der Versöhnung von Papst und Kaiser gehaltene, welcher dem Umsichgreifen der Neuerungen Schranken zu setzen versuchte, zu der Protestation und Appellation führte, die der lutherischen Partei ihren Namen gegeben hat. Der Augsburger Reichstag von 1530 brachte die nach demselben benannte Confession und die Forderung des Concils, eine Forderung, welche den Anschauungen und Absichten Karls V. entsprach, der durch die allgemeine Kirchenversammlung die Wiederherstellung der Einheit in Deutschland und die Abwehr der immer vorwärts dringenden Macht der Osmanen zu erlangen hoffte. Schon 1524 hatte er die Berufung bei Clemens VII. unter Bezeichnung Trients als geeigneten Ortes angetragen und bei der Zusammenkunft mit ihm den Antrag wiederholt; im J. 1530 that er dieß noch dringender unter Hinweisung auf die im Falle des Unterlassens unvermeidlichen Uebel. Die Zustimmung des Papstes erfolgte am 31. Juli, jedoch unter Hinweis auf die aus der Haltung der Protestanten gegenüber den alten Concilien entspringenden Schwierigkeiten und unter Bedingung der Unterwerfung derselben unter die Beschlüsse der Kirchenversammlung. Die nachmaligen Verhandlungen, so mit dem Kaiser persönlich, wie auf dem Regensburger Reichstage 1532, von Seiten des Papstes durch Hubert von Gambara und durch Hieronymus Aleander gepflogen, legten an den Tag, wie wenig Gesinnungen und Pläne der protestantischen Fürsten und Theologen die Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung, wie Karl V. sie verstand und Clemens VII. sie zugestehen konnte, ermöglichten. Der sog. Nürnberger Religionsfriede, 23. Juli 1532, mehr ein Waffenstillstand als ein Friede, schloß zwar die Hoffnung des Zustandekommens noch nicht ganz aus, aber die Aufnahme, welche nach Karls und Clemens' neuer Zusammenkunft in Bologna im Winter 1532—1533 der von letzterem an die deutschen Fürsten gesandte Nuntius Hugo Rangone bei diesen fand, bestätigte nur die früheren ungünstigen Eindrücke und bot dem, von welchem der Kampf gegen Rom begonnen worden war, auf's Neue Gelegenheit zu der unwürdigen Sprache, in welcher er sich immer wieder überbieten zu wollen schien. Clemens VII. hat bis zu seinem Tode seine Bereitwilligkeit zur Berufung des Concils erklärt. Sein Verlangen, es in einer italienischen Stadt zu halten, konnte jedoch die Sache nicht fördern, und die Vermengung der ganzen Frage mit politischen Dingen und Interessen hat an der Aufrichtigkeit Zweifel geweckt. So viel steht fest, daß alle Anregung von Karl V. ausgegangen ist, und daß dieser von Seiten des Papstes keineswegs in gleichem Maße entsprochen wurde. Die Stellung Beider zu der Frage war allerdings nicht dieselbe. Bei Ersterem verfolgten katholische Gesinnung und politische Anschauung denselben Zweck. Bei dem Zweiten begegneten sich religiöse, politische, selbst persönliche Bedenken, hergeleitet aus den Erinnerungen der letzten Concilien, den Eindrücken sämmtlicher nach Deutschland gesandten Legaten und Nuntien, dem offenen und drohenden Widerstreben

der Könige von Frankreich und England, der Lage Italiens, endlich aus seiner eigenen Stellung, aus seiner angeborenen Unentschlossenheit und der alten Angewöhnung des Lavirens. Wer weiß, ob es, auch im Falle längeren Lebens und unter veränderten Verhältnissen, zur Berufung des Concils gekommen wäre?

Unter Clemens' VII. Regierung ging die Hälfte Deutschlands für Rom verloren, und es erfolgte der Bruch mit England aus Gründen, welche zunächst in den Leidenschaften eines Königs lagen, in alten kirchlichen Verhältnissen jedoch Anhaltspunkte fanden. Die Bemühungen Heinrichs VIII., die kirchliche Lösung seiner Ehe mit Katharina von Aragon, der Wittwe seines Bruders Arthur (die er mit Dispensation Papst Julius' II. geheiratet hatte), hatten 1528 während des Papstes Aufenthalt in Viterbo begonnen und die Bestellung einer unter dem Präsidium der Cardinäle Campeggio und Thomas Wolsey, Erzbischofs von York und vornehmsten königlichen Rathes, stehenden Commission veranlaßt. Die Berufung der von einer ungünstigen Sentenz bedrohten Königin bewog den Papst, die Sache nach Rom zu ziehen; die Verzögerung der Entscheidung aber, wozu sowohl Clemens' VII. Gewissensscrupel wie die Rücksicht auf den Kaiser, Katharinens Neffen, beitrugen, steigerten des Königs Ungeduld, so daß er seine Ehe durch Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury und Primas des Reiches, lösen ließ und Anna Boleyn, die Tochter des Grafen von Rocheford, welche den Anlaß zu dem Ehescheidungsprozeß gegeben hatte, heiratete. Im Consistorium vom 23. März 1534 erklärte der Papst die Sentenz des Erzbischofs für null und nichtig, die Ehe mit Katharina für gültig und bedrohte den König mit den geistlichen Censuren, wenn er die Verstoßene nicht wieder annehme. Die Aufhebung der päpstlichen Auctorität und Jurisdiction in England und Uebertragung derselben auf den Souverän war die Antwort, und so begann die Trennung, welche vom jurisdictionellen Gebiet auf das dogmatische überging und dem Papstthum den bei Weitem größten Theil eines Volkes entzog, über welches dasselbe einst so große Auctorität ausgeübt hatte.

Kirchliche Orden und Stiftungen haben an Clemens VII. einen eifrigen Förderer und Beschützer gefunden. Unter ihm entstanden die Kapuziner, Theatiner, Somasker und Recollecten (s. d. Artt.). Das geistliche und ernstere Leben in Rom, wo unter Leo X. das weltliche Treiben zu sehr überhand genommen, hatte schon vor dem entsetzlichen Unglück des Jahres 1527 begonnen, unter dem Einflusse von Männern, welche in den nachmaligen Reformbestrebungen sich einen Namen gemacht haben. Die literarischen Tendenzen nahmen nicht mehr mit den künstlerischen die erste Stelle ein, wie unter Leo X., denn Clemens' VII. Richtung war überhaupt von der seines Vetters verschieden, und das über Rom und das Papstthum hereingebrochene Elend hätte ihm Schranken gesetzt, wäre er auch nicht von Natur schon haushälterisch gewesen. Aber er wäre kein Mediceer gewesen, hätte er sich nicht für Literatur und Kunst interessirt, und er hat wirklich Vieles von dem fortgesetzt, was vor ihm begonnen war, auch nachdem die Plünderung Roms die Schule Raffaels zerstreut, die Stadt in gewissem Sinne umgewandelt hatte. Sein Ernst hat doch nicht verhindert, daß Leute wie Berni, Firenzuola und selbst Aretino sich hier wenigstens zeitweilig ganz heimisch fanden. Für Michelangelo Buonarroti bewahrte er die von seinem Oheim Lorenzo ererbte große Zuneigung, aber dessen Werke sind Florenz mehr als Rom zu gute gekommen, und das Weltgericht, von Clemens geplant, ist erst unter seinem Nachfolger ausgeführt worden. Peruzzi und der jüngere Antonio da San Gallo als Architekten, Bandinelli, Raffael von Montelupo, Benvenuto Cellini u. A. waren als Bildhauer und Goldarbeiter thätig. Die Mediceisch-Laurentianische Bibliothek in Florenz, größtentheils aus älteren Sammlungen des Hauses bestehend, ist in ihrer gegenwärtigen Gestalt sein Werk. Seine Villa am Monte Mario, von Raffael begonnen, nie vollendet und im J. 1527 verwüstet, bewahrt als Villa Madama nur noch die Spuren vormaliger Schönheit. Clemens VII. liegt im Chor der Kirche Santa Maria sopra Minerva, Leo X. gegenüber, begraben. Das unschöne Monument ist ein Werk Baccio Bandinelli's. — Clemens VII. hat keinen namhaften Biographen gefunden, aber die zahlreichen Historiker seiner Zeit und die Documentensammlungen liefern Material in Menge. Die hierher gehörige Literatur findet sich verzeichnet in des Verf. Geschichte der Stadt Rom III, Abth. 2, Anmerkungen. Die Memorie storiche del pontificato di Clemente VII di Patrizio de' Rossi, Roma 1837, sind eine spätere, obgleich nicht moderne Compilation. [v. Reumont.]

Clemens VIII. (1592—1605). Auf Sixtus V. (gest. 27. August 1590) waren binnen weniger als anderthalb Jahren drei Päpste, Urban VII. (gest. 27. September 1590), Gregor XIV. (gest. 15. October 1591) und Innocenz IX. (gest. 29. December 1591), gefolgt und gestorben. Da wurde Hippolyt Aldobrandini aus altangesehener florentinischer Familie, welche im Mannesstamm kürzlich ausgestorben ist, in weiblicher Succession aber in der Secundogenitur der Borghese fortbesteht, zu Fano im Kirchenstaate, wo sein im J. 1530 aus der Heimat verbannter Vater Salvestro, ein tüchtiger Rechtsgelehrter, lebte, geboren. Er ward nach tüchtiger Vorbereitung zuerst Jurist, Consistorialadvocat, Auditor der Rota, Datarius, dann durch Sixtus V. seit 1585 Cardinalpriester tit. S. Pancratii, Großpönitentiar und Cardinallegat in Polen, am 30. Januar 1592 als Clemens VIII. gewählt, am 2. Februar zum Bischof geweiht und acht Tage später feierlich inthronisirt. Der hl. Philippus Neri, zu

welchem Cardinal Aldobrandini in sehr freundschaftlichen Beziehungen stand, hatte diesem seine Erhebung zur päpstlichen Würde vorausgesagt. Gleich beim Antritte des Pontificates entwickelte er eine große politische und kirchliche Thätigkeit. Zuerst bestätigte er die Constitution Pius' V. De non distrahendis Romanae ecclesiae civitatibus und die Anordnungen Sixtus' V. rücksichtlich des in der Engelsburg aufbewahrten Schatzes; dann beschränkte er den Aufenthalt der Juden im päpstlichen Gebiete auf die Städte Ancona und Avignon. Hierauf visitirte er in eigener Person alle Kirchen, Klöster, Collegien, Hospitäler, Bruderschaften und Wohlthätigkeitsanstalten in Rom, führte daselbst das sogenannte immerwährende vierzigstündige Gebet ein, erließ strenge Vorkehrungen gegen das Duell und mehrere heilsame Disciplinarvorschriften und Constitutionen für einzelne Orden. Nach einer schnell ausgeglichenen Mißhelligkeit mit Venedig, das römische Verbannte in seinen Kriegsdienst aufgenommen hatte, richtete er sein Hauptaugenmerk auf die in Folge der Religionskriege heillos verworrenen kirchlichen und politischen Verhältnisse Frankreichs. Heinrich (IV.) von Navarra, nach der am 31. Juli 1589 erfolgten Ermordung König Heinrichs III., des letzten Valois, König von Frankreich, aber im harten Kampfe mit der von König Philipp II. von Spanien unterstützten Ligue, hatte, von dem ehemaligen Calvinisten du Perron bewogen, am 25. Juli 1593 das katholische Glaubensbekenntniß zu St. Denis feierlich in die Hände des Erzbischofs von Bourges abgelegt, um die Krone desto sicherer behaupten zu können, und hatte durch eine eigene Gesandtschaft die Absolution, welche sich Sixtus V. ausdrücklich vorbehalten hatte, bei Clemens nachgesucht. Die Unsicherheit der Lage, die Unzuverlässigkeit Heinrichs, die Besorgniß, es mit Spanien zu verderben, endlich die in Folge des Königsmords gegen die Gesellschaft Jesu und andere Ordensgeistliche ergriffenen Maßregeln verzögerten in Rom die Erfüllung des Gesuchs des Königs. Aber diese erfolgte dennoch am 27. September 1595, nachdem Heinrich am 27. Februar 1594 zu Chartres (Rheims war in den Händen der Ligue) gekrönt und am 22. März in Paris eingezogen war und nach und nach ganz Frankreich sich unterworfen hatte. Ein Jahr später ließ Clemens sogar die Lösung der kinderlosen Ehe zwischen Heinrich und Margaretha von Valois zu. Die so eingeleitete Verbindung mit Frankreich machte es dem Papste möglich, als der Mannesstamm des Hauses Este mit Alfons II., Herzog von Ferrara (gest. 27. October 1597), erloschen war, dieses Herzogthum als ein dem römischen Stuhle anheimgefallenes Lehen einzuziehen, während Cäsar von Este, aus illegitimer Verbindung des Großvaters des letzten Herzogs entsprossen, Ferrara nicht zu behaupten vermochte und sich mit den Reichslehen Modena und Reggio begnügen mußte, welche die Familie bis 1859 besessen hat. Der Papst nahm am 8. Mai 1598 persönlich von der Stadt Ferrara Besitz. Während eines mehrmonatlichen Aufenthaltes daselbst segnete er die Ehe zwischen Philipp (III.) von Spanien und Margaretha von Oesterreich feierlich ein, legte den Streit zwischen Frankreich und Savoyen wegen der von letzterem Staate besetzten Markgrafschaft Saluzzo glücklich bei und vermittelte den Frieden zwischen Heinrich IV. und Philipp II., welcher am 12. Juni 1598 zu Vervins zu Stande kam, nachdem Heinrich noch vor Abschluß des Friedens zu Gunsten der französischen Protestanten das Edict von Nantes (13. April 1598) erlassen hatte. Schon vor der Uebergabe von Ferrara, als Mehemed III. seit 1594 Ungarn und Siebenbürgen mit Krieg überzog, hatte Clemens dem Kaiser Rudolf II. und dem Woiwoden Sigmund Bathory die thätigste Hilfe geleistet und zur Befreiung Grans wesentlich beigetragen. König Sigmund III. von Schweden und Polen veranlaßte 1595 den Metropoliten von Kiew und sieben ruthenische Bischöfe zur Wiedervereinigung mit Rom, und im nämlichen Jahre hielt auch der koptische Patriarch von Alexandrien, Gabriel, durch Abgesandte um die Verbindung mit der römischen Kirche an. Durch Jesuitenmissionare suchte Clemens den Katholiken im Libanon, durch Benedictiner denen in England zu Hilfe zu kommen. Um die Katholiken Schottlands, dessen Protector Clemens als Cardinal gewesen war, bei ihrem Glauben zu erhalten, errichtete er zu Rom ein eigenes theologisches Collegium für schottische Jünglinge und zu gleichen Zwecken ein anderes für die Jugend Illyriens, welches nach ihm den Namen Clementinum erhielt und der Leitung der Somasker untergeben wurde. Das Jubiläum des Jahres 1600, während dessen an drei Millionen Menschen Rom besucht haben sollen, verlief besonders glänzend und glücklich. Mit welchem Ernste und mit welcher Liebe er für Religiosität, Sittlichkeit und Bildung zu sorgen wußte, davon zeugen die Vorschriften für die religiösen Bruderschaften und die reichliche Ausstattung vieler Kirchen und Kapellen in Rom, zwei von ihm errichtete Zufluchtshäuser für arme Jungfrauen und Wittwen, ein Haus für arme und elternlose Knaben und drei dem Basilianerorden übergebene Seminarien. Seine Hochachtung für Wissenschaft und Tugend legte er dadurch an den Tag, daß er in die Zahl der Cardinäle Männer wie Franz Toletus, Cäsar Baronius, Robert Bellarmin, Arnold d'Ossat, Jacob David du Perron, Silvio Antoniano und Franz Maria Tarugi aufnahm. Seiner Sorgfalt verdanken wir eine bessere Ausgabe der Vulgata, des römischen Breviers, des römischen Missals, des Cerimonials und des Pontificals. Auch verordnete er eine neue und vermehrte Ausgabe des Index librorum prohibitorum. In einer eigenen Constitution verwarf er die Meinung, daß man schriftlich oder durch dritte Personen beichten und absolvirt werden könne. In den letzten Pontificatsjahren beschäftigten ihn noch zwei Angelegenheiten von größerem Belange; die

eine derselben war der eifrig geführte Streit über den göttlichen Gnadenbeistand, welcher sich seit 1594 zwischen den Dominicanern und den Jesuiten entsponnen hatte. Clemens entschied nicht unmittelbar, sondern setzte 1597 die berühmte Congregatio de auxiliis divinae gratiae (s. d. Art.) ein, welche von 1598 an ihre Sitzungen hielt. Die andere Angelegenheit betraf die sonderbare Weigerung Venedigs, den (1601) zum Patriarchen erwählten Matthäus Ziani der vorgängigen Prüfung beim römischen Stuhle zu unterziehen, damit es nicht den Anschein gewänne, als wollte der Papst die Ernennung des Patriarchen an sich reißen; ferner die Weigerung, den Johannes Delphinus als Bischof von Vicenza zuzulassen, weil dieser einmal Gesandter der Republik gewesen, und weil es den Gesandten Venedigs verboten sei, vom Papste, Königen und Fürsten irgend eine Würde anzunehmen. Einen besonderen Gegenstand des Streites bildete ferner die Gerichtsbarkeit der Republik über Ceneda, welches 1418 seinem Bischofe von den Venetianern unter der Bedingung überlassen worden war, daß es den Bürgern Ceneda's freistehen sollte, vom Gerichte des Bischofs an die Republik zu appelliren. Nun hatte bei Gelegenheit einer blutigen Irrung unter den Cenedensern ein Theil der letztern das Urtheil des Papstes angerufen; aber Venedig erklärte den Urtheilsspruch des päpstlichen Gesandten zu Ceneda als einen Eingriff in seine Rechte und mithin für ungültig. Alle diese Streitigkeiten wurden durch die Nachgiebigkeit des Papstes auf eine ebenso würdige als gütliche Weise beigelegt; denn Clemens besaß Klugheit und Friedensliebe in hohem Grade und gab davon selbst in seinen eigenen Staaten den schönsten Beweis, als er den Cardinal Eduard Farnese begnadigte, welchen seine spanisch-österreichische Gesinnung in die vom spanischen Hofe zu Rom veranlaßten Unruhen verwickelt hatte. Zu seiner größten Freude hatten die Jesuiten (1602) wieder Zutritt in Frankreich erlangt, da Heinrich IV. selbst als ihr Vertheidiger vor dem Parlamente aufgetreten war. Aber schmerzlich für sein Gemüth war die 1597 in Japan ausgebrochene, über alle Beschreibung grausame Christenverfolgung. Wahrhaft fromm und gottesfürchtig, pflegte Clemens fast täglich zu beichten; Philippus Neri und später Cäsar Baronius waren seine Beichtväter. Gebet, Fasten und Abtödtung waren ihm zur Gewohnheit geworden; seine Liebe zu den Armen war rührend. Zum Vorwurf ist ihm Nepotismus gemacht worden. Sein Neffe Cardinal Petro Aldobrandini übte fast unbeschränkte Auctorität aus, war aber auch ein Mann von nicht gewöhnlichen Gaben. Seine Großnichte Margaretha ward 1600 an den Herzog von Parma vermählt. Clemens VIII. starb am 5. März 1605, 70 Jahre alt, und liegt in der borghesischen Kapelle in Santa Maria Maggiore begraben. Er hatte zum Nachfolger Leo XI., der nur 20 Tage regierte. Cicarella hat sein Leben beschrieben, und im Bullarium Rom. Magn. III, 1—170 finden sich von ihm 123 Constitutionen und Decrete. (Vgl. J. Palatii Gesta Pontif. IV, 445 sq.) [(Häusle) v. Reumont.]

Clemens IX. (1667—1669), Julius Rospigliosi, entstammte einer ursprünglich lombardischen alten und angesehenen Familie, welche sich zu Pistoja in Toscana niedergelassen hatte; dort blüht noch ein Zweig derselben, während der Hauptstamm nach Rom verpflanzt worden ist. Am 28. Januar 1600 in Pistoja geboren, wurde Julius im römischen Seminar, wo Famiano Strada, Verfasser der vielgelesenen Geschichte des Aufstands der Niederlande, einer seiner Lehrer war, und auf der Pisaner Hochschule erzogen; an letzterer erwarb er im J. 1623 den Doctorgrad und wurde Professor der Philosophie. Befreundete Beziehungen zu den Barberini, Papst Urbans VIII. vielvermögenden Nepoten, führten ihn nochmals nach Rom. Hier empfahlen seine ungewöhnliche literarische Bildung, schriftstellerische Talente und würdige Haltung ihn dem Papste, und dieser nahm ihn 1632 in die Prälatur auf. Die verschiedenen Stufen derselben durchlief er, bis er, zum Erzbischof von Tarsus i. p. geweiht, als Nuntius an den spanischen Hof ging, wo er sich die Gunst König Philipps IV. in hohem Grade erwarb und vollkommene Kenntniß der politischen Angelegenheiten erlangte. Unter Papst Innocenz' X. Regierung längere Zeit unbeschäftigt, wurde er von Alexander VII. zum Staatssecretär und im J. 1657 zum Cardinalpriester von San Sisto ernannt. Am 20. Juni 1667 wurde er zu Alexanders Nachfolger gewählt. Er war ein leutselig würdevoller, in Allem gemäßigter, gelehrter, von Groß und Klein geachteter und geliebter Mann, der sich sogleich angelegen sein ließ, die ungünstigen Verhältnisse, in welche der Kirchenstaat namentlich durch den Hader mit Frankreich gelangt war, möglichst zu bessern und durch Herstellung des Friedens zwischen Frankreich und Spanien der nach Westen vordringenden und schon Italien selbst bedrohenden Macht des Islam Schranken zu setzen. Zu diesem Zwecke übernahm er die Vermittlung bei dem am 2. Mai 1668 zwischen den genannten beiden Mächten geschlossenen Aachener Frieden, welcher dem nach König Philipps IV. Tode von Ludwig XIV. 1667 unternommenen Angriff auf die Niederlande, freilich nicht ohne schwere Einbuße Spaniens, ein Ende machte, und suchte durch Ermunterung der katholischen Mächte dem seit lange von den Türken hart bedrängten Candia Hilfe zu schaffen, welches ungeachtet der tapfern Vertheidigung in dringender Gefahr schwebte. Der in Folge des vieljährigen Kampfes gegen Spanien in Portugal herrschenden großen Verstörung wurde durch den zwischen beiden Mächten geschlossenen Frieden, der die endliche Regelung der kirchlichen Dinge ermöglichte, ein Ziel gesetzt. Neben den politischen Schwierigkeiten hatte Clemens IX. mancherlei kirchliche Sorgen. Die jansenistischen Streitfragen in Frankreich vermochte er nicht

endgültig zu schlichten. Auch in andern Dingen entsprach der Erfolg nicht seinem guten Willen und seinen Bemühungen. Sein Pontificat war zu kurz, um durch seine Finanzmaßregeln, welche mittels Steuererleichterung Hebung des Wohlstandes und der industriellen Thätigkeit zu erlangen strebten, Verbesserung der pecuniären Lage zu erzielen. Die Rettung Candia's aber, zu welcher er der Republik Venedig selbst die Verwendung des Besitzthums geistlicher Institute erlaubte, war durch die partielle Unterstützung, zu welcher er durch päpstliche Mannschaften beitrug, nicht möglich. Die Hauptstadt capitulirte am 6. September 1669, und die Kunde des schweren Verlustes brachte dem Papste den Tod. Clemens IX. verschied, beinahe 70jährig, am 9. December gedachten Jahres. Er liegt in Santa Maria Maggiore vor der Confession begraben; sein Nachfolger Clemens X. hat ihm in dieser Kirche nächst dem Haupteingange ein Denkmal errichtet. Die Erinnerung an seine Tugenden hat im römischen Volke fortgelebt. [v. Reumont.]

Clemens X. (1670—1676). Nach dem Tode Clemens' IX. blieb der päpstliche Stuhl beinahe fünf Monate unbesetzt, bis endlich die Cardinäle am 29. April 1670 in der Wahl des achtzigjährigen und erst seit einem halben Jahr zum Cardinal ernannten Aemilius Altieri sich einigten. Derselbe war am 13. Juli 1590 in Rom geboren und stammte aus einer alten adeligen Familie, deren Namen und Wappen er später als der letzte männliche Sprößling auf den Cardinal Paluzzo Paluzzi-Albertoni und dessen mit Laura Katharina Altieri verehelichten Neffen Caspar Paluzzi-Albertoni übertrug. Er hatte sich ursprünglich dem bürgerlichen und canonischen Rechte gewidmet, kam hierauf als Uditore der apostolischen Nuntiatur mit Johann Baptist Lancelloti nach Polen, und folgte 1627 seinem ältern Bruder, dem Cardinal Johann Baptist Altieri, in dem Bisthum Camerino, das er bis 1666 beibehielt. Unter Urban VIII. bekleidete er verschiedene wichtige Aemter; namentlich leitete er die großartigen Schutzbauten nach einer ungewöhnlichen Ueberschwemmung bei Ravenna. Unter Innocenz X. ging er auf acht Jahre als apostolischer Nuntius nach dem durch Massaniello aufgeregten Neapel, wo er durch sein kluges Benehmen bei allen Parteien zu großem Ansehen gelangte. Nach dem Tode Innocenz' X. schickten ihn die im Conclave versammelten Cardinäle als Friedensvermittler nach Oberitalien, und Alexander VII. ernannte ihn zum Secretär der Congregatio episcoporum et regularium. Clemens IX. machte ihn zum Vorstand der päpstlichen Kammer, dann im letzten Monate vor seinem Tode zum Cardinal und sagte ihm sterbend die Nachfolge im Papstthume voraus. In die auf ihn gefallene Wahl willigte Altieri, sein Alter vorschützend, nur ungern ein; aus Erkenntlichkeit gegen seinen Vorgänger nannte er sich Clemens X. Er war ein friedliebender, frommer und wohlthätiger Papst; aber gleich bei dem Antritte des Pontificates überließ er die Regierungsgeschäfte fast ausschließlich seinem herrschsüchtigen und stolzen Adoptiv-Neffen, dem zum Legaten von Avignon ernannten Cardinal Paluzzo Paluzzi. Dieses erregte mannigfaches Mißvergnügen, und man pflegte in Rom zu sagen, es seien nun zwei Päpste, der eine dem Rechte, der andere der That nach. Auch mit den Gesandten katholischer Mächte verwickelte sich der Cardinal in den Rangstreitigkeiten derselben und wegen Verweigerung der Zollfreiheit in unangenehme Collisionen. Seine große Friedensliebe bethätigte Clemens dadurch, daß er zwischen Savoyen und Genua in Grenzstreitigkeiten eine Aussöhnung zu Stande brachte, den Kurfürsten von Köln, sowie den Bischof von Münster, wiewohl vergeblich, von dem Kriege gegen die Niederlande abzuziehen suchte und kurz vor seinem Ableben dem Kaiser und dem Könige von Frankreich neue Friedensvorschläge machte. Die Polen sahen sich seit der Einnahme von Kaminiec (1672) durch die Türken hart bedrängt, besonders nachdem auch die rebellischen Ungarn mit den Letztern sich verbunden hatten. Clemens X. suchte nun zuvörderst die Großen des polnischen Reiches mit ihrem König zu versöhnen; dann sandte er ihnen reichliche Hilfsgelder und hatte dafür noch die Freude, im J. 1674 einen bedeutenden Sieg der Polen über die Türken zu erleben. Am Schlusse des nämlichen Jahres eröffnete er das beim Antritte des Pontificates auf 1675 ausgeschriebene Jubiläum; allein das Jubiläumsjahr wurde durch ein großes Erdbeben in Italien verdüstert, und nur die Freigebigkeit des Papstes brachte einige Linderung. In Rom errichtete er ein Hospiz für Convertiten, baute den Palast Altieri, verschönerte die Engelsbrücke und den Petersplatz. Gegen seine Unterthanen war er mild und gerecht. Sein Tod erfolgte am 22. Juli 1676. Während seines sechsjährigen Pontificates erließ Clemens X. theils unmittelbar, theils durch die verschiedenen Congregationen viele Bullen, Constitutionen und Decrete, von denen einige größere Wichtigkeit erlangten. Das Bullarium Romanum enthält Tom. VI, Luxemburg. 1742, 288 sq. von ihm 61 Constitutionen; Continuat. P. IV, Luxemb. 1730, 204 sq. ein Breve und Continuat. P. V, ib. 1739, 1 sq. 104 Constitutionen. Unter den wichtigeren verdienen besondere Erwähnung die Constitution Superna magni, welche die Privilegien der Regulargeistlichkeit bezüglich der Abnahme der Osterbeicht erweiterte und in Frankreich Widerspruch fand; die auf die Heiligsprechung der hll. Cajetan von Thiene, Philippus Benitius, Franz Borgia, Ludwig Bertrand und der Rosa von Lima, dann die auf die Seligsprechung des Papstes Pius V., des hl. Johannes vom Kreuze und der Martyrer von Gorkum bezüglichen Documente, die von der Congregatio Indicis verhängte Verurtheilung der jansenistischen Schrift Monita salutaria B. V. ad cultores suos indiscretos (P. Alexandri de Cruce, Continuat. hist. eccl. Cl. Fleury XXXIX, praefat. und §§ 91. 92), endlich ver-

schiedene dem Collegium Germanico-Hungaricum (s. d. A.) ertheilte Privilegien. — Unter Clemens X. begannen in Frankreich die Streitigkeiten über das Regalrecht, welches die Verleihung der von einem erledigten bischöflichen Sitze abhängigen einfachen Beneficien, dann die Verwaltung und den Genuß des Intercalareinkommens erledigter Bisthümer dem Könige einräumte. Bis auf Heinrich IV. galt dieses Recht nur bei den von den Königen gestifteten Kirchen; aber dieser König dehnte es auf alle Kirchen Frankreichs aus, und Ludwig XIV. nahm es in dieser Ausdehnung abermals in Anspruch. Die Bischöfe von Pamiers und Alet traten gegen diesen Uebergriff auf, fanden bei dem Papste begreiflicherweise Unterstützung, und nur der Tod des Letztern verhinderte für den Augenblick einen noch heftigern Ausbruch des Streites. Auch zeigte sich nur zu bald, wie wenig aufrichtig die Jansenisten sich Clemens IX. unterworfen hatten, als Heinrich Arnauld, Bischof von Angers, im Mai 1676 neuerdings mit der Unterscheidung der Quaestio juris et facti hervortrat. Clemens X. hatte Innocenz XI. zum Nachfolger. (Joann. Palatii Gesta Pontif. IV, 655 sq.; Amelot de la Houssage, Hist. du Conclave de Clém. X, Par. 1676; C. Arisio, Memorie sulla vita di Clem. X., Roma 1863; Ranke, Die römischen Päpste III, 477 ff.)

Clemens XI. (1700—1721), Johann Franz, aus dem Hause Albani, geb. zu Urbino am 22. Juli 1649, hatte sich in seiner Jugend eine ungewöhnliche humanistische, theologische und juridische Bildung angeeignet und die Würde eines Doctors beider Rechte erlangt. Nach mehrfacher Verwendung im Staatsdienste außerhalb Roms wurde er Ponente oder Referendar bei der Consistorialcongregation und nach dem Tode des gelehrten Cardinals Slusio, als einfacher Abbate und kaum 30 Jahre alt, Secretär der geheimen Breven bei Innocenz XI. Durch seine Bescheidenheit und Demuth überall wohlgelitten, als geistlicher Redner geschätzt, kam er durch seine Gelehrsamkeit auch in nähere Beziehung zu der Königin Christina von Schweden (s. d. A.); deßhalb gebrauchte ihn Innocenz XI. als Unterhändler bei derselben, als sie den päpstlichen Verordnungen über Quartierfreiheit in souveräner Anwandlung zuwider handelte. Alexander VIII. ernannte ihn am 13. Februar 1690 zum Cardinaldiacon und behielt ihn auch als Secretär der geheimen Breven. In dieser Eigenschaft verfaßte er die berühmte Bulle, welche dieser Papst wider die Schlüsse der französischen Geistlichkeit vom Jahre 1682 noch auf seinem Todbette (1691) erlassen hatte. Unterdessen war er Cardinalprotector von Schweden und des Minoritenordens geworden. Bei Innocenz XII. bekleidete er ebenfalls das geheime Secretariat und kam so mit den verschiedenen Höfen in mannigfache Berührung. Im März des Jahres 1700 zum Cardinalpriester tit. S. Sylvestri befördert, sah er sich schon am 23. November desselben Jahres zum Nachfolger Innocenz' XII. (gest. 27. September 1700) erwählt. Nach anfänglicher und gewiß ernstlich gemeinter Weigerung acceptirte er die Wahl und nannte sich Clemens XI. Am 30. November zum Bischof consecrirt und am 8. December feierlich gekrönt, sprach er sich gleich Anfangs mit aller Strenge gegen den Nepotismus und für Beibehaltung seiner früheren einfachen und frommen Lebensweise aus. Er pflegte täglich zu beichten und die heilige Messe zu lesen; die Ausgaben für seinen leiblichen Unterhalt durften des Tages nicht über 0,60 Mark betragen, und Schlaf gönnte er sich nur soviel, als er unumgänglich nöthig hatte, seine Geschäfte mit Munterkeit zu verrichten. Seine Frömmigkeit und Demuth offenbarte sich besonders, da er in den Fall kam, das von seinem Vorgänger für 1700 eröffnete Jubiläum zu schließen. Leider war ihm eine wenn auch lange, doch wenig freudige Regierung beschieden. Ein eigener Geist des Trotzes und jeglicher Willkür gegen den Statthalter Christi hatte selbst an den katholischen Höfen Europa's die in älteren Zeiten demselben bewiesene Ehrfurcht immer mehr und mehr verdrängt. Die Politik war einzig maßgebend geworden. Zunächst war es der spanische Erbfolgekrieg, welcher Clemens XI. die bitterste Verlegenheit bereitete. Er hatte zwischen den streitenden Mächten Oesterreich und Frankreich einen wahrhaft schweren Stand, um so mehr, als eine die Schritte der anderen mit Eifersucht bewachte, und als die geringste Gunstbezeugung, welche der Papst der einen bewies, von der anderen auf das Schlimmste gedeutet wurde. Doch läßt es sich nicht läugnen, daß er von vornherein der bourbonischen Seite mehr gewogen war, als der habsburgischen. Zwar trachtete er Anfangs seine Neigung zu verbergen und eine neutrale Stellung zu behaupten. Deßhalb schob er die beiderseits geforderte Belehnung mit Neapel längere Zeit hinaus und rieth öfters zum Frieden. Doch nur zu bald mußte sich Kaiser Leopold I. zurückgesetzt sehen, nachdem er durch die päpstliche Protestation gegen die Erhebung des Kurfürsten von Brandenburg zum Könige von Preußen und gegen die Verleihung der Kurwürde an das protestantische Haus von Braunschweig-Lüneburg ohnehin schon mit Clemens in Spannung gerathen war. Der Papst konnte nämlich die Annahme des Titels eines „Königs in Preußen" von Seiten des brandenburgischen Kurfürsten Friedrich schon allein aus dem Grunde nicht unbeanstandet lassen, weil das sogenannte Herzogthum Preußen de jure noch Eigenthum des deutschen Ordens war. Als nun Clemens XI. dem neuen Kaiser Joseph I. (seit 1705) das Jus primarum precum beanstandete, schien der Bruch unvermeidlich. Joseph, durch den Entsatz von Turin Herr in Oberitalien, belastete die unter päpstlicher Oberlehensherrlichkeit stehenden Herzogthümer Parma und Piacenza mit einer allgemeinen Kriegssteuer, und als Clemens dagegen Einsprache that, belegte er die aus Mailand und Neapel nach Rom fließenden Gel-

der mit dem Verbote der Einsammlung, besetzte Comacchio und belagerte Ferrara. Dadurch kam der Papst, der sich anfänglich mit dem größten Ernste zum Widerstand rüstete, aber von männiglich verlassen sah, sehr in's Gedränge. Vergeblich drohte er mit dem Banne; die kaiserlichen Truppen rückten immer näher gegen Rom, und er fand kaum so viel Zeit, durch den Friedensschluß vom 15. Januar 1709 noch größere Gefahr abzuwenden. In Folge dieses Friedens und auf erneuerte Kriegsbedrohung mußte Clemens den Bruder des Kaisers, Karl (III.), als König von Spanien, jedoch „unbeschadet der Rechte eines Andern", anerkennen und ihm die Belehnung mit Neapel versprechen. Comacchio aber blieb als prätendirtes Reichslehen, trotz der vielen päpstlichen Aufforderungen, in den Händen der Oesterreicher bis zum Jahre 1725; auch wiederholten sich verschiedene Irrungen mit dem kaiserlichen Hofe, bis Joseph I. am 17. April 1711 unerwartet starb und seinen Bruder Karl (als Kaiser VI.) zum Nachfolger erhielt. Philipp (V.) von Anjou, der bourbonische Kronprätendent in Spanien, und sein Großvater, Ludwig XIV. von Frankreich, nahmen es dem Papste sehr übel, daß er Karl bedingungsweise als König von Spanien anerkannt und demselben auf der Reise zur Kaiserkrönung nach Frankfurt einige Aufmerksamkeit erwiesen hatte. Philipp verbot dem päpstlichen Nuntius seinen Hof, ließ kein Geld nach Rom ausfolgen und that durch seinen Agenten Joseph Molines dem Papste allen erdenklichen Verdruß an. Aber auch mit dem neuen Kaiser gelangte Clemens in mancherlei, mitunter bedeutende Collisionen wegen verschiedener streitiger und beiderseits in Anspruch genommener kirchlicher Rechte sowohl in Neapel wie in Deutschland. Schon bei der Kaiserwahl zu Frankfurt war sein Neffe, der nachmalige Cardinal Hannibal Albani, als päpstlicher Gesandter mit vieler Rücksichtslosigkeit behandelt worden; bei den Friedensverhandlungen zu Utrecht (1713) wurden die Ansprüche des Papstes beiderseits ignorirt, der päpstliche Nuntius wurde gar nicht zugelassen und über die päpstlichen Lehen Sardinien und Sicilien ohne alle Intervention des Oberlehensherrn verfügt. In diesem Frieden war Sicilien an den Herzog Victor Amadeus von Savoyen gekommen, mit welchem Clemens schon seit seinem ersten Pontificatsjahre ebenso verdrießliche wie unaufhörliche Irrungen wegen der kirchlichen Immunität und wegen des Nominationsrechtes zu erledigten Pfründen hatte. Der neue König nahm ohne Weiteres die Privilegien der Monarchia Sicula für sich in Anspruch, und als der Papst das jene Privilegien vollziehende Tribunal aufhob und zu Bann und Interdict die Zuflucht nahm, wurden die Welt- und Ordensgeistlichen, welche den päpstlichen Bullen sich fügten, bei 3000 an der Zahl, aus dem Lande gejagt. Ihre Ernährung fiel meistens dem Papste zur Last. Erst nachdem Sicilien von 1718 an unter die Herrschaft Spaniens gekommen war, nahm Clemens Bann und Interdict zurück; aber die Privilegienangelegenheit blieb unentschieden. Mittlerweile waren auch Parma und Piacenza für kaiserliche Lehen erklärt und an einen Infanten von Spanien vergabt worden; auf die Protestation des Papstes als Oberlehensherrn wurde nicht geachtet. Den stetigen Unruhen in Polen suchte Clemens durch mannigfache Ermahnungen zu steuern, und mit besonderem Eifer nahm er sich beständig des Königs August II. an; aber gegen den Altranstädtischen Frieden von 1706 und gegen Stanislaus Lescinsky protestirte er fortwährend. Als 1715 die Venetianer von den Türken angegriffen wurden, leistete er ihnen die thätigste Hilfe durch Gelder und Schiffe; auch schrieb er deßhalb ein allgemeines Jubiläum aus und vermochte den Kaiser durch Bewilligung eines Türkenzehnten von den geistlichen Einkünften in seinen Landen zu eifrigem Widerstand. Prinz Eugen erhielt nach dem Siege bei Temesvar Hut und geweihten Degen vom Papste. Auch dem Könige Philipp V. von Spanien hatte Clemens geistliche Gelder verstattet, damit er den Venetianern zu Hilfe zöge. Aber Philipp führte die mit diesen Geldern ausgerüstete Flotte gegen den Kaiser, dem er Sardinien entriß, und zerfiel so neuerdings mit dem Papste. Dennoch gelang es diesem, die Fortschaffung des Cardinals Alberoni, welcher die Mißhelligkeiten am spanischen Hofe genährt hatte, aus Spanien zu erwirken und gegen denselben den Prozeß zu instruiren, dessen Endschaft Clemens nicht mehr erlebte. Mit dem Könige von Portugal gerieth Clemens ebenfalls in einige Differenzen, weil der apostolische Commissar für China, Cardinal Thomas Maillard von Tournon, von dem chinesischen Kaiser nach Macao deportirt und daselbst auf Requisition des Letztern von den Portugiesen bis zu seinem Tode (8. Juli 1710) in Haft gehalten worden war. Doch stellte sich später das gute Einvernehmen zwischen König und Papst insoweit wieder her, daß dieser am 7. December 1716 das Patriarchat von Lissabon creirte. Der Kronprätendent von England, Jacob III., auch Ritter St. Georges genannt, fand 1717 bei dem Papste gastliche Aufnahme und allen möglichen Vorschub zu seiner Vermählung mit Johann Sobiesky's Tochter. Von den wichtigsten Folgen aber war die berühmte, am 10. September 1713 gegen die moralischen Reflexionen des Paschasius Quesnell über das N. T. erlassene Constitution Unigenitus, welche in Frankreich den größten Widerstand fand und den Clerus daselbst in zwei Feldlager, in das der Constitutionisten und Anticonstitutionisten oder Appellanten, theilte. Ihr war schon am 16. Juli 1705 die Constitution Vineam domini sabaoth gegen den Jansenismus vorausgegangen, sowie die Absetzung des jansenistischen Titular-Erzbischofs und apostolischen Vicars in den Niederlanden Peter Codde, nebst mehreren strengen Vorkehrungen gegen die von der Sorbonne ausgegebene Schrift Cas de conscience und gegen einige Schriften des Bischofs von St. Pons (s. d. Art. Jansenius

und Jansenisten). Einen Gegenstand vielfältigen Kummers und mannigfacher Untersuchung bildeten für Clemens die zwischen den Jesuiten und anderen Missionaren in China entstandenen Streitigkeiten über die Zulassung und Beibehaltung gewisser chinesischer Gebräuche und Worte beim christlichen Gottesdienste (s. d. Art. Accommodationsstreit). So hatten dem frommen und milden Papste nicht nur die politischen Verwicklungen der damaligen Zeit, sondern auch schwere kirchliche Zerwürfnisse nur Kummer und Sorge bereitet, und die Einführung des Festes der unbefleckten Empfängniß Mariä (6. December 1708), die Canonisation einiger Heiligen, wie Pius V., Andreas Avellino, Felix von Cantalice und Katharina von Bologna, und der Rücktritt mehrerer hoher Personen, wie Anton Ulrich von Braunschweig und des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen, zur katholischen Kirche waren fast die einzigen freudigen Ereignisse für ihn. Aber kein Ungemach vermochte seine Hirtentreue und Regentensorgfalt zu lähmen. Er erließ zur Aufnahme der kirchlichen Disciplin und öffentlichen Sittlichkeit mannigfache Verordnungen, suchte die Unterthanen seiner Vasallen im Kirchenstaate gegen Bedrückungen möglichst zu schützen, der durch Feuersbrünste, Erdbeben und Ueberschwemmung herbeigeführten Noth und Armut, so viel er konnte, zu steuern und kam 1720 durch Getreidezufuhr selbst den Armen in der Provence zu Hilfe, nachdem er schon 1705 für die armen Römer ein Kornhaus erbaut hatte. Dabei war er ein freigebiger Beförderer der Künste und Wissenschaften. Schon 1701 setzte er ein Collegium mathematicum zur weiteren Verbesserung des gregorianischen Kalenders ein, und um dieselbe Zeit ließ er durch die Karthäuserkirche St. Maria degli Angeli, in welcher er kurz vor seiner Erwählung zum Papste die Priesterweihe empfangen und primizirt hatte, einen Meridian ziehen. Bologna erhielt durch ihn eine Akademie für Malerei und Baukunst, und für die vaticanische Bibliothek ließ er durch den ältern Assemani in Syrien und Aegypten werthvolle orientalische Manuscripte sammeln. Ebenso sorgte er für die Erbauung und Wiederherstellung öffentlicher Denkmale und Kirchen. Er selbst hielt als Papst vielfältig an den höheren Kirchenfesten geistvolle Homilien und arbeitete die Allocutionen und Consistorialreden meistens selbst aus. Zwischen 1712—1724 erschienen seine Homilien, Bullen, Briefe, Breven und Consistorialreden, hauptsächlich durch die Vorsorge seines Neffen Hannibal Albani, in einzelnen Bänden zu Rom, gesammelt aber in zwei Foliobänden 1729 zu Frankfurt. — Sein Tod war wie sein Leben erbaulich. Er hatte mit großem Starkmuthe die nöthigen Anordnungen selbst getroffen, die heiligen Sterbsacramente mit tiefster Ehrerbietung und Rührung empfangen und kurz vor seiner Auflösung seinen Neffen, den Cardinal, mit beredten Worten auf die Vergänglichkeit alles Irdischen und auf das Einzige, was in den Augen Gottes groß ist, hingewiesen. Clemens XI. starb am 19. März 1721 und hatte Innocenz XIII. zum Nachfolger. (Polidori, Libri VI de vita et rebus gestis Clement. XI., Urbin. 1724 [anonym]; Reboulet, Hist. de Clém. XI, Avign. 1752; Lafiteau, Vie de Clém. XI, Padoue 1752; Chr. Gottl. Buder [Protest.], Leben Clemens' XI., Frankf. 1721, 3 Bde.) Das Bullar. Rom. Continuat. P. II. (1727) enthält in drei Abtheilungen: 1. 112 Bullen, Constitutionen, Handschreiben und Breven von Clemens XI., 1—142; 2. 78 Edicte, Decrete, Monitorien und Mandate, die geistliche und weltliche Regierung Roms und des Kirchenstaates betreffend und von den hierzu durch Clemens XI. auctorisirten Behörden erlassen, 242—386; 3. 122 Edicte, Declarationen und Decrete der unter Clemens XI. abgehaltenen verschiedenen Cardinalcongregationen, 386—466. Ferner Continuat. P. VI. (1739) 183 Constitutionen, 351—614.

Clemens XII. (1730—1740), **Lorenz Corsini**, geb. zu Florenz am 7. April 1652, hatte im Collegium Romanum und zu Pisa studirt und an letzterem Orte das Doctorat der Rechte erlangt. Nach Rom zurückgekehrt, bekleidete er unter Innocenz XI. und Alexander VIII. verschiedene Aemter am römischen Hofe, bis er 1690, zum päpstlichen Nuntius für Wien ausersehen, Titular-Erzbischof von Nicomedia wurde. Allein dem österreichischen Hofe war er vorher nicht insinuirt worden und wurde deßhalb nicht angenommen; so blieb er zu Rom als Kammercleriker und wurde im December 1695 von Innocenz XII. zum Generalschatzmeister und Gouverneur der Engelsburg ernannt. Im J. 1704 fungirte er zur Ehrenrettung des Neutralität vorschützenden Papstes Clemens XI. als Untersuchungscommissar in Ferrara, wo unter Zustimmung des päpstlichen Generals Paluzzi die Oesterreicher von den Franzosen aus ihren Quartieren vertrieben worden waren. Seit 17. Mai 1706 Cardinalpriester tit. S. Susannae und später S. Petri ad vincula, nahm er, gegen den Wunsch Clemens' XI., wenig Antheil an den Regierungsgeschäften; unter Innocenz XIII. aber war er Mitglied der Congregation, welche gegen den Cardinal Alberoni die Untersuchung führte (s. d. Art. Clemens XI.). Benedict XIII. ernannte ihn bald nach seinem Regierungsantritte zum Cardinalbischof von Frascati und 1726 zum Präfecten der Signatura Justitiae. Im J. 1729 war er Mittler in der streitigen Erbschaftssache des Fürsten Borghese, besorgte neben der Präfectur die Angelegenheiten des toscanischen Hofes und führte das Protectorat verschiedener Orden und Bruderschaften. Als Benedict XIII. am 21. Februar 1730 gestorben war, lenkte sich die Wahl der Cardinäle auf Corsini und erfolgte wirklich am 12. Juli 1730, worauf dieser den Namen Clemens XII. sich beilegte (vgl. Lebensgesch. aller Cardinäle [des 18. Jahrhunderts]

II, Regensburg 1769, 113—119). Er galt bei seiner Erhebung auf den päpstlichen Thron als ein prachtliebender Fürst und vorzüglicher Gönner der Künste und Wissenschaften und nicht minder als Freund des Volkes. Als erstern bewährte er sich durch die Ausführung großartiger öffentlicher Bauten, durch die Errichtung eines Museums für römische Alterthümer und durch die Bereicherung der vaticanischen Bibliothek, für welche Assemani seine zweite Reise in den Orient unternehmen mußte. Auch suchte er die auf ihn gesetzten Hoffnungen des Volkes zu verwirklichen. Die Abgaben und der Handelsverkehr wurden erleichtert, gegen Benedicts XIII. (s. d. Art.) Günstling Coscia und dessen Creaturen wurde die Untersuchung durch die Congregation de nonnullis oder de causa nota eingeleitet, und ein achtjähriges Gefängniß auf der Engelsburg, sowie eine Geldbuße von 40 000 Ducaten mußten Coscia's frühere Erpressungen sühnen. Erst nachdem Clemens XII. gestorben war, wurde er seiner Haft wieder ledig. Eine zunächst für Rom berechnete Kleiderordnung, die Beschränkung der Hazardspiele und das Verbot des Tragens von Mordwaffen, sowie die Minderung des Asylrechtes bekundeten den Eifer des Papstes für die öffentliche Sittlichkeit und Sicherheit. In seinem auswärtigen Verkehr, als Oberhaupt der Kirche und italienischer Fürst, zeigte Clemens XII., je nach den Umständen, Festigkeit und Nachgiebigkeit und den redlichsten Willen, die Sache der Kirche zu fördern. Leider sank das Ansehen des päpstlichen Stuhles der kirchenfeindlichen Politik und dem systematisch wachsenden Unglauben des 18. Jahrhunderts gegenüber unaufhaltsam tiefer und tiefer. — Mit weiser Unterscheidung des Wesentlichen und Zufälligen drang Clemens vor Allem auf eine allgemeine Sittenbesserung, besonders unter den Geistlichen, und auf die Aufrechthaltung der kirchlichen Disciplin; schon 1732 vervollkommnete er durch eine eigene Constitution die Einrichtung des Conclave; durch ein Breve von 1736 erstickte er die Secte der Cocchiari oder italienischen Freimaurer (von la cucchiara, die Maurerkelle), und 1738 verdammte er die geheimen Gesellschaften der Freimaurer überhaupt. Um die Vereinigung der morgenländischen Kirche mit der abendländischen zu ermöglichen, gründete er zu Bissignano in Calabrien das Corsini'sche Seminarium, und in einer eigenen Bulle von 1735 suchte er den Protestanten in Sachsen den Rücktritt zur katholischen Kirche dadurch zu erleichtern, daß er ihnen im Falle des Rücktrittes den ungestörten Besitz aller Kirchengüter zusicherte. Gegen protestantische Gelehrte befliß er sich eines besonders klugen und humanen Benehmens; aber gegen die vorgeblich thaumaturgischen Erscheinungen unter den Jansenisten, welche durch ihre Convulsionäre Aufsehen zu machen suchten, erklärte er sich mit vieler Bestimmtheit; ebenso nahm er die Zugeständnisse Mezzabarba's rücksichtlich der chinesischen Gebräuche zurück (s. d. Art. Accommodationsstreit). Die Türken betrachtete er nach dem Beispiele seiner Vorgänger als den Erbfeind der Christenheit, und deßhalb unterstützte er 1739 den Kaiser im Kriege gegen die Pforte durch bedeutende Subsidien. Aus seinem Eifer für die katholische Sache erklärt sich das aufopfernde Wohlwollen gegen den englischen Prätendenten Jacob III. und dessen Familie. Mit Portugal hatte er sich 1731 durch die endliche Ertheilung des Purpurs an den Günstling Johanns V., Vincenz Bicchi (s. d. Art. Benedict XIII.), geeinigt; aber mit Karl Emmanuel von Sardinien, der, ohne Rücksicht auf den angedrohten Bann, die Lehensherrlichkeit über einige dem Papste zuständige Lehen in Piemont angesprochen hatte, erhoben sich im nämlichen Jahre neue Differenzen, welche erst nach einigen Jahren ausgeglichen wurden. Am mißlichsten gestalteten sich aber die Verhältnisse des Papstes zu den Höfen von Paris und Madrid, nachdem der spanische Infant Don Carlos 1734 Neapel und 1735 einen großen Theil von Sicilien besetzt und das übermüthige Benehmen der Spanier in Italien und Rom den Papst zur Aufhebung der Nuntiatur in Madrid veranlaßt hatte. Denn der Hof von Madrid nahm Repressalien in Neapel und spannte seine Forderungen, trotz der Vermittlungsvorschläge Kaiser Karls VI., bis 1737 zu hoch, als daß Clemens hätte nachgeben können. Gleichzeitig traten auch die andern Bourbonen, deren Uebermuth bei der weiten Ausdehnung ihrer Gewalt gar keine Grenzen mehr kannte, mit alten und neuen Ansprüchen hervor, welche dem Papst nicht wenig Kummer und Aerger bereiteten. Zum Glück hob sich ein Mißverständniß mit dem neuen Großherzog von Toscana wegen Carpegna und Scavolino im J. 1738 in ganz kurzer Zeit wieder, und auch die 1739 durch den Cardinal Alberoni unüberlegt bewerkstelligte Acquisition von S. Marino blieb in Folge gänzlicher Restitution dieser kleinen Republik ohne weitere unangenehme Folgen. Aber ebenso vergeblich war schon bei dem Ableben des letzten Farnese 1731 die Bemühung geblieben, das lehenspflichtige Parma dem Kirchenstaate einzuverleiben. Clemens XII. war während des größten Theils seiner Regierung des Augenlichts beraubt und Jahre lang bettlägerig; aber auch auf dem Sterbebette noch ertheilte er Audienzen und war immer gleich lebendigen Geistes. Er starb, fast 88jährig, am 6. Februar 1740 und hatte Benedict XIV. zum Nachfolger. Seine Grabstätte ist in der schönen Kapelle, die er dem hl. Andreas Corsini in der Laterankirche gewidmet hat. Im Bullarium Romanum Continuat. P. VIII (Luxemb. 1740), 1—352 und P. IX (Luxemb. 1748), 1—348 finden sich zusammen 277 Constitutionen von ihm. (Vgl. Huth, K.-G. des 18. Jahrhunderts I, Augsburg 1807, 71 ff.)

Clemens XIII. (1758—69), Karl della Torre di Rezzonico, geb. zu Venedig am 7. März 1693, kam bereits als Doctor der Rechte von Padua nach Rom, trat daselbst in den geistlichen Stand, wurde 1716 Referendar der beiden

Signaturen, dann Gouverneur von Rieti und 1721 Gouverneur von Fano. Von Benedict XIII. im J. 1725 nach Rom zurückberufen, wurde er Ponente der Sagra Consulta und 1729 Uditore di Rota für seine Vaterstadt, endlich am 20. December 1737 durch Clemens XII. auf Empfehlung der Republik Venedig Cardinaldiacon tit. S. Nicolai in carcere. Seit dem Jahre 1739 Präfect der Oekonomie bei der Congregatio de propaganda fide, erhielt er 1743 von Benedict XIV. das Bisthum Padua, welches er mit der größten Gewissenhaftigkeit und mit besonderer Sorge für die Herstellung der Kirchenzucht und für die Bildung tüchtiger Seelsorger verwaltete. Zu diesem Zwecke hielt er am 24. September 1746 eine Diöcesansynode und erließ ein ausgezeichnetes Pastoralschreiben, das von der Würde des Priesterthums handelt. Diese eifrigen Reformen wurden aber besonders durch sein schönes Beispiel unterstützt; denn sein Wandel verschaffte ihm schon zu Padua den Ruf der Heiligkeit. Im J. 1747 zum Cardinalpriester tit. S. Mariae in ara coeli erhoben, wurde er am 6. Juli 1758 zum Nachfolger Benedicts XIV. (gest. 3. Mai 1758) erwählt und nahm den Namen Clemens XIII. an. (Vgl. Lebensgeschichte aller Cardinäle [des 18. Jahrhunderts] III, Regensburg 1772, 298 ff.) Leider hatte die Philosophie des Unglaubens ihre bösen Früchte bereits zu tragen begonnen, und die Fürsten Europa's waren meistens so unglücklich, denen ihr volles Vertrauen zu schenken, welche unter dem Scheine des Fortschrittes nichts Geringeres vorhatten, als mit den Altären die Throne zu stürzen. Gleichzeitig traten Canonisten auf, denen es darum zu thun war, weit über den Gallicanismus hinaus die Rechte des Primates zu schmälern; so namentlich der Hofcanonist Pereira in Portugal und der Weihbischof Nicolaus Hontheim (s. d. Art.) in Trier. Dem Papste, als oberstem Wächter der Kirche, mußten daraus traurige Kämpfe erwachsen, besonders da Clemens XIII. und sein Staatssecretär Torregiani als Freunde und Beschützer des Jesuitenordens bekannt waren. Wirklich war die Regierung Clemens' XIII. eine fast ununterbrochene Kette von Kämpfen für die Rechte der Kirche und zur Vertheidigung der verfolgten Gesellschaft Jesu. — Wohl gelang es ihm, den Zwist mit Venedig, der schon unter Benedict XIV. entstanden war, beizulegen, indem er die Republik bewog, ihre Verordnung vom 7. September 1754, in der die Freiheiten des Clerus sehr beschränkt wurden, aufzuheben; allein trotzdem enthielt die Republik sich nicht, den Papst in den letzten Jahren seiner Regierung mit neuen, den Besitzerwerb und die Privilegien des Clerus, ja selbst die Gerechtsame des Papstes beengenden Verordnungen zu betrüben. Die Geringschätzung gegen den apostolischen Stuhl wurde so groß, daß die Republik Genua sich nicht scheute, auf die Gefangennehmung des Bischofes von Segni einen Preis von 6000 Scudi zu setzen, weil der Papst denselben auf die eben im Aufstande gegen die Genueser begriffene Insel Corsica als apostolischen Visitator gesendet hatte, damit er die ledigen Bisthümer verwalte und so dem eingerissenen Sittenverfalle steuere. — Immer mehr zog sich das Unwetter über die Gesellschaft Jesu zusammen und entlud sich zuerst in Portugal, wo der Marquis Pombal, ein Adept der französischen Afterphilosophie, alle Kunstgriffe angewendet hatte, um den Jesuiten den Untergang zu bereiten. Vergeblich trat Clemens als Beschützer des bedrohten Ordens auf und erklärte die auf Befehl Pombals verbreiteten Schmähschriften in einem an seinen Nuntius in Spanien gerichteten Breve als „Ausgeburten des Neides und der Ruchlosigkeit". Pombal schickte ihm einen lügenhaften Bericht über die Jesuiten zu und meldete, daß durch einen unabänderlichen Entschluß des Königs die Vertreibung aller Jesuiten aus seinen Staaten beschlossen sei, daß aber denjenigen, die specieller an dem angeblich versuchten Attentat auf den König (3. September 1758) betheiligt seien, die verdiente Strafe nicht erlassen werden könne; zugleich verlangte er zu deren Vollziehung vom Papste die nöthige Vollmacht. Clemens, welcher den Haß Pombals gegen die Jesuiten wohl kannte, verweigerte eine unbedingte Vollmacht und legte zu dem hierüber erlassenen Breve Briefe an den König bei, worin er diesen beschwor, das Blut gottgeweihter Personen zu schonen, nicht alle Jesuiten ohne Unterschied aus dem Reiche zu verjagen und, wenn sich unter denselben doch Schuldige fänden, nicht auch Unschuldige mit ihnen zu verderben. Aber Pombal wollte die Jesuiten vernichten, weßhalb er dem Papste das Breve zurückschickte und die Briefe an den König unterschlug. Schon am 24. October 1759 wurden 133, im Anfange des Jahres 1760 aber 122 portugiesische Jesuiten im Kirchenstaate ausgeschifft, nach Pombals höhnischer Aeußerung „als ein Geschenk für den hl. Petrus"; andere mußten in den greulichsten Gefängnissen schmachten. Der Papst nahm die Vertriebenen väterlich auf und sorgte für ihre Bedürfnisse; aber Pombal, dem die päpstliche Gewalt gewiß noch mehr als die der Jesuiten verhaßt war, that ihm in dem nämlichen Jahre eine neue Schmach an, indem er den allerdings etwas ungeschmeidigen päpstlichen Nuntius Acciaioli, theils wegen seiner eifrigen Verwendung für die Jesuiten, theils weil er zu der gegen den Willen des Königs zu Stand gekommenen Heirat der ältesten Tochter desselben, Donna Maria, mit ihrem Oheim Dom Pedro mitgewirkt hatte, schmählich vertreiben und durch eine Militär-Escorte am 15. Juni 1760 über die Grenze bringen ließ. Am 6. Juli verließ der portugiesische Gesandte Rom, und die Verbindung zwischen Portugal und dem römischen Stuhle blieb zehn Jahre lang unterbrochen. Ebenso erntete Clemens für seine Verwendung zu Gunsten der Jesuiten anderwärts, besonders an den bourbonischen Höfen, nur Hohn und absichtliche Widersetzlichkeit. So in Frankreich, wo sich die Philosophen mit den

Jansenisten zum Untergange der Jesuiten verschworen hatten und in ihrem Vorhaben von dem Minister Choiseul, von der durch die Jesuiten beleidigten Maitresse Pompadour und von den Parlamenten aus allen Kräften unterstützt wurden. Während die verwerflichsten Mittel angewendet wurden, um eines der Hauptbollwerke des Glaubens zu stürzen, waren die nachdrücklichsten Vorstellungen, die Clemens XIII. an den König richtete, nicht mächtig genug, einem Fürsten, der in den Armen der Wollust alle Kraft verloren hatte, wieder eine königliche Festigkeit zu verleihen. Das am 1. December 1764 ergangene königliche Edict bannte alle Jesuiten als solche aus Frankreich. Clemens erhob nun als Oberhaupt der Kirche seine Stimme und erließ im J. 1765 die Bulle Apostolicum pascendi munus, in welcher er den Orden der Jesuiten auf's Neue bestätigte; allein die Bulle wurde vom Parlamente zurückgewiesen und geächtet. Nicht glücklicher war Clemens XIII. in seinen Bemühungen für die Jesuiten bei Karl III. von Spanien. Dieser ließ, von dem Grafen Aranda irregeleitet, am 2. April 1767 nach Sonnenuntergang alle Jesuiten mit bewaffneter Hand gefangen nehmen und auf Schiffe bringen, welche sie im Kirchenstaate aussetzen sollten, indem er gleichzeitig den Gouverneuren und Alcalden mit der Todesstrafe drohte, wenn nach der Einschiffung noch ein Jesuit in ihren Bezirken leben würde, selbst wofern er krank oder sogar auf dem Todbette wäre. Diese grausame Maßregel, sollte man denken, setze doch die wichtigsten Gründe voraus; allein Karl erklärte, daß diese auf immer in seinem königlichen Herzen verschlossen bleiben würden. Ja er schrieb selbst dem Papste, der ihn in einem Briefe von seiner eigenen Hand beschwor, im Namen der Religion ihm kund zu geben, was ihn vermocht habe, der Kirche eine so große Wunde zu schlagen, und ihm schnelle und vollkommene Genugthuung zu verschaffen versprach, wenn unter den Jesuiten Jemand es an schuldiger Treue hätte fehlen lassen oder sonst seinen Stand entehrt haben sollte, „daß er, um der Welt ein großes Aergerniß zu ersparen, auf immer in seinem Herzen die abscheuliche Verrätherei bewahre, die solche strenge Maßregeln nothwendig gemacht hätte, daß Seine Heiligkeit ihm auf's Wort glauben dürfe", und verwundete überdieß das Herz des Papstes auf's Neue durch die Kundgebung des Entschlusses, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln einen Orden zu vernichten, dessen Untergang im Interesse aller Fürsten gelegen sei. Wirklich bewirkte er die Vertreibung der Jesuiten aus Neapel, 20. November 1767, und aus Parma. Herzog Ferdinand von Parma hatte zwischen den Jahren 1765 und 1767 mehrere Reformen in Kirchensachen getroffen, eine eigene Curie für das Kirchenwesen errichtet, von seinen Bischöfen den Lehenseid gefordert, eine besondere Commission niedergesetzt, um die Stiftungsbriefe der Klöster näher zu untersuchen, gegen den Clerus ein Amortisationsgesetz erlassen, dessen Steuerfreiheit und die Besetzung der Pfründen beschränkt, die Verkündigung der päpstlichen Rescripte ohne sein Placet untersagt u. s. w. Diese Verfügungen konnte Clemens nach dem bis dahin geltenden Rechte nur für einen Eingriff in die Kirchengewalt und für eine ungerechte Beschränkung derselben, sowie der geistlichen Immunität ansehen. Er erließ daher am 30. Januar 1768 ein Breve, in welchem er alle diese Verfügungen des Herzogs als Oberhaupt der Kirche und als Lehensherr von Parma für nichtig erklärte und alle diejenigen, die bei der Abfassung, Publication oder Vollstreckung des im December 1767 ergangenen Edictes betheiligt waren, mit Censuren belegte; überdieß sprach er die Parmesaner von der Verbindlichkeit los, das Edict zu befolgen, und drohte den Räthen des Herzogs mit dem Bann. Dieses gegen einen bourbonischen Prinzen gerichtete Breve erregte an den bourbonischen Höfen das größte Mißfallen, und man fand darin Grund genug, sich an dem Papste zu rächen. Der Herzog von Parma vertrieb alle Jesuiten, dem Papste zum Trotz, 1768 aus seinem Lande; Frankreich nahm dem Papste die Grafschaften Avignon und Venaissin, Neapel nahm die Enclaven Benevent und Pontecorvo weg und drohte mit der Wegnahme von Castro und Ronciglione. Aber alle diese Unbilden vermochten den Papst nicht zum Widerrufe seines Breve's vom 30. Januar 1768 zu bewegen.

Der polnische Reichstag vom J. 1767 sah sich bemüßigt, den Dissidenten, deren Ansprüche von Rußland eifrigst unterstützt wurden, bedeutende Zugeständnisse zum Nachtheil der katholischen Kirche zu gewähren, so daß der letzteren kein anderer Vorzug mehr verblieb, als der, für die herrschende in Polen erklärt zu sein. Am 30. Januar 1768 protestirte Clemens XIII. durch den Nuntius Angelus Maria Durini zu Warschau gegen alle zum Nachtheile der Religion und der Geistlichkeit zielenden Reichstagsbeschlüsse und wendete sich überdieß klagend an den König Stanislaus; dieser aber entschuldigte sich damit, daß man bei dem fürchterlichen Sturme habe froh sein müssen, in den nächsten besten Hafen einlenken zu können; alles Widerstreben gegen den Andrang des gebieterischen Nordens wäre ein fruchtloser, ja selbst verderblicher Gedanke gewesen. — So erlebte denn Clemens XIII., dessen Regierungszeit im J. 1764 auch noch durch eine große Hungersnoth im Kirchenstaate getrübt wurde, während seines Pontificates wenig andere Freuden, als die er im vertrauten Umgange mit Gott und im Bewußtsein seiner redlichen und edlen Absichten gefunden hatte. Das anhaltende Mißgeschick der päpstlichen Politik hatte selbst im Schooße des Cardinalcollegiums der Ansicht Bahn gebrochen, daß auf dem Wege der Nachgiebigkeit vielleicht mehr zu erreichen sein werde. Clemens XIII. konnte den Werth dieser Meinung nicht mehr erproben; er starb am 2. Februar 1769, einen Tag zuvor, ehe die

unter Androhung der Blocade geforderte Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Consistorium berathen werden sollte. Die dominirende Gestalt der Religion an seinem Denkmal in der vaticanischen Basilika mit den beiden Löwen, dem wachen und dem schlummernden, weckt ernste Betrachtungen über die Zeit und das Geschick des Papstes, der das sorgenschwere Haupt betend niederbeugt. — Von kirchlichen Anordnungen Clemens' XIII. verdienen Erwähnung die allgemeine Einführung der Präfation de Trinitate an den gewöhnlichen Sonntagen des Jahres, die Beschränkung des Asylrechtes und das erneuerte Verbot des Handels für den Clerus, sämmtlich vom J. 1759. Der Kaiserin Maria Teresia, als Königin von Ungarn, bestätigte er bald nach seinem Regierungsantritte den Titel „Apostolische Majestät" (s. d. Art. Apostolischer König). Am 25. Februar 1764 censurirte die Index-congregation das bekannte Buch von Febronius über die päpstliche Gewalt. Clemens XIII. erlebte den Widerruf des Verfassers nicht mehr. In das Gebiet der Sage gehört die von den Gegnern der Kirche bis in die neueste Zeit herab ausgenutzte Behauptung, Clemens XIII. habe dem österreichischen General Daun einen geweihten Hut und Degen geschickt. Wahr dagegen ist es, daß der Papst den mit Friedrich II. verbündeten französischen König von diesem Bündniß abzuziehen suchte, da es seine Pflicht sei, mit dem Kaiser die katholische Religion zu schützen. Der von Friedrich II. geführte Krieg sei zwar aus territorialen Gründen eröffnet, aber in seinem Verlaufe durch eben diesen Fürsten zu einem Religionskriege gemacht worden. Hierbei spielt der Papst an auf das Bündniß Friedrichs II. mit den protestantischen Fürsten und auf das bekannte von Friedrich II. erdichtete päpstliche Breve. (Vgl. Hergenröther, K.-G. II, 562 ff.; ausführliche Literatur ebd. III, 509.)

Clemens XIV. (1769—1774). Als nach Clemens' XIII. Tode die Cardinäle in das Conclave traten, waren sie unter sich getheilt: die einen wollten einen Papst, der im Geiste des Verstorbenen wirkte; die andern, welche den Höfen ergeben waren, ein solches Oberhaupt, welches versöhnlich genug wäre, um den mit vielen Fürsten verlorenen Frieden wieder zu gewinnen. Als im ersten Scrutinium 18 Stimmen auf den Cardinal Chigi fielen, protestirte gegen diesen der Cardinal Orsini im Namen des Königs von Neapel. Ludwig XV. von Frankreich ließ durch den Cardinal Luynes allen Cardinälen die Exclusive geben, welche an den Berathungen gegen Parma unter Clemens XIII. Theil genommen hatten. Der französische Cardinal de Bernis bezeichnete schließlich fünf Mitglieder des Collegiums als solche, die Frankreich für wählbar halte, und wagte sogar die Drohung, daß man im andern Falle zwar einen Bischof von Rom, aber keinen Papst wählen werde. Auch Joseph II., gerade in Rom anwesend, besuchte mit seinem Bruder Leopold von Toscana einige Male das Conclave und bemühte sich für die Wahl eines nachgiebigen Papstes. Endlich vereinigten sich die Cardinäle am 19. Mai 1769, nachdem sie schon über drei Monate im Conclave gewesen waren, in der Person des Cardinals Lorenz Ganganelli. Dieser schien den einen biegsam genug, ihre Friedenshoffnungen zu erfüllen; den andern aber schien er nicht verdächtig, weil er wohl ein Gegner der Politik des verstorbenen Papstes, aber kein Gegner der Jesuiten war. Ganganelli, der als Papst den Namen Clemens XIV. annahm, war zu St. Arcangelo bei Rimini in der Romagna am 31. October 1705 geboren; sein Vater war Arzt. Den ersten Unterricht empfing er bei den Jesuiten in Rimini und bei den Piaristen in Urbino. Halb verwaist und dürftig, war er an fremde Unterstützung gewiesen. Am 17. Mai 1723 trat er zu Urbino in den Minoritenorden und vertauschte seinen Taufnamen Johann Vincenz Anton mit dem Klosternamen Lorenz. Nachdem er zu Pesaro, Recanati, Fano und Rom Philosophie und Theologie studirt hatte, wurde er Lehrer derselben zu Ascoli, Bologna und Mailand. Im J. 1740 trat er auf Verwendung des Cardinals Hannibal Albani als Regens in das Collegium von S. Bonaventura, welches Sixtus V. im J. 1587 für 20 Studirende in der Nähe des Minoritenklosters zu den heiligen Aposteln gegründet hatte. Als Benedict XIV. am 20. Mai 1741 dem Generalcapitel der Minoriten in diesem Kloster anwohnte, hielt Ganganelli als Definitor perpetuus der Ordensprovinz die Anrede an ihn und lenkte dadurch die volle Aufmerksamkeit dieses Papstes, der ihn schon von Bologna her kannte, auf sich. Im J. 1745 wurde er Beisitzer und im folgenden Jahre Consultor bei dem Sant' Uffizio oder bei der Congregation der Inquisition und erwarb sich durch Gelehrsamkeit, Umsicht und Mäßigung die allgemeine Achtung. Nachdem Benedict XIV., der ihn geschätzt und oft zu Rathe gezogen hatte, gestorben war, ernannte ihn dessen Nachfolger Clemens XIII. am 24. September 1759 auf Empfehlung des Jesuitengenerals Ricci und des Cardinals Spinelli zum Cardinalpriester mit dem Titel S. Laurentii in pane et perna, welchen er später mit dem seines Klosters der heiligen Apostel vertauschte. Anfangs war er von Clemens XIII. mit mehreren wichtigen Geschäften betraut; als aber seine kirchlich-politischen Ansichten, besonders nach dem Streite mit Parma, denen des Papstes und des Ministeriums allmälig bestimmter entgegentraten, wurde er ferngehalten und alles Einflusses beraubt. Daß Ganganelli vor seiner Wahl den bourbonischen Höfen die Aufhebung des Jesuitenordens im Geheimen zugesagt habe, ist unerweislich; doch gehörte er zu den fünf von Bernis als wählbar bezeichneten Cardinälen. Am 28. Mai 1769 wurde er in der Peterskirche feierlich zum Bischof consecrirt und am 4. Juni gekrönt; als er am 26. November von St. Johann im Lateran Besitz nahm, hatte er das Unglück, vom Pferde zu

fallen, jedoch ohne Schaden zu nehmen. Gesonnen, möglichst selbst und allein zu regieren, eröffnete er sein Pontificat durch mehrere zweckmäßige Vorkehrungen in der Administration und Staatsökonomie, gründete das Museum des Vaticans, welches, von seinem Nachfolger erweitert, den Namen Pio-Clementinum führt, und bewies sich allerwärts als einen Freund und Gönner der Gelehrten, der Künste und Wissenschaften; auch suchte er sich dem römischen Volke angenehm zu machen. Seine Hauptsorge blieb jedoch, den Frieden und das gute Einvernehmen mit den antijesuitischen Höfen wieder herzustellen. Nachdem er seine Erhebung auf den päpstlichen Thron den größern Höfen in eigenhändigen Schreiben voll der freundschaftlichsten Ausdrücke zu wissen gethan und ihre Glückwünsche mit aller Artigkeit entgegen genommen hatte, suchte er sich denselben auch dadurch gefällig zu erzeigen, daß er mit den Fürsten einen persönlichen Briefwechsel eröffnete und die Verlesung der Abendmahlsbulle am Gründonnerstag 1770 einstellte. Zu dem darüber unzufriedenen Cardinal Albani sagte er: Jam est tempus veniae, non anathematum. Ja er hielt sogar den General der Jesuiten in einer gewissen Ferne von sich, indem dieser der einzige Ordensgeneral blieb, welchen der neue Papst bei der Adoration nicht in die Arme geschlossen hatte, und welchem der Zutritt in den Vatican untersagt wurde. Dem Hofe von Parma suchte sich Clemens durch die bereitwillige Ertheilung einer Ehedispens zu nähern; am Hofe zu Madrid hatte er sich selbst zum Taufpathen für den neugeborenen Sohn der Prinzessin von Asturien angetragen und durch den Prälaten Doria, nach herkömmlichem Brauche, die geweihten Windeln dorthin gesendet. In der ersten Cardinalspromotion am 18. December 1769 ertheilte er Pombals Bruder, dem durch diesen ohne päpstliche Intervention bestellten Großinquisitor Paulo de Carvalho, den Purpur; der Hofcanonist Anton Pereira, vom Könige zum Bischof von Coimbra ernannt, erhielt die päpstliche Bestätigung, wogegen Conti als Nuntius in Lissabon angenommen wurde. Die Aufhebung des von Clemens XIII. wider Parma erlassenen Breve's brachte die Vermittlung des Herzogs in Paris und Neapel, und durch diese die übrigens mit der Aufhebung der Jesuiten zusammenfallende Rückgabe von Avignon, Venaissin, Benevent und Pontecorvo zu Stande. Ferner schwieg Clemens zu den bedenklichen und einseitig unternommenen kirchlichen Reformen in Neapel, Venedig und Deutschland. Allein selbst die größte Nachgiebigkeit des Papstes in andern Fragen konnte die bourbonischen Höfe nicht von ihrer Forderung, den Jesuitenorden aufzuheben, abbringen. Lange suchte Clemens auszuweichen; er machte Gegenvorstellungen und zeigte sich bereit, ein allgemeines Concilium zu berufen. Aber Bernis hatte ihn unglücklicher Weise zu einem Schreiben an Karl III. (30. November 1769) bewogen, worin er ebenso, wie in einem vertraulichen Briefe an Ludwig XV. (30. September 1769), um Aufschub bittend seine eventuelle Geneigtheit, den Wünschen der Fürsten nachzukommen, in Aussicht stellte. Nun war die Sache so gut wie entschieden. Der letzte Vorwand, hergenommen aus dem Widerwillen der katholischen Fürsten Deutschlands gegen die Aufhebung der Jesuiten, mußte durch Clemens selbst hinweggeräumt werden, da er die Schritte der bourbonischen Höfe, die Kaiserin Maria Teresia für die Aufhebung zu stimmen, persönlich zu unterstützen sich herbeiließ. Vergeblich hatte er sich dem spanischen Gesandten, Monino Graf von Florida Blanca, gegenüber bis zum Bitten und Flehen erniedrigt; vergeblich hatte er, Krankheit vorschützend, sich abgesperrt und nach Castell Gandolfo geflüchtet; er mußte auf dem Wege dahin auch noch gewahren, daß er durch verfehlte staatsökonomische Maßregeln sich um seine Popularität gebracht hatte. Als Vorboten der nicht mehr hinauszuschiebenden Aufhebung zeigten sich das Verbot, Novizen aufzunehmen, und die Entfernung der Jesuiten aus dem Collegium Romanum, aus dem römischen Seminar, aus dem Seminar von Frascati und aus dem irländischen Collegium zu Rom. Am 21. Juli 1773 unterzeichnete Clemens das Breve Dominus ac redemptor noster. Der Inhalt desselben läßt sich auf folgende Sätze zurückführen: Von jeher hat der römische Stuhl die Orden, wenn sie ihren ursprünglichen Zwecken nicht mehr entsprachen, reformirt oder aufgehoben. Gegen die Gesellschaft Jesu, welche zum Heile der Religion gestiftet worden, haben sich im Laufe der Zeiten mehrere Klagepunkte herausgestellt, unter Anderm Streitigkeiten unter den Ordensmitgliedern selbst, sowie mit andern Orden, Weltpriestern, theologischen Schulen, Bischöfen und Fürsten; ferner Ansammlung zeitlicher Güter, Einmischung in weltliche Geschäfte, Beibehaltung heidnischer Gebräuche in den Missionen. Nachdem bereits die Päpste Sixtus V., Paul V., Innocenz XI. und XIII. und Benedict XIV. mit desfallsigen Klagen behelligt worden, seien unter Clemens XIII. gewaltige Unruhen entstanden, indem die Könige von Frankreich, Spanien, Portugal und Sicilien die Jesuiten aus ihren Reichen vertrieben und den Papst um die Aufhebung des Ordens ersucht hätten. Er, Clemens XIV., sei nun nach reiflicher Erwägung zu der Ueberzeugung gelangt, daß der Orden die reichen Früchte nicht mehr hervorbingen könne, derentwegen er gestiftet worden sei, und daß mit seiner Existenz der Friede in der Kirche nicht erhalten werden könne. Daher hebe er ex plenitudine potestatis Apostolicae den Jesuitenorden gänzlich auf. — Zur Ausführung dieses Breve's im Kirchenstaate selbst ernannte der Papst eine Commission von Cardinälen, welche leider nicht immer mit der nöthigen Schonung zu Werke ging. Der General der Gesellschaft Jesu, P. Ricci, wurde bis zu seinem Tode in der Engelsburg scharf bewacht, und gegen mehrere andere Angestellte des Ordens wegen des Verdachtes der Unterschlagung

von Geldern eine peinliche Untersuchung eingeleitet, welcher erst der folgende Papst Pius VI. ein Ende machte. Clemens XIV., dessen Gesundheit schon seit 1771 erschüttert war, fing bald nach Erlaß des Aufhebungsbreve's ernstlich zu kränkeln an, was ohne Zweifel der vorhergehenden Bedrängniß, Erregung und Gewissensunruhe zuzuschreiben ist. Seit dem Gründonnerstag 1774, wo er sich eine heftige Erkältung zuzog, zeigten sich bei ihm die Spuren einer schnell fortschreitenden Abnehmungskrankheit, welche ihn sehr schwermüthig und tiefsinnig stimmte. Jedoch ertrug er seine Schmerzen mit der größten Standhaftigkeit und setzte seine Arbeiten trotz der Warnungen des Leibarztes Salicetti mit ungeminderter Strenge gegen sich selbst fort. „Der Tod," so sagte er, „wird mir ohnehin bald eine lange Ruhe verschaffen." Er starb am 22. September 1774, im Alter von 69 Jahren. Die schnelle und allgemeine Auflösung seiner Leiche, welche sogar die Ausstellung in den Pontificalgewändern unmöglich machte, gab Anlaß zu dem Gerücht, Clemens XIV. sei vergiftet worden; natürlich sollten dessen die Jesuiten beschuldigt werden. Dem widerspricht aber zunächst das Zeugniß des genannten Leibarztes Salicetti, welcher zu Protocoll gab, daß alle an der Person des Papstes während seiner Krankheit und nachher an der Leiche zu Tage getretenen Symptome dem natürlichen Verlauf der Krankheit entsprechend gewesen seien; sodann die am 27. Juni 1775 abgegebene eidliche Erklärung des päpstlichen Beichtvaters Marzoni, der bis zum letzten Augenblicke bei dem Sterbenden gewesen, daß letzterer nie auch nur die geringste Andeutung über eine bei ihm stattgefundene Vergiftung ausgesprochen habe. In seiner Ordenskirche SS. Apostoli liegt er begraben. Außer dem Breve Dominus ac redemtor noster, an welchem nicht weniger als ein Dutzend Hände geschrieben und gebessert haben sollen, finden sich bei Guerra, Epitome Bullarii noch mehrere andere Breven und Bullen, wie das Breve Coelestium munerum (III, 364) vom 12. Juli 1769 mit der Ertheilung einer Plenarindulgenz an die Väter der Gesellschaft Jesu bei den verschiedenen Missionen, die Jubiläumsbulle Cum attente und das Jubiläumsbreve Cum a Deo (III, 25; I, 231) vom 12. December 1769, das Breve Romani Pontificis gegen die Cumulation der Beneficien vom 21. November 1769, der Erlaß Sollicitudo zur Verminderung der geistlichen Taxen vom 23. November 1769 (II, 265), und die Allocution Quod diu über die Aussöhnung mit Portugal vom 24. September 1770 (III, 364); sie sind mit der Jubiläumsbulle vom 30. April 1774 auf das folgende, von Clemens nicht mehr erlebte Jahr 1775 ebenso viele Belege für die Amtsthätigkeit Clemens' XIV. — (Vgl. Leben des P. Clemens XIV., Frankf., Berlin und Leipzig 1774—1775, 3 Bde.; Luigi Antonio Carraccioli, La vie du P. Clém. XIV, Par. 1775, ital. Firenze 1776, deutsch Frankfurt 1776; Lettres intéressantes du Pape Clém. XIV, Par. 1776, deutsch Frankf. u. Leipzig 1777, in ihrer Aechtheit beanstandet, jedenfalls stark interpolirt; Esprit du Pape Clém. XIV, mis au jour par le confesseur de ce pontife, Amsterd. 1775; Lettere, bolle e discorsi di Fra Lorenzo Ganganelli, Firenze 1845; Saint-Priest, Hist. de la chûte des Jésuites, 2e éd., Par. 1846; v. Reumont, Ganganelli — P. Clem. XIV. —, seine Briefe und seine Zeit, Berl. 1847; Crétineau-Joly, Clém. XIV et les Jésuites, Par. 1847; Hist.-pol. Bl. 1847, XX, 166—184; A. Theiner, Hist. du Pontificat de Clém. XIV, Par. 1852; Hist.-pol. Bl. 1854, XXXIII, 733 ff.; Crétineau-Joly, Le Pape Clém. XIV, lettres au P. Theiner, Par. 1852; Reinerding, Clemens XIV. und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, Augsburg 1854; Ravignan, S. J., Clém. XIII et Clém. XIV, Par. 1854; Hergenröther, K.-G. II, 567 ff., und weitere Literatur ebd. III, 510 f.) [(Häusle) Küpper.]

Clemens, Titus Flavius, mit dem Beinamen von Alexandrien (Clemens Alexandrinus), weil er als Vorstand der Katechetenschule zu Alexandrien in der ganzen Christenheit hohen Ruhm erlangte, war gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Einigen zu Alexandrien, nach Andern zu Athen geboren. Seiner Geburt nach dem Heidenthume angehörend, aber mit glänzenden Geistesgaben ausgerüstet, spürte er früh in seinem Innern ein lebhaftes Verlangen, die Wahrheit zu erkennen. Von glühendem Wissensdurst entflammt, durchforschte er alle Systeme der alten Weisen Griechenlands; keine bedeutende Schrift des Alterthums ließ er ungelesen, keine Andeutung blieb von ihm unbeachtet. So gelangte er, emsig und unablässig nach der Wahrheit suchend, zu einer umfassenden und gründlichen Gelehrsamkeit und zu einer Kenntniß der alten griechischen und römischen Literatur, wie sie schon in jener Zeit nur Wenige besaßen, heute zu besitzen nicht mehr möglich ist. Gott sah das redliche Streben des Mannes und führte ihn zum Besitze der Wahrheit. Als Christ änderte er nicht sein Streben; wohl aber hatte er nun ein würdiges Ziel desselben gefunden. Er suchte nicht mehr die Wahrheit; er freute sich vielmehr im Besitze derselben und ließ sich von da an die immer tiefere Ergründung, die immer vollkommenere Aneignung derselben die angelegenste Sorge sein. Was er selbst nach langem Forschen und Ringen glücklich gefunden, was er freudig als das Höchste erkannt, das strebte er nun in seiner ganzen Herrlichkeit zu erfassen und Andern, die noch im unheilvollen Irrthum befangen waren, mitzutheilen; die reichen Kenntnisse und Erfahrungen, welche er, auf dem weiten Gebiete des Heidenthums herumirrend, gesammelt hatte, mußten ihm jetzt als Waffen dienen, den vielgestaltigen Irrthum zu bekämpfen und die geoffenbarte Wahrheit zu vertheidigen. Um sich in der Kenntniß des Christenthums möglichst zu vervollkommnen, suchte er die berühmtesten Lehrer

der Christenheit auf, bei welchen die apostolische Lehre am reinsten und vollständigsten zu finden war. Zu diesem Ende durchwanderte er Italien und Griechenland, den Orient und Palästina, bis er endlich nach Aegypten kam, dort den berühmten Lehrer und Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, Pantänus, hörte und, von diesem hochbegabten Geiste gefesselt, in Alexandrien seinen bleibenden Aufenthalt nahm (Euseb. H. E. 5, 11). Die katechetische Schule Alexandriens war damals die Hochschule der ganzen Christenheit, an welcher nicht nur alle Zweige der damaligen Profanwissenschaften in ihrer Beziehung auf das Christenthum als Vorschule zu demselben gelehrt wurden, sondern auch das Christenthum selbst nach seiner theoretischen und praktischen Seite tief und gründlich erörtert und wissenschaftlich behandelt wurde (s. d. Art. Alexandrinische Schule). Nachdem Pantänus gegen 180 das Vorsteheramt dieser Schule niedergelegt hatte, um als Missionar unter die Heiden zu ziehen, wurde sein Schüler Clemens, der inzwischen Priester der Kirche von Alexandrien geworden war, vom Bischof Alexandriens zu dieser wichtigen Stelle befördert. Als Lehrer und Vorstand dieser Schule war Clemens ebenso sehr darauf bedacht, einen wohlgeordneten systematischen Gang in seinen Vorträgen einzuhalten, als auch jedem seiner Zuhörer, wie es deren verschiedene Individualität zu erfordern schien, eben die für ihn passenden Ermahnungen und Lehren zu ertheilen (Strom. 1, 1). Umfassende, tiefe Gelehrsamkeit und wahre christliche Klugheit zeichneten ihn als Lehrer aus; beide Eigenschaften, in schöner Harmonie vereint, dienten bei Clemens der Wahrheit, deren Strahlen die finstere Nacht des Heidenthums erleuchten sollten, und der Liebe, welche das Heil Aller durch die beseligenden Lehren des Christenthums zu bewirken sehnlichst begehrte (Cohort. c. 12). Unter ihm wurden mehrere ausgezeichnete Männer herangebildet; so der große Origenes, der nach ihm die Schule von Alexandrien mit hoher Auszeichnung leitete und in den drei ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche vielleicht allein seinem Meister an Gelehrsamkeit gleichkam, und der hl. Alexander, Bischof von Jerusalem, welcher Clemens seinen „Vater" nennt, dem er gar viel verdanke (Euseb. H. E. 6, 14). Mit dem Ausbruch der Verfolgung unter Septimius Severus (im J. 202) entfernte sich Clemens, seinen Grundsätzen treu, von Alexandrien; denn wie er lehrte, so lebte er. Er kannte den Befehl des Herrn: „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, fliehet in eine andere", und hielt es demgemäß für Pflicht, der Verfolgung auszuweichen; denn „wer nicht gehorcht, handelt vermessen und stürzt sich selbst in Gefahr. Und wenn der Verfolger, der einen Christen tödtet, sündigt, so wird derjenige, welcher die Verfolgung nicht meidet und sich der Verhaftung, dem Gericht oder dem Tod vermessen aussetzt, an jener That mitschuldig und verletzt die Liebe" (Strom. 4, 10). Nun war sein Name den Heiden von Alexandrien zu wohl bekannt, als daß er sich irgend hätte Hoffnung machen dürfen, der hereinbrechenden Verfolgung zu entgehen. Darum entzog er sich derselben durch die Flucht und begab sich nach Cappadocien. Doch seine Kräfte entzog er nicht dem Dienste Gottes und der Ausbreitung der Wahrheit des Evangeliums. So lange er in jenen Gegenden weilte, befestigte er die Kirche Christi im Glauben und gewann Viele für das Christenthum (Euseb. l. c. 6, 11). Ob er später wieder nach Alexandrien zurückkehrte, ist unbekannt. Er starb in hohem Alter, wahrscheinlich um das Jahr 217, da sein Leben noch in die Regierungszeit des Caracalla herabreicht (Hieronym. De viris illustr. c. 38). Clemens wird von Einigen (Usuard, Baillet, A. Butler, Stolberg u. A.) den Heiligen beigezählt, aber mit Unrecht. Das römische Martyrologium kennt ihn als solchen nicht; und wenn er auch in einigen andern Martyrologien am 4. December zu finden ist, so hat dagegen der gelehrte Papst Benedict XIV. in der seiner Ausgabe des römischen Martyrologiums vorgedruckten Bulle Postquam intelleximus vom 1. Juli 1748, §§ 19—36 (auch zu finden im Bullar. Benedicti XIV. II, Constit. 54) die Gründe ausführlich entwickelt, weßhalb Clemens nicht in das Verzeichniß der kirchlichen Heiligen gehört und darum auch in das römische Martyrologium nicht aufgenommen worden ist.

Von den zahlreichen Schriften des alexandrinischen Clemens (Eus. l. c. 6, 13) haben sich nur vier vollständig bis auf uns erhalten. Die drei größern, nämlich die „Ermahnung an die Heiden" (Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Cohortatio ad Gentes), der „Erzieher" (ὁ Παιδαγωγός, Paedagogus) und die Stromata oder „buntgewirkten Teppiche" (Στρωματεῖς), stehen unter einander in innerem Zusammenhange. Das vierte Werk, eine kleine Schrift unter dem Titel „Ob die Reichen auch selig werden?" (Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, Quis dives salutem consequi possit) besteht für sich. Um den Inhalt der drei ersten Werke zu überschauen und gehörig zu würdigen, muß man zuerst die Zeit und die Verhältnisse in's Auge fassen, in welchen Clemens lebte. Er schrieb diese Werke als Vorsteher und Lehrer der Schule zu Alexandrien zwischen den Jahren 190—200. Alexandrien war damals der Mittelpunkt griechischer Bildung; es sollte auch das Christenthum dem Einfluß der Wissenschaft nicht ganz sich entziehen. Die Heiden forderten Weisheit. Da aber um jene Zeit die schöpferische Kraft des Menschengeistes sich bereits erschöpft zu haben schien und neue philosophische Systeme nicht mehr auftauchten, die alten aber gerade durch ihre lange gegenseitige Bekämpfung nach allen ihren Blößen und Gebrechen hinlänglich bekannt geworden waren, auch nicht mehr den Reiz des Neuen zu bieten vermochten, so war eine neue Art zu philosophiren, der sog. Eclecticismus, herrschend geworden. Man suchte aus den Systemen der berühmten Philosophen der

Vorzeit, hauptsächlich Plato's und wohl auch der Stoa, das Beste heraus und setzte sich daraus eine Philosophie zusammen, so gut es eben ging. Auch die Gnostiker, welche sich einer tiefern Erkenntniß göttlicher Dinge und einer höhern Vollkommenheit rühmten und die „blindgläubigen Katholiken" deßhalb so gerne verachteten, waren seit lange schon in Alexandrien zahlreich geworden; manche Katholiken waren aus Begierde nach jener höhern verborgenen Weisheit in ihre Schlingen gefallen. Dagegen suchten viele Katholiken, welche die Philosophie geradezu als ein Werk des Teufels zur Verführung der Menschen ansahen, dieselbe ganz und gar vom Christenthum fern zu halten; in falscher Einseitigkeit verwarfen sie ganz, was nur in seinem Mißbrauche verwerflich war. Clemens suchte nun in einem umfassenden Werke von bewunderungswürdiger Gelehrsamkeit, welches nach dem naturgemäßen Vorbild der alten griechischen Mysterien (Reinigung der Seele, ἀποκάθαρσις, — praktischer Unterricht, κατήχησις, — und die eigentliche theoretische Geheimlehre, ἐποπτικός oder ἐποπτεία) selbst wieder in drei stufenweise auf einander folgende Werke zerfällt, mit Benutzung des ganzen Vorrathes griechischer Weisheit die geoffenbarte Lehre des Christenthums gegen Heiden und Gnostiker zu vertheidigen und zu rechtfertigen; er suchte zwischen allen jenen Gegensätzen eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Clemens geht dabei von folgenden Anschauungen aus. „Der Logos, die ewige Weisheit des Vaters, hat jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt; doch ist der Strahl jenes höhern Lichtes je nach der Empfänglichkeit des Einzelnen mannigfach gebrochen, mehr oder minder getrübt. Christus, der Mensch gewordene Gottessohn, ist die aufgehende Sonne des Menschengeschlechtes, bei dem allein die ganze Fülle der Wahrheit zu finden ist, während auch bei den weisesten der alten Philosophen nur vereinzelte Strahlen der Wahrheit zu finden sind (Strom. 1, 13). Und wenn es den Anschein hat, als ob dennoch die berühmten alten Philosophen, Plato u. A., gar manche Wahrheiten erkannt haben, so kommt es daher, weil dieselben häufig aus der Quelle der göttlichen Offenbarung, die in den heiligen Schriften des Alten Bundes fließt, geschöpft haben." Was Gott durch den Logos im Alten und Neuen Bunde geoffenbart und in seiner heiligen Kirche hinterlegt hat, ist ihm sonach die einzige reine und volle Wahrheit, welche im lebendigen Glauben erfaßt werden muß, auf welche alle Erkenntniß und Weisheit sich bezieht, welche ihrerseits die Liebe als schöne Blüte hervortreibt und durch diese erst Glauben und Erkenntniß vollendet. Da aber dennoch im ganzen heidnischen Alterthum viele Strahlen und Funken der Wahrheit zerstreut liegen (Cohort. c. 6), so unternahm es Clemens, dieselben in ein großes Gesammtbild zu vereinigen, und indem er so zugleich die Form der herrschenden beliebten eclectischen Philosophie sich aneignete (Strom. 1, 7), bereitete er die Gemüther zur Erkenntniß der Nichtigkeit des Heidenthums und zur Annahme des Christenthums vor. Die Gnostiker aber deckte er in ihrer wahren Gestalt auf, enthüllte ihre Principien, brandmarkte ihre Handlungsweise und stellte ihrem Unsinn die wahre christliche Weisheit, ihrer von Christi Lehre so weit abweichenden Handlungsweise das Ideal des vollkommenen Christen in seinem ganzen Wandel entgegen. Auf diesen Grundlagen nun ruht sein dreifaches Werk. Immer ist es der Logos, der im ersten Werk die Heiden ermahnt, den Irrthum ihrer Götterlehre zu erkennen und zu verlassen, der im zweiten Werk ihre sittliche Bildung und Erziehung übernimmt, der endlich im dritten Werk sie unter mancherlei Formen und geheimnißvollen Bildern die Wahrheit schauen läßt. In der Ermahnung an die Heiden, welche nur Ein Buch ausmacht, weist er den Ursprung der Vielgötterei nach und zeigt dann, um das Heidenthum zu stürzen, die Thorheit und Nichtigkeit des griechischen Götter- und Bilderdienstes, sowie des ägyptischen Thierdienstes, die Leerheit und theilweise Schändlichkeit der gefeierten Mysterien, das Grundlose des Naturdienstes, wie des philosophischen Pantheismus (c. 1—5). Nachdem er so das Heidenthum in seinen Grundfesten erschüttert, ermahnt er die Heiden, von den Geschöpfen sich zum Schöpfer der Dinge selbst zu erheben, den schon die großen Philosophen und Dichter der griechischen Vorzeit erkannt, die Sibylle als die Prophetin des Heidenthums verkündet, endlich die Propheten des A. B. klar ausgesprochen hätten. Diese Propheten, die Herolde des einen wahren Gottes, hätten zugleich den Menschen den rechten Weg zum Heile gewiesen; dieser sei das Christenthum, in welchem der eine wahre Gott und das menschgewordene Wort Gottes und die von ihm gestiftete Heilsanstalt, die Kirche, erkannt werde. Zur Annahme des Christenthums fordert nun Clemens die Heiden nachdrücklich auf, indem er ihnen Gottes Liebe zum Menschengeschlechte, wie sie vornehmlich im Erlösungswerke sich kundgibt, aber auch Gottes Strafgerichte gegen die Gottlosen eindringlich vor Augen stellt; er entkräftet ihre Bedenken, daß man die althergebrachte Gewohnheit der Götterverehrung nicht so leicht aufgeben dürfe, und führt in einer herrlichen Schilderung alle die Vortheile und großen Güter auf, welche das Christenthum den Menschen anbietet (c. 6—12).

Das zweite Werk, betitelt „Der Pädagog" oder Erzieher, enthält drei Bücher und ist zur sittlichen Bildung des tief gesunkenen Heiden bestimmt; „denn bevor der im Schlamme der Sinnlichkeit versunkene Mensch das Licht der Wahrheit zu erkennen und zu lieben im Stande ist, muß er angefangen haben, der Stimme seines Gewissens Gehör zu geben; erst der sittlich-reine Mensch ist für die Wahrheit des Glaubens recht empfänglich; nur wer die Stimme Gottes in seinem Innern hört und befolgt, ist geeignet, die

Stimme Gottes in der äußern positiven Offenbarung aufzunehmen. Der wahre Erzieher des Menschengeschlechtes ist das Wort Gottes, Jesus Christus, der Gottmensch, welcher, als Gott von aller Sünde frei und voll Liebe zu uns, die wir seiner Hände Werk sind, uns sündebehafteten Menschen die Sünde nachläßt und mit seiner Kraft uns stärkt, aber auch als Mensch uns belehrt, ermuntert und sein eigenes erhabenes Beispiel uns vorhält. Dieser göttliche Erzieher, dem Gott der Vater uns alle, besonders aber die Getauften, zur Erziehung übergeben hat, ja welcher schon von Anbeginn durch den ganzen A. B. herab die Erziehung des Menschengeschlechts besorgte, Lehrer und vollkommenes Vorbild zugleich, besitzt auch alle zu dieser Erziehung nöthigen Eigenschaften: Einsicht, Wohlwollen und Freimüthigkeit. Das Ideal aber, zu welchem dieser göttliche Erzieher den Menschen heranbildet, ist Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit" (Lib. I). In den zwei folgenden Büchern ertheilt Clemens nun die einzelnen Vorschriften in Bezug auf den Leib, die Seele und die äußern Dinge, mit beständiger Rücksicht auf heidnische Sitten und Mißbräuche. Essen und Trinken, Gastmahle und andere Unterhaltungen, Schlaf, Ehe und Keuschheit, Kleidung und Schönheit werden auf die Grundsätze des Christenthums zurückgeführt; die Putzsucht wird scharf gerügt und der rechte Gebrauch des Reichthums gelehrt. Nachdrücklich empfiehlt er die Selbstkenntniß, die Selbstverläugnung, die wahre Gottes- und Nächstenliebe, welche er als den Inbegriff aller Pflichten bezeichnet (Lib. II et III). Diese Bücher enthalten viele schöne und heilsame Vorschriften; da sie jedoch geschrieben wurden zu sittlicher Besserung der Katechumenen, welche in einer der lasterhaftesten Städte jener Zeit in allen Schändlichkeiten des Heidenthums aufgewachsen waren, so dürfte Einiges in dieser Schrift den züchtigen Sinn christlicher Leser verletzen.

Die Stromata oder „Teppiche" füllen sieben Bücher; denn das sogenannte achte Buch der Stromata darf wohl mit gutem Grund als unächt bezeichnet werden. In diesem Werke, welches den Namen von seinem bunten mannigfachen Inhalt trägt, beginnt Clemens die Wahrheiten des Christenthums vorzutragen, jedoch in der Weise verhüllt, daß nur die Eingeweihten sie zu erkennen vermochten, die Uneingeweihten aber aus der bergenden Hülle sie nicht herauszufinden im Stande waren (Strom. 1, 1. 2. 12; 4, 2; 6, 1; 7, 18). Dieses Werk wird wohl mit Recht als Vorarbeit für eine eigentliche Darstellung des Christenthums angesehen; denn Clemens führt hier gerade nur bis zur Kirche und erklärt am Ende des siebenten Buches, er werde das Weitere von einem andern Standpunkte aus darstellen. Er beginnt damit, daß er die wahre Philosophie in Schutz nimmt. „Die Philosophie, welche durch die göttliche Vorsehung den Menschen geschenkt ward, vermittelt uns die Weisheit, welche nichts Anderes ist, als die wahre Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge. Diese Philosophie, welche den Griechen als Mittel zum Heile diente, ist auch jetzt noch eine nützliche Vorbereitungswissenschaft für die, welche auf höherer Stufe der Bildung stehen und durch menschliche Beweise zum Glauben geführt werden sollen. Der Glaube aber ist den Menschen zum Heile nothwendig, jener Glaube nämlich, welchen man der sich offenbarenden ewigen Wahrheit selbst schenkt, und welcher in der Liebe thätig ist; diese Thätigkeit des Glaubens in Liebe begreift auch die Aneignung menschlicher Wissenschaft in sich. Die Philosophie nun, welche von der Afterphilosophie (Sophistik) sorgfältig zu unterscheiden ist, befaßt sich mit der Wahrheit; die Wahrheit aber ist nur Eine, welche theilweise bei den alten sowohl griechischen als auch nichtgriechischen Philosophen (d. i. bei den Israeliten) zu finden ist. Ueberdieß wurde die Philosophie bei andern Völkern, welche man jetzt Barbaren heißt, früher als bei den Griechen betrieben, und die griechischen Philosophen haben bei andern Völkern die Weisheit gesucht. Insbesondere war es die Philosophie des jüdischen Volkes, welche nach dem eigenen Geständniß der Griechen lange vor ihrer Philosophie blühte. So kam es, daß die griechischen Weisen von den Juden, und besonders von Moses, sehr viel entlehnt haben" (Lib. I). — Im zweiten Buch weist Clemens sofort nach, was denn die Griechen von den Juden entlehnt haben: die Lehre vom Glauben, von der Hoffnung und der Liebe, von der Buße und der wahren Gottesfurcht, deßgleichen von den übrigen Tugenden, als da sind: Klugheit, Gerechtigkeit, Stärke, welche den Muth des Menschen zur geduldigen Ertragung der Leiden dieses Lebens und hauptsächlich zur Uebernahme des Martyrthums stählt, endlich Enthaltsamkeit, die Grundlage aller Tugenden. Weil aber die Gnostiker gerade in Betreff der Enthaltsamkeit sowie der Verpflichtung zum Martyrthum sehr gefährliche Irrlehren verbreiteten, so beweist er nun gegen sie, daß zwar strenge Enthaltsamkeit des Christen wie des Menschen Pflicht sei, daß aber darum die Ehe keineswegs als unerlaubt angesehen werden dürfe, und zeigt ausführlich, worin der Unterschied bestehe zwischen der von den Philosophen und der vom Christenthum empfohlenen Enthaltsamkeit (Lib. III). — Ebenso beweist er dann die Vortrefflichkeit des Martyrthums, da ja der Christ den Tod nicht zu fürchten brauche, und alle zeitlichen Leiden, beim wahren Licht betrachtet, noch kein eigentliches Unglück genannt werden können, da ferner Christus selbst dessen Lob verkünde, und in demselben die wahre Stärke des Menschen, die rechte Gottesliebe und die sichere Hoffnung der künftigen Vergeltung ihren sichtbaren Ausdruck gewinne. Weiterhin beleuchtet er die interessanten Fragen, ob der Christ, dem der Glaube das Höchste und Nothwendigste ist, sich auch um die fortgeschrittene Erkenntniß (γνῶσις) umsehen dürfe (Lib. IV), und inwiefern jener Glaube des

Christen auch noch eine Untersuchung oder freie Forschung gestatte. Dann weist er nach, wie die Griechen ihre Darstellung der Wahrheit unter geheimnißvollen Zeichen und Sprüchen, sowie unter verschiedenen Sinnbildern von den Juden gelernt haben; endlich wie sie die wichtigsten, auf Theologie, Anthropologie und Eschatologie bezüglichen Wahrheiten von den weisen gotterleuchteten Männern des A. B. angenommen haben (Lib. V). — In den zwei letzten Büchern (Lib. VI et VII) wird das Musterbild des vollkommenen Christen (oder wie Clemens sich ausdrückt: des wahren Gnostikers) mit den herrlichsten Farben geschildert; da wird gezeigt, wie der Glaube des vollkommenen Christen (des wahren Gnostikers) beschaffen sein müsse, auf welchen Gründen er beruhe, wie derselbe alle Zweige des menschlichen Wissens gehörig würdige und den höchsten Zwecken dienstbar mache, wie dieser Glaube sich zur immer tiefern und vollkommenern Erkenntniß (γνῶσις) der geoffenbarten Wahrheit fortentwickle, und wie er den ganzen Menschen, nicht bloß das Denken, sondern auch alles Reden und Handeln desselben durchdringen und gestalten müsse; dieser Glaube aber werde in seiner Reinheit und Vollständigkeit nur in der katholischen Kirche gefunden.

Die Stromata sind übrigens, so viel Herrliches sie auch enthalten, nicht frei von Irrthümern; Clemens' hauptsächlicher Irrthum scheint in seiner Ansicht von der Erbsünde zu liegen, die er zu wenig bestimmt faßt. Daher erklärt sich auch, daß er die Freiheit und die griechische Philosophie überschätzt, ja letztere der Offenbarung Gottes im Alten Bund fast gleichstellt. Sonst ist er in diesem seinem dreigetheilten Hauptwerk Apologet, Polemiker, Dogmatiker, Moralist und Exeget zugleich, da er sehr viele Stellen der heiligen Schrift anführt und erläutert, wobei er jedoch die allegorische Auslegungsart nach dem Vorgange des Philo und dem Geschmack jener Zeit bedeutend vorwalten läßt. Seine in diesem großen Werk hervortretende Belesenheit in den Schriften der Alten übertrifft weit alles Aehnliche, was wir in der alten christlichen Literatur besitzen (vgl. Strom. 1, 21; 5, 14; 6, 2). — Das achte Buch der Stromata, wenn Clemens überhaupt ein solches schrieb, ist zweifelsohne verloren gegangen. Dagegen besitzen wir noch zwei selbständige Abhandlungen, welche Clemens über einzelne in den Stromata behandelte Materien nachträglich verfaßt haben dürfte; diese verband man mit den Stromata, weßhalb Photius (Cod. 111) sagt, man finde bald das eine, bald das andere Werkchen als achtes Buch der Stromata bezeichnet. Die erste dieser beiden kleinen Schriften besteht aus den Abhandlungen über die Logik oder Begriffsbestimmungen über Gegenstände, die in seinen Stromata behandelt werden; man könnte sie den philosophischen Schlüssel zu denselben nennen. Diese hat entweder Clemens selbst oder ein späterer Freund seiner Schriften zum leichtern Verständniß derselben als Anhang zu den Stromata beigefügt, und man findet sie jetzt gewöhnlich in unsere Ausgaben als achtes Buch der Stromata aufgenommen. Die andere kleine Schrift, welche sich ebenfalls an die Stromata anschließt und einen in denselben nur kurz berührten Gegenstand (Strom. 3, 6; 4, 6) ausführlich behandelt, ist die schon genannte „Ob die Reichen auch selig werden?" In dieser Schrift zeigt Clemens sehr schön, daß den Reichen die Hoffnung zur Seligkeit im Christenthum keineswegs benommen sei, und daß sogar der Reichthum, wofern nur der rechte Gebrauch von ihm gemacht werde, zur Erlangung der ewigen Seligkeit sehr förderlich sein könne. — Außerdem besitzen wir noch unter dem Namen des Clemens: Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrinae, quae orientalis vocatur, epitome; ferner Eclogae ex Scripturis Prophetarum und Adumbrationes in aliquot Epistolas canonicas, letztere nur lateinisch. Doch unterliegt die Aechtheit dieser drei Schriften noch manchem Bedenken. Die Hypotyposen (ὑποτυπώσεις, Unterweisungen, Skizzen) des Clemens in acht Büchern enthielten eine kurze erläuternde Uebersicht der gesammten heiligen Schrift (Eus. H. E. 6, 13. 14); da sie aber auch mancherlei Irrthümer enthielten und wohl deßwegen des Abschreibens minder werth geachtet wurden, sind sie frühzeitig schon verloren gegangen. Vielleicht sind auch diese Irrthümer, wie sie Photius erwähnt (Cod. 109), erst von der spätern Hand eines Verfälschers in jenes von den Alten (Hieronym. De viris illustr. c. 38) so hoch gerühmte Werk eingeschmuggelt worden (Tillem. Mém. III, 191 bis 195. 654, ed. Venet.).

Die drei Hauptwerke des Clemens hat Petrus Victorius zuerst griechisch herausgegeben (Florenz 1550, fol., woselbst sie 1551 auch lateinisch erschienen). Noch im nämlichen Jahrhundert besorgte Friedrich Sylburg eine abermalige griechische Ausgabe (Heidelberg 1592, fol.). Bald erschien auch eine griechisch-lateinische Ausgabe von Dan. Heinsius (Leyden 1616), welche von da an öfters nachgedruckt wurde (Paris. 1629. 1641, Coloniae 1688). Die beste Gesammtausgabe aller bis jetzt aufgefundenen ächten und zweifelhaften Schriften des Clemens hat der gelehrte anglicanische Bischof J. Potter griechisch und lateinisch veranstaltet zu Oxford 1715; deren Brauchbarkeit wird noch um Vieles erhöht durch die trefflichen Noten und den am Ende beigefügten Commentar des Gentianus Hervetus. Diese Ausgabe wurde vollständig und genau nachgedruckt zu Venedig 1757, 2 Bde. fol. und, mit neuen Untersuchungen begleitet, in Migne, PP. gr. VIII. IX. Als bequeme griechisch-lateinische Handausgabe (jedoch ohne Noten und Commentar) eignet sich die durch Fr. Oberthür veranstaltete Ausgabe zu Würzburg 1778—1779, 3 Bde. Nur griechisch ist die neue Gesammtausgabe von Klotz, Leipzig 1831—1834, 4 Bde. Ein sehr wichtiges Hilfsmittel zum Verständniß mancher schwierigen Stellen bei Clemens bietet

außer dem Commentar des Gentianus Hervetus noch Nicol. le Nourry's weitläufige und gelehrte Abhandlung über diesen Auctor in seinem Apparatus ad Bibliothecam maximam veterum Patrum I, Paris. 1703, 622—1362, wieder abgedruckt in Sprenzer, Thesaurus rei patristicae, Wirceburgi 1784—1792, II, 420 sqq. et III. — Die Lehre des Clemens, in ihren Hauptmomenten schön entwickelt, s. in Möhlers Patrologie I, 450—484. Vgl. noch Cognat, Clément d'Alexandrie, sa Doctrine et sa Polémique, Paris 1859; Freppel, Clément d'Alexandrie, Paris 1866; H. Laemmer, Clementis de Logo doctrina, Lips. 1855; Kössing, Der reiche Jüngling im Evang., Freiburg 1868, bes. 130—154; Funk, Clemens von Alex. über Familie und Eigenthum, Tüb. Quartalschr. 1871, 427 ff.; Winter, Die Ethik des Clemens von Alex., in den Studien zur Geschichte der christl. Ethik I, Leipzig 1882. [Feßler.]

Clemens, ein Irrlehrer zur Zeit des hl. Bonifatius, war von Geburt ein Schotte und trieb mit einem andern Irrlehrer, Aldebert oder Adalbert, mit welchem er gewöhnlich zusammen genannt wird, sein Unwesen in Gallien, indem er sich der Erneuerung der Metropolitanordnung widersetzte, das Ansehen der heiligen Schrift, der Concilienbeschlüsse und der Schriften der Väter, des Hieronymus, Augustinus und Gregor verwarf, entsetzliche Irrthümer über die Prädestination verbreitete und lehrte, daß Christus, als er zu den Todten hinabgestiegen sei, alle, welche die Vorhölle beschloß, Gläubige und Ungläubige, Diener Gottes und Götzenanbeter, daraus befreit habe; auch wollte er, daß nach jüdischem Brauche der Bruder seines Bruders Wittwe heiraten könne, und lebte selbst als Bischof, von unbekannten Bischöfen geweiht, mit einer Concubine, welche ihm zwei Söhne geboren hatte. Nachdem die Irrlehren Beider wiederholt auf dem Concilium von Soissons im J. 744 und im folgenden Jahre auf einer Lateran-Synode verworfen waren, gesellte sich ihnen ein dritter Irrlehrer, Godalsacius, zu, von dem nichts weiter bekannt ist (vgl. d. Art. Adalbert). [Seiters.]

Clemens August, Erzbischof von Köln, s. Droste-Vischering.

Clemens Prudentius, s. Prudentius.

Clement, Franz, einer der gründlichsten Gelehrten und fleißigsten Sammler der Maurinercongregation, ward geb. 1714 zu Bèze, nahe dem Städtchen Saulnier im heutigen Goldhügel-Departement, studirte im Jesuitencolleg zu Dijon, trat in den Benedictinerorden und legte 1731 die Gelübde ab. Wissenschaftlichen Arbeiten mit gewissenhafter Genauigkeit und einem so eisernen Fleiße sich hingebend, daß er nur zwei Stunden schlief, ward er von seinen Obern in das Kloster der Blancs-Manteaux zu Paris geschickt. Hier bearbeitete er zunächst den elften und zwölften Band der Histoire littéraire de France, die Jahre 1141—1167 und unter Anderm die interessanten Artikel Abälard und Suger umfassend; alsdann lieferte er mit D. Brial den zwölften und dreizehnten Band der von Bouquet 1738 begonnenen kostbaren Sammlung Recueil des historiens des Gaules et de la France. Sein Hauptwerk aber bleiben die Ausgaben der Art de vérifier les dates (s. d. Art. Clemencet). Die 1770 von Clement besorgte zweite Auflage war eigentlich ein ganz neues Werk; an der dritten Auflage (Par. 1783—1787, 3 Fol.) hatte er über 13 Jahre gearbeitet und machte auch noch Zusätze und Verbesserungen zu einer vierten, welche aber erst 1818 durch de Allais erschien. Clement wurde Mitglied der Akademie der Inschriften und bereitete ein neues Werk vor, welches vor Allem seinen riesigen Fleiß herausforderte, nämlich l'Art de vérifier les dates avant Jésus-Christ, als die Revolution ausbrach und ihm sammt der Muße auch sein Ordensgewand nahm. Er blieb zwar in Paris und arbeitete im Hause eines Anverwandten fort, starb jedoch 1793 in Folge eines Schlagflusses. [Hägele.]

Clement, Jacob, der Mörder Heinrichs III. von Frankreich, ward um's Jahr 1565 zu Sorbon, einem Dorfe der Diöcese Rheims, nach Andern zu Sorbonne bei Sens geboren. Ueber seine Jugendzeit ist nichts Näheres bekannt; frühzeitig trat er in den Dominicanerorden und war eben im Alter von 23—24 Jahren zum Priester geweiht, als er seine verbrecherische That unternahm. Die Zerspaltung der Parteien in Frankreich, die langjährigen Hugenottenkriege und die Kämpfe der Ligue hatten die Gemüther gewaltig aufgeregt, und diese Aufregung stieg auf's Höchste, als im J. 1589 König Heinrich die Häupter der Ligue, den Herzog von Guise und seinen Bruder, den Cardinal von Guise, durch einen Gewaltspruch ermorden ließ und bald darauf mit Heinrich, dem hugenottischen König von Navarra, Bund und Freundschaft einging. Die Stadt Paris verschloß nun dem König die Thore, und groß war die Erbitterung der Katholiken in Paris wie in ganz Frankreich gegen Heinrich III. Auf den Kanzeln predigte man gegen den treulosen Monarchen, und die Sorbonne hatte schon bald nach der Ermordung der beiden Guise auf die Anfrage des Stadtraths den Bescheid ertheilt, das französische Volk sei, weil der König, zum Nachtheile des Glaubens, sein gegebenes Wort gebrochen habe, von dem ihm geleisteten Eide der Treue entbunden und berechtigt, sich gegen ihn zu vereinigen und zu bewaffnen. Die so entstandene Empörung suchte Heinrich III. mit Gewalt zu bezwingen. Ende Juli erschien er mit einem mächtigen Heere vor der Stadt, und da er dort nicht wenig Anhänger hatte, so hoffte er in Kurzem in dieselbe einzuziehen und sich an seinen Feinden zu rächen. In der Nähe von Paris, zu St. Cloud, hatte er im Palast Gondi seine Wohnung genommen, und auf den 2. August war der Angriff auf die Stadt festgesetzt; indeß der König sollte den Anbruch dieses Tages nicht mehr erleben. Clement hatte den Entschluß gefaßt, ihn zu ermorden.

Derselbe war schwach von Körper und einfältig, von seinen Genossen eher verspottet als geachtet; allein gerade seine schwache, nervöse und reizbare Natur führte ihn zu jener Ueberspannung, die ihn den Mord Heinrichs III. als eine erlaubte, Gott wohlgefällige That betrachten ließ. „Der König erschien ihm," sagt Ranke (Franz. Gesch. I), „wie ein Ungeheuer, das Staat und Religion verschlingen wolle; er glaubte etwas unendlich Verdienstliches zu thun, wenn er beide von ihm befreie; er hegte den Wunsch, dabei umzukommen, denn wenn es ihm gelänge und er am Leben bliebe, so würde die Bewunderung der Franzosen seiner Seele schädlich werden." In der krankhaften Aufregung seiner Phantasie glaubte er die Erscheinung eines Engels gehabt zu haben, der ihm mit entblößtem Schwerte erschien und ihn aufforderte, Frankreich von seinem Tyrannen zu befreien. — Unter dem Vorwande, dem König wichtige Nachrichten zu überbringen, verschaffte sich Clement vom Grafen von Brienne, einem Anhänger Heinrichs, der im Louvre gefangen saß, einen Paß, fälschte einen Empfehlungsbrief des Präsidenten de Harlay und begab sich am Abend des 31. Juli in's feindliche Lager. Bei den Vorposten traf er den Generalprocurator La Guesle und erklärte demselben, er habe dem König wichtige Nachrichten von seinen Anhängern zu überbringen. La Guesle führte ihn in sein Quartier, untersuchte die Papiere des Mönches und behielt, da sie ihn befriedigten, Clement in seinem Logis. Derselbe speiste mit den Leuten des Procurators zu Abend und schlief die Nacht so ruhig, daß man ihn am Morgen, da man ihn in der Frühe zum König führen wollte, wecken mußte. Nachdem auch Heinrich III. von jenen Papieren Kenntniß genommen, ließ er Clement zu sich kommen, und dieser erklärte nun, er müsse den König allein sprechen, weil er ihm geheime Sachen mitzutheilen habe. Da der Gardecapitän Sarchant und La Guesle, die Clement eingeführt hatten, zu verhindern suchten, daß derselbe mit dem König allein bliebe, so ließ letzterer jene einige Schritte zurücktreten, so daß sie das Gespräch nicht vernehmen könnten, und neigte sich nun von seinem Sessel aus zu Clement hin, damit er ihm seine Mittheilung machen könne. In diesem Augenblicke zog derselbe ein Messer hervor, das er in seinem weiten Aermel verborgen hatte, und stieß es dem König in den Unterleib. Mit dem Schrei: „Der böse Mönch, er hat mich gemordet!" sprang Heinrich auf, zog das Messer aus der Wunde, aus der die Eingeweide sofort hervordrangen, und führte mit demselben einen Streich nach Clement, den er am Kopf verwundete. La Guesle streckte den Mörder mit einem Stoß seines Degens nieder, und die Leibwache, die auf den Schrei des Königs herbeigeeilt war, hieb blindlings auf denselben ein, so daß er auf der Stelle getödtet wurde. Anfangs hielt man die Wunde des Königs für weniger gefährlich, indeß bald zeigte es sich, daß sie tödtlich sei; der letzte Valois starb am 2. August früh Morgens zwischen 2 und 3 Uhr, nachdem er reuig gebeichtet, sowie die Absolution und die Wegzehrung empfangen hatte. Da der Mörder unvorsichtigerweise niedergehauen war, so konnte man keine weitere Untersuchung anstellen. Man wollte später die Mitschuld an dem Morde Heinrichs III. den Dominicanern aufbürden, ohne daß indeß irgend ein gültiger Beweis dafür aufgebracht werden konnte. P. Bourgoin, der bei einem Angriff auf die Vorstädte von Paris gefangen genommen war, wurde angeklagt, sagt der Protestant Sismondi, daß er der Prior des Klosters sei, aus dem Clement gekommen war, und man warf auf ihn den Verdacht, daß er den Mörder zu seiner That ermuthigt habe. Vom Parlament zu Tours wurde ihm der Prozeß gemacht. Bourgoin läugnete beharrlich, von der Absicht des Mörders auch nur die geringste Kenntniß gehabt zu haben; allein auf die Aussage einiger Zeugen, sie hätten ihn die That des Clement von der Kanzel aus loben gehört, wurde Bourgoin verurtheilt, daß er von vier Pferden zerrissen, und dann seine Leiche verbrannt werden sollte. Das Urtheil wurde am 11. Februar 1590 vollzogen. P. Bourgoin ertrug zuerst die Folter und dann die grausame Hinrichtung mit bewunderungswürdiger Standhaftigkeit und behauptete bis zum letzten Augenblicke seine Unschuld (Sismondi, Hist. de France). Der Mord des Clement war, wie Maimbourg mit Recht sagt, ein rein persönliches Verbrechen, zu dem ihn eine fanatische Ueberspannung führte (vgl. Maimbourg, Hist. de la Ligue, Paris 1683). [Jungmann.]

Clementinen heißen die dem Papste Clemens I. unterschobenen Schriften, welche dessen Bekehrung zum Inhalt haben. Sie zerfallen in die „Homilien", die „Recognitionen" und die „Epitome". Das Ganze erhielt indessen erst in der neueren Zeit diesen Umfang. Die Alten bezeichneten als Κλημέντια in der Regel nur die Homilien und (Niceph. Call. H. E. 3, 18) die orthodoxe Bearbeitung derselben. Außer jenen drei Schriften gab es nämlich ehemals noch weitere Bearbeitungen desselben Gegenstandes, welche später verloren gingen. Nach der Definition der Κλημέντια in der Pariser Handschrift als Κλήμεντος συγγράμματα ist übrigens die heutige weitere Fassung des Wortes völlig begründet, da alle bezüglichen Schriften von Clemens herrühren wollen.

I. Was zunächst die Homilien anlangt, so sind ihrer zwanzig, und diesen voran gehen zwei Briefe an Jacobus von Jerusalem. Der eine will von Petrus herrühren und enthält die Bitte, die übersandten Kerygmen oder Predigten streng geheim zu halten. Daran schließt sich die Contestatio oder der Eid, den man bei Empfang der Bücher bezüglich der Bewahrung der Geheimnisse abzulegen hatte. Im zweiten Brief berichtet Clemens, unter Beifügung der Weisungen, welche er für seine Amtsführung erhielt, daß er von Petrus kurz vor seinem Hingang zum Bischof geweiht worden sei. Ueberdieß erfahren wir hier

den Grund der Entstehung des Werkes. Clemens soll nämlich noch weiterhin in Kürze berichten, wie er von Anfang an Petrus begleitet, seine Vorträge gehört und auf seine Handlungen geachtet habe, damit Jacobus ersehe, daß der Bischofsstuhl an einen tüchtigen Mann übergegangen sei. Er vollzieht den Auftrag, und weil der Apostel früher selbst schon jährliche Missionsberichte eingeschickt hat, entledigt er sich desselben in der Weise, daß er jene excerpirt und beifügt, was seine Person noch besonders betrifft. Die Schrift will demgemäß unter dem Titel „Des Clemens Auszug aus den Reisepredigten Petri" an Jacobus abgegangen sein, und die gleiche Aufschrift steht noch einmal vor den nun folgenden Homilien, beziehungsweise Kerygmen, da nach Hom. 1, 20 jenes Wort mit diesem identisch ist. Die Erzählung der Homilien ist im Wesentlichen folgende. Clemens, ein römischer Bürger, wurde in seiner Jugend vielfach von Zweifeln über die Unsterblichkeit der Seele, über die Entstehung der Welt u. dgl. Fragen beunruhigt. Die Philosophen, deren Schulen er besuchte, wußten ihm die gewünschten Aufschlüsse nicht zu geben, und von dem Vorhaben, durch einen Magier in Aegypten eine Seele aus dem Jenseits beschwören zu lassen und von dieser die Wahrheit zu erfragen, stand er auf die Vorstellungen eines Freundes ab. Da tauchte unter der Regierung des Tiberius das Gerücht auf, daß in Judäa das Reich Gottes verkündigt werde. Bald verkündigte Einer in Rom öffentlich das Erscheinen des Sohnes Gottes in Judäa und forderte die Bewohner der Stadt zur Bekehrung und zum Glauben an den Einen Gott auf. Dieß bestimmte Clemens, in den Orient zu reisen, um dort die gehoffte Wahrheit zu finden. Durch ungünstige Winde nach Alexandrien getrieben, lernte er hier den Apostel Barnabas kennen. Er wurde von ihm in den Anfangsgründen der Religion unterrichtet, und als derselbe in einigen Tagen nach Judäa abreiste, folgte er ihm in Bälde nach; in Cäsarea trafen sie wieder zusammen. Clemens wurde hier dem hl. Petrus vorgestellt und durch ihn als Schüler aufgenommen; er sollte ihn auf seinen Reisen begleiten und die Reden hören, welche er von Stadt zu Stadt bis nach Rom hin halten werde. Der Antrag wurde freudig angenommen. Nur erbat sich Clemens zuvor noch Lösung der Zweifel, die ihn beunruhigten. Petrus unterrichtete ihn über den wahren Propheten und ertheilte ihm den Auftrag, ein Buch über denselben zu schreiben und an Jacobus zu schicken. Bezüglich des Weiteren verwies er ihn auf die Disputationen, welche er mit den Vertretern anderer Lehren halten werde. Die erste sollte schon am andern Tage mit dem Magier Simon stattfinden (Hom. 1). Zur Vorbereitung auf dieselbe gab er ihm am kommenden Morgen noch genauere Aufschlüsse über den wahren Propheten; er unterrichtete ihn ferner über Gott als den Schöpfer der Welt und gerechten Richter, sowie über die entgegenstehende Lehre Simons, und zwei seiner sechzehn Schüler, Aquila und Nicetas, ehemalige Schüler des Magiers, machten über diesen noch weitere Mittheilungen. Da die Disputation noch nicht zu Stande kam, sondern auf Verlangen Simons auf den folgenden Tag verschoben wurde, ward der Unterricht noch länger fortgesetzt (Hom. 2). Auch der Anfang des nächsten, beziehungsweise dritten Tages wurde zur Belehrung der Schüler verwendet. Endlich begann die Disputation; sie dauerte drei Tage, und Simon floh besiegt nach Tyrus. Petrus richtete zunächst eine Gemeinde in Cäsarea ein mit Zachäus als Bischof, und bevor er selbst die Stadt verließ, um Simon zu folgen, schickte er Clemens mit Aquila und Nicetas voraus, um den Gegner heimlich zu beobachten (Hom. 3). Dieselben trafen ihn in Tyrus nicht mehr, da er zur Zeit ihrer Ankunft schon nach Sidon abgegangen war. Wohl aber trafen sie mit seinen Schülern Apion, Annubion und Athenodor zusammen, und so kam es zu einer Disputation mit diesen, wobei Apion die heidnischen Mythen allegorisch deutete (Hom. 4—6). Am Schluß des Wettkampfes langte Petrus an, predigte dem Volke und gründete eine Kirche in Tyrus. Dasselbe that er hernach in andern Städten, in welche ihn die Verfolgung Simons führte, in Sidon, Berytus, Biblus und Tripolis (Hom. 7—11). An letzterem Orte ward Clemens getauft (11, 35). Dann ging die Reise weiter nach Syrien, und auf dem Wege dahin gab Clemens dem Apostel über seine Familienverhältnisse Aufschluß. Er erzählte ihm, wie seine Mutter Mattidia, eine Verwandte des Kaisers, bald nach seiner Geburt mit seinen Zwillingsbrüdern Faustin und Faustinian Rom verlassen habe, angeblich in Folge eines Traumes, in der That, um den Liebesanträgen auszuweichen, welche ihr von ihrem Schwager gemacht wurden, wie sie trotz mannigfaltiger Nachforschungen nicht mehr aufgefunden worden, und wie auch sein Vater von der Reise nicht mehr zurückgekehrt sei, welche er unternommen habe, um die Verlorene aufzusuchen. Die Familie war hiernach völlig zerstreut. Clemens kannte weder den Aufenthalt seiner Brüder, noch den seiner Eltern, und wie es schien, wußten auch diese nichts von einander. Die Trennung sollte aber nicht mehr lange dauern. Als Petrus von Antaradus aus die Insel Aradus besuchte, fand er die verlorene Mutter seines Schülers als Bettlerin (Hom. 12). Als dann in Laodicea, wohin sie von Tripolis aus vorausgegangen waren, Nicetas und Aquila von dem Geschehenen Kunde erhielten, gaben sie sich Clemens als seine Brüder Faustin und Faustinian zu erkennen. Wie ersterer erzählte, waren sie nach dem verhängnißvollen Schiffbruch, der sie von der Mutter trennte, in die Hände eines Seeräubers gerathen und an die Proselytin Justa in Cäsarea verkauft worden. Von dieser wurden sie mit Simon Magus an Sohnes Statt erzogen und später mit Zachäus und Petrus bekannt. Die Taufe der Mutter führte endlich zur Auffindung des Vaters. Auf dem Rückweg

von dem abgelegenen Ort am Meere, wo sie erfolgt war, traf Petrus einen Greis, der sich mit ihm in ein Gespräch über das Fatum einließ und durch die Mittheilungen, welche er zum Beweise seiner Anschauung über seine Erlebnisse und seine Familie machte, verrieth, daß er Faustus, der Gatte Mattidia's sei (Hom. 14). Petrus bemühte sich am anderen Tage noch weiter, ihn für die Wahrheit zu gewinnen (Hom. 15). Bevor er aber sein Ziel erreichte, traf Simon in Laodicea ein, und es fand nun die Hauptdisputation statt. Sie dauerte vier Tage und betraf hauptsächlich die Einheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes, sowie das Böse und seinen Ursprung (Hom. 16—19). Zuletzt gab Petrus seinen Schülern noch über den Teufel Aufschluß. Nun fanden sich Apion und Annubion in Laodicea bei Simon ein. Faustus besuchte sie als Jugendfreunde, kehrte aber mit dem Gesicht Simons zu den Seinigen zurück. Da nämlich der Magier erfahren hatte, daß die Behörde ihm nachstelle, hatte er mittelst seiner Zauberkünste dem Faustus seine Gestalt gegeben. Er stellte sich so nicht bloß gegen die Verfolgung sicher, sondern nahm zugleich Rache dafür, daß sich Faustus' Söhne an Petrus angeschlossen hatten. Der Verwandelte und die Seinigen waren über das Geschehene trostlos. Petrus wußte indessen Rath in der Noth; die Verwandlung konnte nicht bloß aufgehoben, sondern auch seinen Interessen dienstbar gemacht werden. Da Simon den Apostel in Antiochien als einen Magier, Zauberer und Betrüger darstellte, so daß das Volk in heftige Aufregung gegen ihn gerieth, sollte Faustus als Simon, um den Haß der Antiochener zu beschwichtigen, jene Angaben widerrufen und sich selbst als Magier und Zauberer bekennen. Der Lohn dafür sollte die Wiederherstellung seiner wahren Gestalt sein. Faustus ging freudig auf den Antrag ein. Die Antiochener ließen nicht bloß vom Haß gegen Petrus ab, sondern einige geriethen in Wuth gegen den neuen Simon, so daß sie sich an ihm vergreifen wollten. Petrus richtete deßhalb, als er davon Kunde erhielt, in Laodicea schnell eine Kirche ein und eilte nach Antiochien (Hom. 20).

Diese Homilien wurden zuerst von Cotelier in seinen Patres apostolici (1672) edirt, nachdem früher schon Turrianus (Defensio pro canon. Apost. 1573) einige Mittheilungen über sie gemacht hatte. Die Ausgabe war aber unvollständig, da die von Cotelier benutzte Handschrift (jetzt Codex gr. 930 in der Pariser Nationalbibliothek) schon in der Mitte der 19. Homilie abbricht. Den vollständigen Text veröffentlichte Dressel durch Benützung des Cod. Ottobon. 443 der vaticanischen Bibliothek (Clementis Rom. hom. viginti, Gotting. 1853). Doch litt auch diese Ausgabe noch an beträchtlichen Mängeln, und eine den kritischen Anforderungen im Wesentlichen genügende Edition veranstaltete erst Lagarde (Clementina, Lips. 1865).

II. Der Erzählungsstoff ist in den Recognitionen im Wesentlichen der nämliche; die Differenzen sind nur unbedeutend. Barnabas kommt hier nach Rom, indem der Verkündiger des Reiches Gottes daselbst mit ihm identificirt wird (1, 7), und Clemens gelangt, ohne den Umweg über Alexandrien, unmittelbar nach Palästina. Der Aufschub der Disputation in Cäsarea beträgt nicht einen Tag, sondern sieben Tage (1, 20), und Clemens wird zuvor von Petrus nicht bloß mit dem bekannt gemacht, was zu ihrem Verständniß erforderlich ist, sondern auch über das nach dem Tode Christi Vorgefallene unterrichtet. Die Disputation in Cäsarea (2, 20 bis 3, 48) ist andererseits die einzige, welche zwischen Petrus und Simon stattfindet; sie ist demgemäß inhaltlich reicher und umfaßt auch die meisten Punkte, welche die Homilien in die Disputation zu Laodicea verlegen. Der Vater des Clemens heißt Faustinian, seine Brüder Faustinus und Faustus (7, 28; 9, 35). Die Fragen, welche nach den Homilien in der Unterredung zwischen Clemens und Apion behandelt werden, sind in das Gespräch des Vaters und der Söhne verlegt, da jene Disputation fehlt. Die Reise des Apostels Petrus von Laodicea nach Antiochien wird am Schluß nicht angekündigt, sondern erzählt, und in Verbindung damit wird auch die Bekehrung der Antiochener und die Errichtung einer Kirche in ihrer Stadt mit Theophilus als Bischof berichtet.

III. Die Epitome ist ein Auszug aus den Homilien (vgl. die Marginalnoten in der Ausgabe von Cotelier und die Zusammenstellungen von Schliemann, Die Clementinen, Hamburg 1844, 335 f.; Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Rom., Göttingen 1854, 44). Sie führt aber die Fabel zugleich etwas weiter, indem sie c. 143—144 erzählt: als der Statthalter von Syrien von den Schicksalen des Faustus und der Mattidia erfahren und gehört habe, daß sie zum kaiserlichen Hause gehören, habe er an Tiberius berichtet, und dieser habe Beide zu sich beschieden und ehrenvoll aufgenommen. Clemens und seine Brüder seien noch bei Petrus im Orient zurückgeblieben, bis dieser sich selbst nach Rom gewendet habe. Daran schließt sich zwar noch die Erzählung, daß Petrus, als er seinem Ende nahe gekommen, Clemens zum Bischof von Rom geweiht und ihn beauftragt habe, Jacobus seinen Tod zu berichten und ihm seine Lehrverkündigungen mitzutheilen (c. 145—160). Aber sie ist keine selbständige Zuthat, sondern aus dem Brief des Clemens an Jacobus geschöpft und nur dem Gang der Handlung entsprechend an diesen Ort gesetzt. Endlich folgt noch ein Bericht über die römische Wirksamkeit und den Martertod des hl. Clemens (c. 161—185). Derselbe ist, von einem angehängten Wunderbericht abgesehen, identisch mit dem Martyrium des hl. Clemens (vgl. d. Art. Clemens).

Was die beiden letzten Werke betrifft, so sind die Recognitionen nicht im griechischen Text, sondern nur in der Uebersetzung Rufins auf uns gekommen. Der Titel Ἀναγνώσεις, Ἀναγνωρισμοί

oder Ἀναγνωρισμός, welche Form ebenfalls vorkommt (Phot. bibl. cod. 112 sq.), Recognitiones, bedeutet Wiedersehen, Wiedererkennen und erklärt sich aus dem Schluß der Erzählung. Außer ihm kommen auch die Titel Περίοδοι Πέτρου oder Κλήμεντος, Itinerarium, Historia oder Gesta Clementis u. s. w. vor. Die Erzählung der Schrift beginnt unmittelbar mit dem Bericht über den Wahrheitsdurst des hl. Clemens. Es fehlen also die drei prologartigen Schriften, welche vor den Homilien stehen. Doch betrifft dieser Mangel nur unseren gegenwärtigen Text. Ursprünglich war der Brief des Clemens mit der Schrift verbunden. Rufin fand denselben, wie er in der Vorrede bemerkt, in seinem Exemplar vor, und er fügte ihn nur deßwegen seiner Uebersetzung nicht bei, weil er ihm entsprechend seinem Inhalte einen späteren Ursprung zuschrieb und weil er ihn schon früher übersetzt hatte. Die erste Druckausgabe wurde 1526 durch Sichard in Basel veranstaltet. Einen verbesserten Text lieferte Cotelier, dessen Ausgabe zuerst den bisher fehlenden Abschnitt III, 2—11 enthielt. Die neueste Ausgabe verdanken wir Gersdorf (S. Clem. Rom. Recognitiones, Lips. 1838). Die Epitome wurde zuerst 1555 durch Turnebus in Paris veröffentlicht, später durch Cotelier. Die neueste Edition wurde durch Dressel veranstaltet (Clementinorum Epitomae duae, Lips. 1859), und sie enthält nicht bloß die schon bisher bekannte, sondern, und zwar vor dieser, somit in erster Reihe, noch eine zweite und etwas ausführlichere, die bis dahin noch nicht veröffentlicht worden war. Zum Schluß ist hier noch zu erwähnen, daß in der neueren Zeit auch eine syrische Redaction der Recognitionen, bezw. eine Compilation aus den Recognitionen und Homilien gedruckt wurde (Clem. Rom. Recognitiones syriace ed. De Lagarde, Lips. 1861).

Die Erzählung der Schicksale des hl. Clemens ist natürlich nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Empfehlung der in sie verflochtenen Lehren. Die Schrift ist ein religiöser Roman, und die Erzählung dient den in ihr niedergelegten religiösen Ideen zur Einkleidung. Der Lehrbegriff der Homilien ist aber im Wesentlichen folgender. Das Ziel des Menschen ist die Erlangung des höchsten Gutes (2, 5). Zu diesem kommt er nur durch Gott, durch die Erkenntniß seines Wesens und seiner Gerechtigkeit. In der Schöpfung hat sich Gott zwar geoffenbart; allein durch die Sünde wurde das geistige Auge des Menschen so getrübt, daß es Gott nicht mehr zu sehen vermag. Es bedarf daher neben der Uroffenbarung einer fortlaufenden Offenbarung, und diese wird durch den wahren Propheten vermittelt, den der Mensch an seinen Weissagungen und anderen Wundern erkennt. Der wahre Prophet ist aber nicht bloß in Christus erschienen. Er hat sich schon früher in Adam und Moses geoffenbart (2, 38; 3, 21). Nach einigen Stellen hat es den Anschein, als sei er auch in Henoch, Noe, Abraham, Isaac und Jacob erschienen, da diese Männer mit Adam und Moses zusammengestellt werden (17, 4; 18, 13). Indessen wird ihnen doch nirgends das Prädicat des Propheten beigelegt. Moses hatte die Aufgabe, die nach Adam durch die Sünde verdunkelte und verfälschte Urreligion wieder herzustellen. Das Gesetz, das er zu diesem Behufe verkündigte, wurde nach seinem Tode durch 70 weise Männer aufgeschrieben (3, 47), und als es in der Folgezeit wiederholt unterging, erfolgten neue Aufzeichnungen. Auf diese Weise ging seine ursprüngliche Reinheit verloren. Es erhielt viele falsche Bestandtheile, namentlich die Riten- und Opfervorschriften (2, 38; 3, 56), und das Verderben wurde durch die Propheten noch vermehrt (3, 53). Im Alten Testament und insbesondere im Pentateuch (2, 43—45) ist somit Falsches mit Wahrem vermischt, und wenn es auch noch möglich war, aus ihm die Wahrheit zu erkennen, so geschah es doch nur sehr selten. Es war daher eine neue Offenbarung nothwendig, und diese fand statt, indem der Prophet in Jesus erschien. Das Christenthum ist, da es gleich den früheren Offenbarungen von demselben Propheten ausging, nicht eine neue Lehre. Es ist vielmehr mit dem reinen Mosaismus identisch, und nur insofern steht es etwa höher, als in ihm die Offenbarung an alle Menschen ergeht, während sie sich früher auf das Volk der Juden beschränkte (1, 11; 3, 19), und als Christus Sohn Gottes genannt, aber auch nur genannt wird (15, 15), während Adam und Moses diesen Namen nie erhalten. Von einer Erlösung im eigentlichen Sinne kann natürlich bei solcher Gesammtanschauung keine Rede sein. Christus hat nur die Aufgabe, Gott zu offenbaren und seinen Willen kund zu thun, und dem Menschen liegt es ob, den göttlichen Willen zu erfüllen und dadurch sein Heil zu sichern. Unter den Werken, deren Vollbringung von ihm verlangt wird, sind namentlich hervorgehoben Enthaltung von Fleischspeisen (3, 45; 8, 15), Armut oder möglichster Verzicht auf Besitz, da derselbe Sünde sei (17, 7. 9), Fasten (11, 10), Waschungen (11, 28 ff.). Die Gotteslehre, die vorgetragen wird, ist streng monotheistisch. Gott wird stets als Einer betont und dieß in einer doppelten Richtung, indem er sowohl als Weltschöpfer gefaßt, bezw. ein von ihm unterschiedener Demiurg negirt, als ein Personenunterschied in ihm ausgeschlossen wird. Das Wesen Gottes wird theils anthropomorphistisch, theils durchaus geistig, theilweise sogar pantheistisch aufgefaßt, und wir begegnen hier besonders dem doppelten Interesse, von dem die Homilien überhaupt beherrscht erscheinen, einem ethischen und einem metaphysischen, indem die erstere Auffassung jenem, die letztere diesem dienen soll. Ueber die Entstehung der Welt drücken sich die Homilien so unbestimmt und so verschieden aus, daß theils eine Schöpfung aus Nichts (Schliemann), theils eine Bildung aus einer vorhandenen Materie (Credner in Winers Zeitschr. f. wissensch. Theol. I, 1829), theils eine Emanationslehre (Baur, Die christl.

Gnosis, Tübingen 1835) in ihnen gefunden wurde. Letztere Auffassung dürfte die begründetere sein; nur ist der Begriff der Emanation nicht allzu enge zu nehmen. Die Materie erscheint einerseits als ewig (20, 8); andererseits wird sie als der Leib Gottes gefaßt, und dieser soll durch den Alles durchdringenden Geist Gottes in die vier Elemente verwandelt werden, aus deren Vermischung die Welt hervorgehe (20, 6). Der gegenwärtigen Welt gegenüber steht die künftige, und deren Beherrscher ist der Sohn Gottes, der von Gott gezeugt ist, während der Beherrscher jener der Teufel ist, der gleich der Welt selbst aus der Mischung der Elemente hervorging. Beide Welten stehen zu einander im Verhältniß des Weiblichen und des Männlichen, des Kleinen und des Großen, des Zeitlichen und des Ewigen. Ihre Beherrscher bilden zusammen eine Syzygie; der Sohn ist die rechte, der Teufel die linke Hand Gottes, und gleich ihnen geht die ganze Welt außer Gott in Gegensätze auseinander, um sich wieder in Syzygien zusammenzuschließen. Näherhin gibt es eine doppelte Syzygienreihe. Bei der einen geht das Männliche, Große und Gute voran und folgt das Weibliche, Kleine und Schlechte nach; bei der anderen ist die Reihenfolge die umgekehrte. Die Syzygienordnung tritt uns sofort bei den Protoplasten entgegen. Adam, von den Händen Gottes gebildet, ist der erste wahre Prophet und ganz Wahrheit; Eva, geringeren Wesens, ist der erste falsche Prophet und ganz Irrthum. Sie sind die Stammeltern des ganzen Geschlechtes. Was aber bei ihnen getrennt auftritt, findet sich bei den übrigen Menschen beisammen, und wenn bei ihnen die große Seite vorangeht, so bei diesen die kleine. Das Ziel und Ende der Weltentwicklung ist die Rückkehr des Pneumatischen in Gott als die Urquelle des Lichtes. Der Teufel wird umgewandelt, die Finsterniß durch das Licht verzehrt werden. Haben die Homilien hiernach einen gnostisch-ebionitischen Charakter, so tritt dagegen in den Recognitionen das jüdische Element mehr zurück, das christliche wiegt vor, und die praktische Tendenz kommt noch entschiedener zum Ausdruck, als es bereits auch in jener Schrift der Fall gewesen. Christus erscheint allein als der wahre Prophet (4, 36). Judenthum und Christenthum sind nicht mehr gleich; dieses steht vielmehr höher, es ist die Vollendung der wahren Religion, und jenes dient ihm nur zur Vorbereitung (1, 40). Auf der anderen Seite ist aber im Alten Testament nichts Falsches enthalten. Die Propheten insbesondere sind keine falschen Propheten, ihre Worte stehen vielmehr in Uebereinstimmung mit dem Gesetz und ihre Weissagungen sind wahr (1, 50. 69; 5, 11. 12). (Vgl. bezüglich des Näheren Uhlhorn a. a. O. 153—278.)

Was das Literarhistorische anlangt, so haben die Clementinen in der Neuzeit zu den verschiedensten Auffassungen und vielseitigsten Verhandlungen Anlaß gegeben. Da sie zuerst nur in der Gestalt bekannt waren, in welcher ihr häretischer Charakter beträchtlich abgestreift war, so wurden sie zunächst vielfach dem zugeschrieben, für dessen Werk sie sich ausgaben. Wir begegnen dieser Auffassung sowohl bei Sichard als bei Gruterus Venradius, der die Recognitionen 1563 und 1570 auf's Neue herausgab. Doch wurden bald einzelne Bestandtheile in der Schrift als unächt erklärt, und es ward eine Verfälschung durch Häretiker angenommen, namentlich von Baronius (ad a. 41, n. 10; a. 79, n. 10). Dieses Urtheil war aber nur der Uebergang zu einem weiteren, zu der Erkenntniß der völligen Unächtheit der Schrift, und der Schritt ward sofort fast allgemein vollzogen, als Cotelier in den Homilien eine neue Redaction des Werkes veröffentlichte. Damit sank aber auch der Werth desselben, und wenn es gleich an Untersuchungen in der nächsten Zeit nicht ganz fehlte, so wurde ihm eine ernstlichere und eingehendere Aufmerksamkeit doch erst im gegenwärtigen Jahrhundert zu Theil. Zunächst geschah dieß durch Neander in einer Beilage zu der „Genetischen Entwicklung der gnostischen Systeme" (Berlin 1818) und durch Baur, der die Clementinen ausgiebig zur Begründung seiner eigenthümlichen Auffassung der Urkirche heranzog, in einer Reihe von Schriften, unter denen hauptsächlich anzuführen sind De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda (Tübingen 1831); Die Christuspartei in der Corinth-Gemeinde (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1831); Die christl. Gnosis (Tüb. 1835). Die Frage nach dem Verhältniß der Homilien zu den Recognitionen faßte zuerst Schliemann in der bereits erwähnten Monographie in's Auge, und er glaubte jene als die ursprüngliche Schrift, diese als eine in den Jahren 212—230 in monarchianischem Interesse, wahrscheinlich in Rom, vorgenommene Ueberarbeitung fassen zu sollen. In den Homilien selbst erkannte er ein Product des gnostischen Ebionitismus, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder in der Folgezeit in Rom entstanden. Seine Untersuchung kehrte sich hauptsächlich gegen die Aufstellungen von Baur, der, nachdem er Anfangs mehr das ebionitische Element in den Homilien betont hatte, später einen vorwiegend gnostischen Lehrbegriff in ihnen fand und die Schrift aus der römischen Gemeinde hervorgehen ließ. Nach Schliemann widmete Hilgenfeld (Die clementinischen Recognitionen und Homilien, Jena 1848) dem Gegenstand wieder eine größere Aufmerksamkeit und kam bezüglich des Verhältnisses der beiden Schriften zu dem entgegengesetzten Resultat. Er erkannte den Recognitionen die Priorität zu, nahm als älteste Grundlage derselben ein Κήρυγμα Πέτρου an, das in den drei ersten Büchern verarbeitet sein sollte, und ließ daran sich mehrere Umarbeitungen ansetzen, eine antibasilidianische, eine antivalentinianische und endlich eine antimarcionitische, die in den Homilien vorliege. Während Uhlhorn (a. a. O.) hernach wieder für die Priorität der Homilien eintrat, zugleich aber auch eine Hom. 16—19; Recogn. 2, 5—31. 37—53; 3, 29; 20, 1—11 zu erkennende Grund-

schrift annahm, und als das Vaterland der ganzen Literatur Ostsyrien nachzuweisen suchte, stellte Lehmann (Die clementinischen Schriften, Gotha 1869) eine vermittelnde Ansicht auf. Er unterschied in den Recognitionen zwei Theile, 1—3 und 4—10, und während er jenem die größere Ursprünglichkeit zuerkannte, betrachtete er diesen als eine Ueberarbeitung nach den Homilien. Lipsius (Protest. Kirchenzeitung 1869, 477—482) zerlegte endlich den Stoff in drei Hauptgruppen: 1. Recogn. 1—3 = Hom. 1—3; 16—20, 10; 2. Recogn. 4—10, 51 = Hom. 4—15; 3. Recogn. 10, 52—72 = Hom. 20, 11—23. Er konnte aber bei keiner einen der vorhandenen Texte als Grundlage des anderen anerkennen. Er erklärte vielmehr beide für selbständige Bearbeitungen älterer Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος, deren relativ ursprünglichere Gestalt in Recogn. 1—3; Hom. 4—15; Recogn. 10, 52—72 zu finden sei. Seitdem ist die Frage nicht mehr eingehender untersucht worden. Doch hat sich Uhlhorn inzwischen wenigstens noch kurz über sie vernehmen lassen (R.-E. f. prot. Theol. u. Kirche, 2. Aufl., III, 286) und erkennt jetzt an, daß die Recognitionen sich nicht als eine bloße Ueberarbeitung der Homilien betrachten lassen. Die Frage bedarf, wie aus dem Vorstehenden hervorgeht, noch einer weiteren Untersuchung. Vor Allem aber ist eine tüchtige Ausgabe der Clementinen mit gründlichem Commentar zu wünschen, da die bisherigen Editionen fast nur die Texte und selbst diese noch nicht mit der wünschenswerthen Sicherheit bieten. [Funk.]

Clementinen, ein Bestandtheil des Corpus juris canonici clausum, führen ihren Namen nach Papst Clemens V. (1305—1314). Dieser ließ nämlich die Beschlüsse des von ihm im J. 1311 begonnenen und durch das Jahr 1312 fortgesetzten allgemeinen Concils zu Vienne, sowie die Verordnungen, welche er selbst sowohl vor als nach diesem Concil erlassen hatte, in eine Sammlung bringen, welche sich als Liber Septimus an den von Bonifatius VIII. 1298 veranstalteten Liber Sextus und durch diesen an die fünf Bücher der von Gregor IX. 1234 gesammelten Decretalen anschließen sollte. Sie war deßwegen, wie die beiden vorhergehenden, in fünf Bücher (nach dem bekannten judex, judicium, clerus, connubia, crimen) abgetheilt, wenngleich das vierte (connubia) einen einzigen Titel und darin eine einzige Verordnung enthielt. Ebenso ist die Reihenfolge der Titel nicht minder als deren Ueberschrift genau den Gregor'schen Decretalen entlehnt, nur daß nicht alle, die in den letzteren vorkommen, hier sich wiederfinden; denn von den 43 Titeln des ersten Buches der Decretalen Gregors enthalten die Clementinen nur 11, und zwar: 1, 3, 6, 9, 10, 14, 28, 29, 31, 38, 41; von den 30 Titeln des zweiten Buchs nur 12, und zwar: 1, 2, 12, 14, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 27, 28; von den 50 Titeln des dritten nur 17, und zwar: 1, 5, 8, 13, 19, 26, 28, 30, 31, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 45, 49; von den 21 Titeln des vierten Buchs nur den einzigen 14 de consanguinitate et affinitate; endlich von den 41 Titeln des fünften bloß 11, nämlich: 5, 6, 7, 12, 19, 31, 33, 37, 38, 39, 40. — Clemens V. selbst machte die Sammlung zuerst im J. 1313 dem Consistorium seiner Cardinäle kund und schickte sie darauf an die neugestiftete Universität von Orleans. Sein Nachfolger, Johann XXII., dehnte diese damals übliche Art der Kundmachung 1317 auf die Universität von Paris und Bologna aus. Die Sammlung hat jedoch nicht den Titel Liber Septimus, auf den sie zunächst Anspruch machen konnte, beibehalten, sondern ist, weil sie allein Beschlüsse und Verordnungen von Clemens V. oder doch unter seiner Regierung enthält, unter dem Namen der Clementinae bekannt geworden. — Die erste Glosse dazu schrieb Johannes Andreä (s. d. A.) um das Jahr 1326; sie erlangte bald das Ansehen der glossa ordinaria und ward als solche später von dem Rechtslehrer und nachmaligen Cardinal Franz Zabarella (gest. 1417) verbessert. Die ersten Druckausgaben erschienen 1460, 1467 und 1471 in Mainz, in dem letzteren Jahre auch in Straßburg, sämmtlich in Folio. (Ueber die Stellung der Clementinen im Corpis juris canonici s. d. Art.) [Helfert.]

Cleophas steht in der Vulgata für die beiden griechischen Namen Κλεόπας (Luc. 24, 18) und Κλωπᾶς (Joh. 19, 25). Ersterer war einer der beiden Jünger, denen Jesus am Tage seiner Auferstehung erschien, nach dem hl. Hieronymus (Epitaph. Paulae ad Eustochium) ein Einwohner von Emmaus; letzterer dagegen der Gemahl Mariä, einer Verwandten der allerseligsten Jungfrau, welche nach ihm Maria Cleophä heißt. Näheres, namentlich über die Frage, ob die beiden Namen uns Eine Person bezeichnen, s. i. d. Artt. Brüder Jesu und Jacobus. [Kaulen.]

Clerici camerae apostolicae, s. Curie, römische.

Clerici capellae pontificiae, s. Kapelle, päpstliche.

Clerici martyriorum oder auch Martyrarii waren Cleriker, welche an einem Martyrium, d. h. an einer Kapelle über dem Grabe eines Martyrers angestellt waren (Greg. Tur. De Mirac. 2, 46; Hist. 4, 11; Lib. Pontif. in vita S. Sylvestri). [Streber.]

Clerici regulares heißen die Mitglieder verschiedener Orden oder Ordens-Congregationen, welche seit dem 16. Jahrhundert zur Ausübung der Seelsorge und zur Uebung der Werke der Nächstenliebe, besonders der Erziehung der Jugend und des Dienstes der Kranken und Sterbenden, gegründet wurden. Ihre Institute sind eine neue Blüte des Ordenslebens, wie sie den Bedürfnissen der Kirche in jener Zeit entsprach. Mit den Canonici regulares (s. d. Art.) gehören sie zu den religiones clericales, quae principaliter ordinantur ad ministeria clericorum in divino cultu promovendo et salute animarum procuranda (vgl. S. Thom. 2. 2, q. 189, a. 8

ad 2; Reiffenstuel l. 3, tit. 31, § 2, n. 25). Nach der Reihenfolge ihrer Stiftung sind es: 1. die Theatiner, gestiftet 1524 von dem hl. Cajetan von Thiene und Joh. Peter Caraffa (nachher Paul IV.; s. d. Art. Theatiner); 2. die Clerici regulares boni Jesu, gestiftet zu Ravenna um 1526 von einer Jungfrau Margaretha mit Hilfe der Priester Leo und Hieronymus, welche zuerst eintraten. Sie leben unter der Regel des hl. Augustin (s. d. Art. Jesusorden); 3. die Barnabiten (s. d. Art.), gestiftet 1530, bestätigt von Clemens VII. 1533; 4. die Somasker (s. d. Art.) oder Clerici regulares S. Majoli, gestiftet vom hl. Hieronymus Aemiliani, bestätigt von Paul III. 1540, für den Unterricht des Landvolkes, Erziehung armer Waisenkinder und Leitung von Unterrichtsanstalten; 5. die Jesuiten (s. d. Art.), gestiftet 1534, bestätigt von Paul III. 1540; 6. die Clerici regulares minores, gestiftet von Joh. Aug. Adorno, bestätigt von Sixtus V. 1588 (s. d. Art. Franz Caracciolo); 7. die Väter des guten Todes oder Clerici regulares ministrantes infirmis, gestiftet 1584 von dem hl. Camillus von Lellis (s. d. Art.), bestätigt von Sixtus V. 1588; 8. die Clerici regulares matris Dei, gestiftet zur eigenen Vervollkommnung und zur Erziehung der Jugend von Joh. Leonardi (s. d. Art.), bestätigt von Gregor XIII. 1583, zu einem geistlichen Orden erhoben von Gregor XV.; 9. die Piaristen oder Clerici regulares pauperes Matris Dei scholarum piarum, auch Scolopii genannt, gestiftet um 1600 von dem hl. Joseph von Calasanza (s. d. Art.), bestätigt von Paul V., zu einem religiösen Orden erhoben von Gregor XV. — Ihrer Einrichtung nach würden auch die Redemtoristen und die Passionisten zu den Clerici regulares gerechnet werden können: sie wurden aber nicht in dieser Form, sondern als Congregationen errichtet und bestätigt und werden auch in dem Annuario Pontificio nicht unter den Chierici regolari, sondern als Congregazioni religiose aufgeführt. Von den Canonici regulares, mit welchen sie den Zweck ihrer Gründung theilen, unterscheiden sich die Clerici regulares dadurch, daß sie im Interesse der Seelsorge und ihrer anderen Liebeswerke kein feierliches Chorgebet halten, und daß die Lebensweise weniger streng ist. Wegen der Aehnlichkeit der Einrichtung und der Zwecke werden auch wohl die in Gemeinschaft lebenden Weltpriester (s. d. Art. Canonica sive communis vita) Clerici quasi-regulares genannt. (Literatur: Pennot, Hist. tripartita Can. Regul.; Helyot, Geschichte der Orden passim; Petri Grisii De cler. regul. utriusque sexus historia, Paris. 1623; Ferraris, Bibl. s. v. Religiones regulares; Moroni, Dizion. XI s. v. Chierici regolari.) [Heuser.]

Clerici vagantes (auch ἀκέφαλοι, regionarii) hießen Geistliche, welche ohne speciellen Ordinationstitel (s. d. Art. Titel) geweiht waren. Das ältere Recht der Kirche forderte als unerläßliche Bedingung der Ordination, daß der Ordinandus an einer bestimmten Kirche mittels Uebertragung eines ständigen Kirchenamtes oder aber durch definitive Aufnahme in einem Kloster oder einer anderen kirchlichen Anstalt dauernd versorgt würde. Der so ordinirte Geistliche hieß von der bestimmten Kirche, an der er angestellt war, oder von dem ihm übertragenen Amte (beides nannte man titulus) ein intitulirter Cleriker. Später aber sahen manche Bischöfe sich bewogen, wenn sie ihre Kirchen nicht von den nöthigen Geistlichen entblößen wollten, auch Cleriker ohne bestimmten Sitz, namentlich zum Behufe der Missionen in entlegenen Gegenden, zu weihen, in der Voraussetzung, daß sie bei den von ihnen Neubekehrten ihre bleibende Stätte finden würden (Conc. Ticin. a. 855, bei Mansi XV, 15). Dergleichen nannte man, im Gegensatze zu jenen festbepfründeten Geistlichen, clerici regionarii, und insofern sie unter keines Bischofs bleibender Jurisdiction standen, clerici ἀκέφαλοι. Manche wurden durch Gefahren und Nachstellungen von ihrem beschwerlichen Berufe abgeschreckt, manche aus den Ländern ihrer Mission mit Gewalt vertrieben, andere vielleicht ohne bestimmte Angabe ihres Zieles aus besonderer Gunst oder Nachsicht eines Bischofes ordinirt. Solche zogen nun unstät herum (clerici vagantes) und boten Bischöfen, Pfarrern und anderen bepfründeten Geistlichen ihre Dienste oder Aushilfe in der Seelsorge gegen freie Verpflegung oder vertragsmäßige Remuneration an (Conc. Regiatic. a. 850, c. 18, bei Mansi XIV, 938). Häufig fanden derlei wandernde Geistliche auf den Besitzungen der Adeligen, Grafen, Ritter und anderer Gutsherren als Schloß- und Burgkapläne ihre Verwendung. Nicht selten mißbrauchten sie aber auch den Einfluß, den sie hie und da gewannen, und schlichen sich mit Verdrängung der rechtmäßigen Besitzer in Pfarreien und andere Beneficien ein, worüber auf mehreren Synoden geklagt wurde (Conc. Mogunt. a. 847, c. 12, bei Mansi XIV, 906). Später wurde durch heilsame Kirchengesetze, insbesondere dadurch, daß jeder Geistliche behufs der Ordination sich über seinen standesmäßigen Unterhalt genügend auszuweisen hatte, der Bischof aber, der Jemanden ohne Titel weiht, denselben auf seine mensa episcopalis übernehmen sollte (c. 4 et 16 X. de praeb. et dignit. 3, 5), dergleichen Mißbräuchen gesteuert. [Permaneder.]

Clericus, Johannes, nach seinem französischen Namen (denn seine Familie stammte aus Frankreich) Jean le Clerc, wurde geboren den 19. März 1657 zu Genf, wo sein vielseitig gelehrter Vater Stephanus Professor der griechischen Sprache war. Nach vollendetem philosophischem Cursus beschäftigte er sich längere Zeit ausschließlich mit dem Hebräischen und begann dann seine calvinisch-theologischen Studien. Der strenge Calvinismus, welcher in Genf zu Hause war und gerade damals durch den sog.

helvetischen Consensus neu befestigt wurde, war ihm widerstrebend und regte ihn zu selbständig freierem Forschen an, wodurch sich frühzeitig bei ihm eine Neigung zu dem holländischen Arminianismus festsetzte. Nach vollendeten Studien hielt er sich eine Zeitlang in Grenoble als Hofmeister, dann wieder in Genf zum Examen und später in Saumur auf. Um diese Zeit verfaßte er seine pseudonyme Schrift Liberii de Sancto Amore epistolae theologicae, worin er nicht nur seine Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der Remonstranten aussprach, sondern auch über dieselben hinausging und sich dem Socinianismus näherte. Als junger Prediger besuchte er darauf England, begab sich aber bald nach Amsterdam zu dem Professor Limborch, erklärte dann den Seinigen zu Genf seinen Uebertritt zu den Remonstranten und erhielt im J. 1684 durch Limborchs Vermittelung in Amsterdam an dem blühenden arminianischen Gymnasium die Professur der Philosophie, der schönen Wissenschaften und der hebräischen Sprache, und nach Limborchs Tode auch dessen Professur der Kirchengeschichte, jedoch nicht die der Dogmatik, weil man ihn im Verdacht des Socinianismus hatte. Von nun an begann neben seiner amtlichen Thätigkeit seine eigentliche schriftstellerische Laufbahn, und seine immense Gelehrsamkeit ergoß in Büchern sich stromweise nach den verschiedensten Richtungen hin, drang aber eben darum auch nicht genug in die Tiefe und gab und nahm bald hier bald dort Anstoß, zumal da sie durchgehends mit Polemik durchflochten war. Im J. 1728 wurde er mitten in einer Vorlesung von einem Schlaganfall gerührt, wodurch besonders sein Gedächtniß und sein Sprachorgan geschwächt wurde. Ein neuer Schlaganfall im J. 1732 lähmte seine Zunge völlig, und seine Geistesschwäche nahm zu. Dennoch hielt er sich, wie mit mechanischer Gewohnheit, an's Lesen und Schreiben, bis er am 8. Januar 1736 starb. Er war verheiratet, hinterließ aber keine Kinder. — Seine schriftstellerische Thätigkeit ist kaum zu übersehen und geordnet vorzuführen; ihre Früchte sind theils selbständige Arbeiten, theils die Herausgabe und Bearbeitung fremder Werke; meist nehmen die einzelnen Werke, mit denen er sich befaßt hat, eine Anzahl von Foliobänden in Anspruch. Nachdem er Anfangs einige kleinere theologische Abhandlungen, namentlich exegetische Schriften seines Vaters und seines Oheims, herausgegeben, verwickelte er sich alsbald in eine längere literarische Fehde (1684—1686) mit dem Oratorianer Richard Simon, veranlaßt durch dessen „Kritische Geschichte des alten Testamentes“; er stellte demselben nämlich abweichende Grundsätze über die Inspiration entgegen und ging in seinen freien Behauptungen so weit, daß er Moses nicht als den wahren Verfasser des Pentateuchs anerkennen wollte. Im J. 1686 begann er mit Joh. Conr. de la Crope ein großes fortlaufendes Sammelwerk von Kritiken und Abhandlungen unter dem Titel Bibliothèque universelle et historique, welches bis zum Jahre 1693 in 25 Bänden erschien, theils von den beiden Begründern, theils von Clerc allein, theils von dem Fortsetzer Bernard bearbeitet. Auch betheiligte er sich an der Herausgabe des Grand Dictionnaire historique von Moréri, wobei er mit Bayle in ein polemisches Verhältniß trat. Letzteres ward noch mehr genährt an Clerc's Schrift Parrhasiana, ou pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique, worin er die Artikel Manichéens und Pauliciens in Bayle's Lexikon angriff wegen der darin vorkommenden Ansichten über die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft und über die aus den Uebeln der Welt hergeleiteten Einwürfe gegen die Güte Gottes. Die literarische Fehde darüber dehnte sich allmälig über verschiedene andere Fragen aus und spann sich fort bis zu Bayle's Tode 1706. Ebenso kam le Clerc in Polemik mit Publ. Ventidius wegen seiner Erklärung des ersten Kapitels des Evangeliums Johannis und mit den Jesuiten Despineul und Masson wegen seines Werkes Harmonia evangelica (1699). Eine Reihe von Jahren hindurch arbeitete er an einer lateinischen Uebersetzung und Erklärung der Bücher des A. T., welche er vom Jahre 1693 bis 1731 herausgab, und welche gleichfalls auf Seiten der orthodoxen Bibelerklärung vielfachen Widerspruch erregte. Im J. 1696 erschien seine Ars critica in zwei Bänden, woran sich später seine Epistolae criticae gegen Cave anschlossen. Seine philosophischen Compendien erschienen 1698 als Opera philosophica zusammen in vier Quartbänden, womit er zugleich eine Selbstbiographie verband. Eine Historia ecclesiastica duorum primorum saeculorum war schon frühzeitig begonnen, erschien aber erst 1716. Besonders groß war le Clerc's Thätigkeit in Herausgabe fremder bedeutender Werke, die er reichlich mit ebenso gelehrten als polemisch wirkenden Anmerkungen und Excursen versah. Dahin gehört seine lateinische Uebersetzung von H. Hammonds englischer, 1653—1656 erschienener Ausgabe und Erklärung des N. T. in zwei Foliobänden (1698). Ferner seine mit Anmerkungen und Zusätzen versehene Ausgabe von Cotelerii Patres apostolici. Unter dem Namen Theophilus Alethinus gab er 1700 in sechs Foliobänden das Werk des Jesuiten Petavius De theologicis dogmatibus heraus und später in drei Foliobänden Petavii Doctrina temporum. In seinen Quaestiones Hieronymianae macht er scharfe Ausfälle gegen diesen Kirchenvater selbst und gegen den Herausgeber desselben, den Benedictiner Martianay. Zu einer Nachdrucksausgabe des hl. Augustinus in elf Foliobänden lieferte er einen zwölften Band als Appendix, worin er auch diesen Kirchenvater nicht unangefochten läßt. Im J. 1703 gab er eine französische Uebersetzung des N. T. heraus mit Anmerkungen, die ihn des Socinianismus verdächtig machten. Ferner lieferte er eine neue Ausgabe sämmtlicher Werke des Eras-

mus von Rotterdam, sowie von Bonfrerii (S. J.) Onomasticon urbium et locorum sacrae scripturae und von Hugo Grotius' De veritate religionis christianae. Auch befaßte er sich mit Herausgabe von griechischen und lateinischen Classikern, sowie mit Profangeschichte, namentlich der Niederlande. Dazu kommt nun noch sein ausgedehnter Briefwechsel. Ein Verzeichniß seiner Schriften findet sich bei Nicéron, Mém. XL, 294 ss. Ein ausführlicher, umfassender und eingehender Artikel über ihn (von Escher) bei Ersch und Gruber XVIII. [Bone.]

Clermont, Bisthum in Frankreich. Die Vaterstadt des hl. Gregor von Tours, Clermont (Claramontium), ist das alte Augustonometum der Römer, welches die Hauptstadt der Averner war. Heute ist es Hauptort des gleichnamigen Arrondissements im Departement Puy de Dôme mit 37 000 Einwohnern. Clermont hatte zu verschiedenen Zeiten von den Goten, Alanen und Vandalen Vieles zu leiden und wurde 976 von den Normannen zerstört. Ludwig XIII. ließ Clermont mit dem kaum zwei Kilometer entfernten Montferrand verbinden, und seither heißt die Stadt Clermont-Ferrand. Den ersten Samen des Evangeliums streute hier der hl. Austremonius aus, der unter Kaiser Decius nach Gallien gesandt war, und auch erster Bischof wurde (vgl. Arbellot, Observations crit. sur la légende de S. Austremoine, Tours 1871). Der hl. Illidius (St. Allyre), Bischof von 370 bis 387, erlangte durch sein heiliges Leben und seine vielen Wunder eine solche Berühmtheit, daß ihn Kaiser Maximus nach Trier kommen ließ, um seine von bösen Geistern geplagte Tochter zu heilen. In der nach ihm benannten Abtei St. Allyre in der gleichnamigen Vorstadt von Clermont wurden seine Reliquien bewahrt; in der französischen Revolution wurde die Abtei aufgelöst und die Kirche 1796 niedergerissen. Sein Nachfolger, der hl. Nepotian, gelangte durch folgendes Ereigniß zu großer Berühmtheit. Auf einer Reise von Trier nach Spanien erkrankte ein gewisser Artemius, ein junger Mann von wunderbarer Weisheit des Geistes und Schönheit des Körpers, und mußte unterwegs zurückbleiben. Als ihn Nepotian besuchte und ihm die letzte Oelung ertheilte, erhielt er dadurch wunderbar die volle Genesung. Artemius verzichtete nun auf allen Welt- und Lebensgenuß, selbst auf seine Braut, und gelangte zu solcher Heiligkeit, daß er, als Nepotian 388 starb, zu dessen Nachfolger gewählt wurde (gest. 394). Von den späteren Bischöfen sind zu nennen: Wilhelm du Prat (1529—1560), der das Collége „de Clermont" zu Paris und in Clermont selbst zwei weitere Collegien und ein Hospital gründete; dann Ludwig d'Estaing (1651—1664), der 1651 das große Seminar und 1652 das Seminar „de Thiers" errichtete; weiter J. B. Massillon (s. d. Art.), berühmt als Redner, der jedes Jahr (1717—1742) eine Synode hielt; endlich Franz de Bonal, ernannt 1776 und von der Revolution vertrieben, der 3. September 1800 zu München starb. Der jetzige 102. Bischof ist Johann Peter Boyer, geb. 1829, Bischof von Evara i. p. i. 15. Juli 1878, Coadjutor seines Vorgängers Ludwig Karl Féron, ernannt 1833, dem er 24. December 1879 succedirte. Sein Sprengel, der das ganze, durch hohe Gebirge durchschnittene Departement Puy de Dôme umfaßt, zählt in 53 Pfarreien und 441 Succursalen 580 000 Seelen. Das Domcapitel Notre Dame besteht aus neun Titular-Canonikern, unter denen ein Archipresbyter ist. Das Clerikal-Seminar zu Montferrand leiten Sulpicianer, das kleine Seminar zu Clermont Weltpriester. Neben männlichen Orden und Congregationen gibt es sehr viele weibliche, unter denen die Schwestern vom hl. Joseph, genannt vom guten Hirten, am zahlreichsten sind (42 Niederlassungen). (Vgl. J. Savaron, Antiquités de Clermont, Clerm. 1607; Gallia christ. II, 225 sqq.; Hugues du Tems, Le Clergé de France III, 121 sqq.; B. Gonod, Chronologie des évêques de C., Clerm. 1833; Moroni, Dizion. XIV, 92—96; dann auch L. E. d'Ambert de Resie, Hist. de l'église d'Auvergne jusqu'en 1560, Clerm. 1855, 3 vols.)

Synoden von Clermont. 1. Conc. Arvernense I. 535 unter König Theodebert; die 15 Bischöfe sprechen sich besonders gegen die Wahl der Bischöfe durch den Fürsten aus und wollen, daß sie durch Clerus und Volk vorzunehmen und zu bestätigen sei (Hefele, Conc.-Gesch. II, 761—763). 2. Arvernense II. vom Jahre 549 wiederholt die Beschlüsse des fünften Concils von Orleans, das die Häresien des Nestorius und Eutyches verdammt, die Rechte des Clerus und Volkes bei Bischofswahlen wahrt und gegen Simonie eifert (Hefele III, 5 f.). 3. Im Jahre 585 oder 588, auf dem der Streit zwischen den Bischöfen von Rodez und Cahors wegen einiger Pfarreien geschlichtet wurde (Hefele III, 47). 4. Im J. 1095 unter Papst Urban II. (s. d. Art.) wurde die wichtigste aller Synoden von Clermont gehalten. Da ein Schreiben des Patriarchen Simeon von Jerusalem und die Schilderung Peters von Amiens das Ungemach, welches die Christen an der heiligen Stätte zu erdulden hätten, auf's Neue vorgeführt hatten, berief Urban II. auf den achten Tag nach dem Fest des hl. Martin 1095 eine Kirchenversammlung nach Clermont in Auvergne, um seinen längst gehegten, schon von Gregor VII. projectirten Plan der Befreiung des heiligen Grabes auszuführen. Vierzehn Erzbischöfe, 225 Bischöfe, 4 Aebte und viele niedere Geistliche, auch eine unzählbare Menge von Laien jeden Standes hatten sich eingefunden. Zuerst traf man in 32 Canones verschiedene Verordnungen und Einrichtungen, um der sinkenden Kirche aufzuhelfen, Zucht und Sitte wieder aufzubauen und den Frieden wieder herzustellen. Vorzüglich suchte man der Simonie, dem Concubinat der Geistlichen und der die canonische Wahl ausschließen-

den Laieninvestitur zu begegnen; ferner wurde der Gottesfriede erneuert, König Philipp wegen seiner Ehe mit Bertrade neuerdings excommunicirt, die Primatialrechte der Kirche von Lyon bestätigt, der Erzbischof von Tours in seine Gerichtsbarkeit über die Kirchen der Bretagne eingeführt, den Clerikern untersagt, zwei Beneficien inne zu haben u. s. w. Eine andere Bestimmung stellte unter den Schutz der Kirche die Wittwen, Waisen, Handels- und Ackersleute. Die Kirchen sollten Asylrecht haben, ebenso die Kreuze an den Straßen (Hefele V, 196 ff.). Hierauf berief Urban die ängstlich harrende Menge auf einen freien Platz derselben Stadt und hielt da eine höchst begeisternde Rede. Es sind jedoch mehrere, sehr verschieden lautende Reden erhalten, welche der Papst hier gesprochen haben soll; dieß erklärt sich daraus, daß die alten Geschichtschreiber Urbans Rede zum Theil sehr frei bearbeiteten, mehr den Sinn als die Worte desselben beizubringen suchten; vielleicht ist auch die von demselben Papste zu Piacenza in ähnlicher Angelegenheit gehaltene Rede mit dieser neuen zusammengeschmolzen worden. Jedenfalls war der Eindruck der Rede auf die unabsehbare Menge unbeschreiblich, wie denn auch der Papst oft in seiner Rede unterbrochen wurde, bald durch lautes Schluchzen der versammelten Menge, bald durch die Worte: „Gott will es!" worein die ganze Versammlung einstimmte. Aimar (oder Ademar, wie ihn Wilhelm, Erzbischof von Tyrus, nennt), Bischof von Puy, warf sich dem Papste zuerst zu Füßen und erklärte seinen Entschluß, in den heiligen Krieg ziehen zu wollen; seinem Beispiele folgte der größte Theil der anwesenden Geistlichen und Laien. Ein rothes Kreuz, auf der rechten Schulter angeheftet, war das Zeichen ihres gemeinsamen Unternehmens zur Erinnerung desjenigen, dessen Geburtsstätte u. s. w. zu besuchen sie sich vorgenommen hatten. Zurückgekehrt von dem Concil in ihre Heimat, wußten die Bischöfe und Priester den Eifer und die Begeisterung für den heiligen Krieg allgemein zu machen, und die den Kreuzfahrern bewilligten Indulgenzen förderten die Sache ebenfalls (s. d. Art. Kreuzzüge). (Vgl. Pfahler, Histor. Skizzen II; Schröckh, Christl. Kirchengesch. XXV, 48 ff.; Willelmus Malmesburius, De rebus gestis Anglorum lib. IV; Will. Tyrens. Histor. lib. I de bello sacro; Harduins Conciliensammlung VI, 2, 1721 sq.) — 5. Im J. 1110 unter dem päpstlichen Legaten Richard. 6. Im J. 1124 unter dem Legaten Peter von Laon. 7. Im J. 1140 unter Innocenz II., der in Frankreich eine Zuflucht gegen die störrigen Römer gefunden hatte. Er nahm die durch König Lothar an ihn gesandten Bischöfe Konrad von Salzburg und Heribert von Münster auf. 8. Im J. 1163 unter Alexander III. (s. d. Art.). Weitere minder wichtige oder einfache Diöcesansynoden wurden in den Jahren 1077, 1094, 1097, 1263, 1296 gehalten. [Reher.]

Clerus ist die Bezeichnung für den Stand der christlichen Priester und Cultdiener. Den Gegensatz dazu bilden die Laien; das sind alle jene Christgläubigen, welche nicht zum Clerus gehören. Die Unterscheidung dieser zwei Stände der Kirche ist eine fundamentale, wobei zum Verständniß der folgenden Darstellung nur zu bemerken ist, daß, wie so oft, auch hier die Sache älter ist als das Wort, die technische Bezeichnung. I. Die allgemeine Religionsgeschichte lehrt, daß mit fortschreitender Entwicklung die Functionen des feierlichen Gottesdienstes einer besonderen Klasse von Personen als Berufsstand zufielen. War anfänglich der Hausvater, der Häuptling, der Fürst zugleich Leiter und Vollbringer der religiösen Handlungen, so traten in der Folge neben ihm oder an seine Stelle Männer, deren Beruf es war, den Dienst der Gottheit zu besorgen. Eine Religion wird der Religionsdiener eines Priesterstandes auf die Dauer nicht entbehren können. Je gewaltiger die religiöse Idee, je stärker das Gefühl der Zusammengehörigkeit der Glaubensgenossen, je lebhafter das Streben, die Gunst der Gottheit zu erwerben, je ausgebreiteter die Religionsgesellschaft, desto dringender wird das Bedürfniß nach einem besonderen Stande der Priester und Diener der Religion werden. Dabei macht es wenig Unterschied, wie geordnet die Verhältnisse dieses Standes sind, ob derselbe ein ausschließlicher Berufsstand ist oder nicht, ob eine erbliche Kaste oder ein durch freie Wahl sich ergänzendes Collegium. — Wenn nach dem Gesagten schon die Natur der religiösen Gemeinschaft zur Bestellung eines Priesterstandes früher oder später Veranlassung geben wird, so folgt daraus noch nicht, daß der Clerus der christlichen Kirche eben einer solchen rein natürlichen Entwicklung sein Entstehen verdanke. Nur das ist zuzugeben, daß die Existenz des Clerus nichts Un- oder Widernatürliches ist, sondern der Natur der Sache entspricht. In der That ist der Clerus aber mehr als nur ein Postulat der Ordnung, eine Frucht der natürlichen Entwicklung. Der Ursprung des Clerus ist ein übernatürlicher, da er auf Jesus Christus, den Herrn und Gründer der Kirche, zurückzuführen ist. Es wäre eine falsche, mindestens eine oberflächliche Anschauung, lediglich das Interesse der Ordnung der kirchlichen Gesellschaftsverhältnisse als Entstehungsgrund des Clerus anzusehen und in dem Clerus nichts Anderes zu erblicken, als einen kirchlichen Beamtenstand, dessen die Kirche so wenig wie andere Vereinigungen entbehren könne. Der christliche Clerus ist nicht eine mehr oder minder glückliche Copie der Vorsteher der jüdischen Religionsgemeinden und der heidnischen Cultgenossenschaften, sondern ist der von Christus bestellte Träger der Kirchengewalt. Auf dieses Moment muß aller Nachdruck gelegt werden. Nur die Existenz der Kirchengewalt macht das Wesen des Clerus aus. Hätte Christus seiner Kirche keine Gewalt gegeben, dann bedürfte es auch keines Trägers dieser Gewalt, und es wäre genug, wenn die Kirche sich selbst Organe schaffen würde, um überhaupt Ordnung zu haben. Dann wären

Erwägungen der Opportunität der Existenzgrund des von der Kirche hinterher eingesetzten Clerus, während nun Christi Wort und That der Existenzgrund des christlichen Clerus ist. — Christus der Herr hat die Gewalten, deren Uebung den Menschen das Heil vermitteln sollte, nicht ununterschieden der Menge, sondern einer auserwählten Schaar von Männern, den Aposteln (s. d. Art.) und insbesondere deren erstem, dem Petrus (s. d. Art.) verliehen. Diesen auserwählten und abgesonderten Männern gab er den Auftrag, sein Werk fortzuführen; diese Männer, und keineswegs die Menge der gegenwärtigen und zukünftigen Gläubigen, erhielten die Schlüssel des Himmelreiches (Matth. 16, 19), d. i. die Vollgewalt, welche Christus seiner Kirche verdient und verliehen hatte; ihnen wurde die Verwaltung des Wortes, der Gnadenmittel und der äußeren Zucht in und für die Gemeinde anvertraut (Matth. 28, 18 ff.). Wenn es wahr ist, daß Christus nur ganz bestimmten, auserwählten Personen die kirchliche Gewalt gegeben hat, wenn thatsächlich gerade nach der Auferstehung des Herrn die sog. 70 Jünger Jesu zurücktraten und die Apostel ausschließlich als die Träger der Lehre (in doctrina Apostolorum, Apg. 2, 42), als Verwalter der übernatürlichen Mysterien, als die Leiter der Gemeinden erscheinen: so ist dieses Verhältniß als ein fundamentales, d. h. als eine Einrichtung zu erklären, welche von Christus, dem Stifter der Kirche, nicht als eine vorübergehende Veranstaltung, sondern als bleibende und wesentlich seiner Kirche eigene beabsichtigt und gewollt war. Die Apostel hätten gegen den Willen Christi gehandelt, wenn sie versucht hätten, die ihnen und nur ihnen verliehene Kirchengewalt durch eine Vertheilung an sämmtliche Gemeindeglieder sozusagen zu verflüchtigen. Es war dem Willen Christi gemäß, daß sie sich Gehilfen nahmen, anderen bestimmten Männern von ihrer Gewalt mehr oder minder mittheilten und insbesondere für die Fortdauer des von Christus grundgelegten Verhältnisses durch Bestellung von selbständigen Vorstehern als Nachfolger in ihren Befugnissen Sorge trugen.

II. Die Denkmäler der apostolischen Zeit berichten uns, daß die Apostel im Punkte der Mittheilung der ihnen von Christus verliehenen Gewalt eine gewisse Oekonomie in der Richtung beobachteten, daß sie sich immer mehr entlasteten, ohne sich ihrer Befugnisse zu entäußern. So entstand eine aufsteigende Reihe von Kirchenämtern, besser gesagt, kirchlichen Stellungen, die später sogenannte Hierarchie. An anderer Stelle ist zu zeigen, daß die Hierarchie (s. d. Art.) den Diaconat, den Presbyterat, den Episcopat in sich begreift und im römischen Papste gipfelt, sowie daß in der Folge nach unten, wie zwischen den genannten Gliedern, neue Ordnungen sich gebildet haben. Hier ist von Interesse, zu erinnern, daß nach der Lehre wie Praxis der Kirche von jeher die Kirchengewalt das Wesen des Clerikers ausmacht, daß diese im letzten Grunde eine übernatürliche ist, in Bezug auf ihren Träger eine erworbene und von einem Andern in rechter Weise empfangene, daß ohne Uebertragung der Kirchengewalt an deren Uebung zu denken verkehrt ist, daß demnach immer nur die ordnungsmäßig Befähigten und Berechtigten, die später sogenannten Cleriker, nicht aber unterschiedlos jeder Christ an der Uebung der apostolischen Gewalt mehr oder minder theilzunehmen berufen ist. Man könnte versucht sein, die dreifache Gewalt der Apostel in der Art auf ihre Nachfolger übertragen zu denken, daß den Diaconen vor Allem zusteht, zu lehren, den Priestern, zu opfern, den Bischöfen, zu regieren. Der Gedanke an eine solche Scheidung ist gleichwohl abzuwehren, und nur so viel ist richtig, daß dem Diacon die Befähigung, das Opfer des neuen Bundes darzubringen, gebricht, wie solches gegenüber später erhobener Prätension ausdrücklich erklärt werden mußte (Concil von Arles 314, c. 15). — Thatsächlich concentrirte sich in den ersten kleinen Gemeinden die Leitung der genannten kirchlichen Verhältnisse in den Händen des Bischofes; er lehrte, er opferte, er verlangte Gehorsam, er übte die Zucht. Unter ihm stehen die Priester und Diaconen in der vom Bischof ihnen angewiesenen Ordnung, und den Genannten sind die übrigen Gläubigen zum Gehorsam verpflichtet. So steht der lehrenden die hörende Kirche, der befehlenden die gehorchende gegenüber. Die Priester und Diaconen sind dem Bischofe untergeben und erst recht zum Gehorsam (obedientia canonica) verpflichtet; sie schließen sich aber trotzdem an den Bischof an und scheiden sich von den übrigen Gläubigen, den sog. Laien, da diese wieder ihnen zum Gehorsam verpflichtet sind, ohne selbst Träger der Kirchengewalt zu sein.

Es ist eine völlig ungerechtfertigte Behauptung, wenn von protestantischer Seite (deren Argumente übersichtlich zusammenfaßt Edwin, Hatch The Organisation of the early Christian Churches, Oxford 1881, bes. 111—139) gelehrt wird, der angegebene Unterschied zwischen Clerus und Laien sei nicht begründet, vielmehr hätte in der Urkirche jeder Christ das gethan, wozu nach katholischer Lehre allein der Cleriker, insbesondere der Priester und Bischof, berufen ist. Die Beweisstellen für das Einzelne sollen folgende sein: 1. Die Laien predigen (Apg. 8, 4. 1 Cor. 14; Apostol. Constitut. 8, 32). Das soll nicht geläugnet werden, wenn nur nicht an Ansprachen, welche einen Theil der Liturgie bilden, gedacht wird. Die angegebenen Stellen handeln von der Verbreitung des Evangeliums, von den reichen charismatischen Zuständen, für welche aber der Apostel dringend Ordnung und Maßhalten fordert, vom Amte eines Katecheten. 2. Die Laien spenden die Taufe und feiern die Eucharistie (Syn. v. Elvira 305, c. 38; Ignatius' Brief an die Epheser 20, 2: ut obediatis episcopo et presbyterio mente indivulsa frangentes panem unum; an die Philadelphier 4: studeatis una eucharistia

uti; an die Smyrnäer 8, 1: valida eucharistia habeatur illa, quae sub episcopo peragitur, vel sub eo, cui ipse concesserit). Aber der erstgenannte Concilscanon spricht nur das Recht des christlichen Laien aus, im Nothfalle den erkrankten Katechumenen zu taufen; die folgenden Stellen beweisen durchaus nicht, was sie beweisen sollen, müssen vielmehr für die ausschließliche Opferbefugniß der Priester angeführt werden und geben lediglich dem Gedanken der Communion Aller am eucharistischen Mahle Ausdruck. Wäre es wahr, daß jeder Gläubige priesterliche Gewalt hätte, so wäre es ganz unverständlich, weßhalb von Alters her die Eucharistie den Kranken in's Haus, den Gefangenen in den Kerker, den Einsiedlern in die Wüste gebracht wurde, um von denselben verehrt und genossen, nicht selten auch eine Zeit lang verwahrt zu werden (s. d. Art. Aufbewahrung der heiligen Eucharistie). 3. Die Laien üben die Disciplin (1 Cor. 5 [?]; Clemens von Rom 1 Corinther 44, 3: consentiente universa ecclesia, 54; Polycarps Brief an die Philipper 11 [?]; Cyprians Briefsammlung, besonders Ep. 30 ed. Hartel, 1871, 553: ac stantibus al. adstantibus laicis). In der That beweisen die angegebenen Stellen besten Falles nur, daß der Bischof und das Presbyterium bei der Uebung der Kirchenzucht auch dem Volke, der Gemeinde Gehör und Einflußnahme gestattete, und daher in der Hauptsache nichts; denn noch heute ist der Einfluß der Laien in Rücksicht der materiellen Seite der kirchlichen Verwaltung kein geringer. Das konnte um so leichter früher der Fall sein, wo das Interesse ein allseitiges, die Absicht eine reine und lautere war. — Zum Beweis dessen, daß schon in den Kirchen der apostolischen Zeit das Recht der Leitung dem Bischofe und den von ihm bestellten Dienern und Gehilfen zustand, mögen nur folgende Stellen hier eine Erwähnung finden. Apg. 20, 28: Paulus spricht zu den majores natu (πρεσβυτέρους, V. 17) ecclesiae von Ephesus: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo. Der Nachdruck ist darauf gelegen, daß die Heerde einen Hirten hat, welcher seine Gewalt unmöglich von der Heerde, sondern vom Herrn der Heerde, d. i. Christus, hat. Die Apostel, so insbesondere auch Paulus, erklärten sich nirgends als Bevollmächtigte oder Organe der Gemeinde, sondern als Gesandte Christi (2 Cor. 5, 20), als Christi Diener und Verwalter seiner Geheimnisse (1 Cor. 4, 1). Als seine Stellvertreter will derselbe Apostel die von ihm eingesetzten Timotheus und Titus angesehen wissen (Tit. 1, 5 u. ö.). Clemens von Rom (gest. c. 101) im ersten Corintherbriefe 42, 4: Per regiones igitur et urbes verbum praedicantes (Apostoli) primitias earum spiritu cum probassent, constituerunt episcopos et diaconos eorum, qui credituri erant. Ignatius von Antiochien (gest. c. 107) an die Smyrnäer c. 8: Omnes episcopo obtemperate ut Jesus Christus Patri, et presbyteris ut Apostolis, diaconos autem revereamini ut Dei mandatum. Separatim ab episcopo nemo quidquam faciat eorum, quae ad ecclesiam spectant . . . Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit, quemadmodum ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est ecclesia; an die Magnesier c. 6: Episcopo praesidente loco Dei et presbyteris loco senatus apostolici et diaconis mihi suavissimis concreditum habentibus ministerium Jesu Christi, u. ö.

III. Aus dem Gesagten ergibt sich zur Evidenz, daß Träger kirchlicher Gewalten schon in der Urkirche nur ganz bestimmte, auserlesene Männer, keineswegs ununterschieden jeder Gläubige, waren. Als eine gemeinsame, doch keineswegs technische Bezeichnung dieser kirchlichen Gewaltträger kann das Wort διάκονος (minister) erklärt werden. So nannten sich die Apostel selbst (Col. 1, 23 u. ö.), so werden Timotheus und Tychicus genannt (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 4, 5. Col. 4, 7), so die Presbyter (Hebr. 10, 11). Den Namen führten auch Frauen, welche im Dienste einer Kirche standen, wie Phöbe von Cenchrä (Röm. 16, 1). Aber noch mehr: so wie Christus gekommen war, nicht bedient zu werden, sondern zu dienen (Matth. 20, 28; vgl. Röm. 15, 8. Hebr. 8, 2), so sollten seinem Beispiele gemäß die Apostel und die von diesen Bestellten von ihrer Gewalt und die außerordentlich Begnadigten von ihren Charismen (Röm. 12, 5—8. 1 Petr. 4, 8—11) den der Gesammtheit zuträglichsten Gebrauch machen, so sämmtlich Diaconen sein. In der Folgezeit wurden aber ausschließlich die Nachfolger der Sieben (Apg. 6, 5), welche auf der niedrigsten Stufe der ursprünglichen Hierarchie standen, „Diacone" genannt, sowie die später gebräuchlich gewordene Bezeichnung der auserwählten Träger der Kirchengewalt „Cleriker" (nach dem Grundsatze: denominatio fit a potiori) thatsächlich nur für solche Glieder des geistlichen Standes gebraucht wurde, welche nicht den höheren Weihen angehören (c. 5. 7 X, 3, 3), sondern sogen. Minoristen sind.

Was nun diese Bezeichnung „Cleriker" betrifft, so ist sie abzuleiten von κλῆρος, d. i. Loos, Erbtheil, Antheil, Berufung. Die Apposition ist entweder der Kirchendienst, so Apg. 1, 17: ὁ κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης, oder später gewöhnlich Gott, also so viel als in sortem Domini vocati. Beide Erklärungen sind richtig und ergänzen sich gegenseitig. Im ersten mehr juristischen Sinne spricht Tertullian (gest. c. 220) vom Clerus, den er auch wohl als ordo, kirchliche Ordnung, kirchlichen Stand bezeichnet (De idololatria c. 8; De monogamia c. 12) und dadurch von den andern, nicht dazu Gehörigen, den Laien, unterscheidet. Auch Hieronymus spricht vom ordo ecclesiasticus, doch etymologisirt gerade er mit deutlicher Bezugnahme auf die alttestamentliche Stellung der Leviten den Ausdruck clerici: pro-

pterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, i. e. pars clericorum est (Epist. ad Nepotian.; c. 5, C. XII, q. 1; vgl. Psalm 15, 5. Num. 18, 20. Jos. 13, 14. 33). Seine Erklärung wurde und blieb die herrschende. Eine Reminiscenz an die Anwendung des Looses bei der Wahl des Apostels Matthias (Apg. 1, 26) ist im Worte nicht gelegen, wie u. A. Isidor von Sevilla glaubte (c. 1, Dist. XXI). Im N. T. erscheint der Ausdruck κλῆρος durchweg in der Bedeutung von Loos, Antheil; die Vulgata übersetzt denselben nur in 1 Petr. 5, 3 mit clerus, vielleicht hierunter die späteren Cleriker vermuthend. In den ächten Schriften der apostolischen Väter findet sich das Wort Cleriker noch nicht, wohl aber Laie als Bezeichnung aller derjenigen, welche weder Bischof, noch Priester, noch Diacon sind (Clemens von Rom 1 Cor. 40, 5; ebenso Syn. v. Neocäsarea 314, c. 8). Origenes (gest. 254) gebraucht die Ausdrücke Clerus und Laien schon als technische (Homil. in Jerem. XI, n. 3; Opp. ed. Lommatzsch XV, 1843, 224). In den apostolischen Canones, einem Werke des vierten Jahrhunderts, kehren die Ausdrücke wiederholt und als bereits völlig eingebürgerte wieder.

Die Unterscheidung von Clerus und Laien ist ein Fundamentalsatz des Kirchenrechts geblieben: Duo sunt genera christianorum: clerici . . laici in c. 7, C. XII, q. 1 (Hier.?); vgl. Trid. Sess. XXIII, de sacr. ordinis, cap. 4. Dabei ist zu bemerken, daß der Clerus eine bedeutende Erweiterung durch die Ausbildung der sogenannten niederen Weihen erhalten hat und derart zu einem Stande wurde, dessen Glieder keineswegs nothwendig und wesentlich schon Träger der Kirchengewalt sind, sondern nur dazu vorbereitet werden und berechtigt sind, solches zu werden, und durch eine Reihe von Vorrechten (s. d. Art. Privilegien des Clerus) ebenso, wie durch ausgezeichnete Pflichten von den übrigen Gläubigen, den Laien, sich unterscheiden.

Eine andere Bezeichnung für Cleriker ist das Wort „Geistlicher", welches der deutschen und slavischen (slov. duhovnik) Sprache eigenthümlich ist und nicht mit spiritualis übersetzt werden darf. Es ist damit der schöne Gedanke ausgesprochen, daß es Sache der Cleriker, vorzüglich der höheren, ist, jener Gesinnung sich zu befleißen, welche der Apostel (1 Cor. 2, 14 f.) als die pneumatische bezeichnet. Falsch und pharisäisch wäre aber der Nebengedanke, daß der Besitz dieser Gesinnung ein ausschließliches Privileg des Clerikalstandes wäre. Es kann dem Ausdruck „Geistlicher" noch die Beziehung auf die Weltverachtung untergelegt werden, und dieß ist nach der Entstehung des Sprachgebrauches von Geistlichkeit im Gegensatze zu den Weltleuten, welche, an die Welt (natürlich nicht im Sinne von 1 Joh. 2, 15) gebunden, immerhin für die Welt sorgen müssen, als richtig festzuhalten. Daß zwischen Geist und Welt hierbei kein Widerspruch obwalten müsse, beweist der Gebrauch des Wortes „Weltgeistlicher". Heutzutage wird das Wort „Geistlicher" besonders in den modernen Gesetzen vielfach für Seelsorger gebraucht und weist dann darauf hin, daß der Endzweck aller kirchlichen Thätigkeit die Sorge der Seelen ist, paßt dann freilich nicht für die Cleriker der niederen Weihen, dagegen vorzüglich für den Priester, welcher in der praktischen Seelsorge arbeitet.

IV. Nach der ganzen Einrichtung der Kirche erfolgt die Aufnahme in den Clerus durch die Kirche. Der Clerus ist nicht, wie im Alten Bunde dieß bei den Leviten der Fall war, ein Geburtsstand; er ist keine Kaste, sondern ein Berufsstand. In diesem Worte liegt ein doppeltes Moment. Subjectiv ist der Beruf die Ueberzeugung des Einzelnen von der Berufung seitens Gottes zu seinem heiligen Dienste (Hebr. 5, 4). Der Gedanke, sich in's Heiligthum nicht eingedrängt zu haben, sondern nach reiflicher Ueberlegung durch die Wahl des geistlichen Standes, durch die Bitte um Aufnahme in den Clerus nicht nur ein gutes, sondern ein von Gott gewolltes Werk gethan zu haben, wird für den Cleriker der Born, aus welchem Gefühle des Dankes und der Freude hervorströmen, aus welchem er auch Kraft schöpft, allen an ihn herantretenden Anfechtungen und Schwierigkeiten mit der Gnade Gottes siegreich die Stirne zu bieten. Objectiv besteht der Beruf in der Erklärung der Kirche, daß im einzelnen Falle alle jene Vorschriften erfüllt seien, welche die Vorbildung (s. d. Art. Seminar), die Auswahl (s. d. Art. Irregularität), die Aufnahme und Promotion der Candidaten des geistlichen Standes regeln. Mit dem Zeugnisse, daß der Aufnahme in den Clerus kein Hinderniß entgegentrete, ist diese selbst noch nicht vollzogen. Diese geschieht seit jeher durch einen eigenen Act, die sogen. Ordination (s. d. Art.), deren Wesen in der Auflegung der Hände besteht. Daher auch die verschiedenen Namen: manus impositio, χειροτονία, χειροθεσία (1 Tim. 4, 14. Apg. 6, 6; 13, 3). Doch darf das Wort nicht zu sehr premirt werden, vielmehr könnte eine mehrfache Handauflegung zu unterscheiden sein, so nach der Glosse zu c. 74, C. I, q. 1 die consecratoria, confirmatoria, ordinatoria, reconciliatoria, curatoria; hier handelt es sich lediglich von der Handauflegung der Weihe. Die Weihe sondert den Geweihten von allen andern Nichtgeweihten ab (segregate mihi Paulum et Barnabam, Apg. 13, 2); sie gibt ihm eine innere unverlierbare Befähigung, der ihm mitgetheilten Kirchengewalt nach Maßgabe des geltenden Rechts sich zu bedienen; sie ist daher von Anfang an immer mit der Sendung (missio), mit der Anweisung eines bestimmten Thätigkeitskreises verbunden, sie war nicht nur spirituelle Weihung, sie war auch Anstellung. — Es wurde schon erwähnt, daß der Kreis der Cleriker durch die Ausbildung der Minores bedeutend wuchs; die Aufnahme in diesen zum privilegirten Stand gewordenen Clerus vollzieht sich durch keine Weihe,

sondern durch die Tonsur (s. d. Art.); durch sie werden die Standesrechte erworben, ohne daß eine kirchliche Gewalt auf den Tonsurirten übergeleitet würde. So ist die Unterscheidung des nur tonsurirten Clerikers vom Laien eine rein juristische, keine innerliche und wesentliche. An den Rechten des Clerus nehmen auch alle Regularen Theil, wenn sie auch keine Cleriker sind oder nicht einmal werden können, wie dieß bei den Nonnen der Fall ist. Die Unterscheidung von Regular- und Säcularclerus ist von selbst klar.

V. Der Cleriker ist berufen, im Dienste der Kirche thätig zu werden; er übernimmt bei seiner Weihe und Anstellung nicht nur eine Reihe verantwortungsvoller Befugnisse, sondern wird auch einer seiner Weihe entsprechenden äußeren Ehre theilhaft. Die Würde des Clerikers steht im Verhältniß zu der ihm übertragenen Amtsgewalt. Dogmatisch betrachtet ist die priesterliche Würde die denkbar höchste, eine durchaus eigenartige und wunderbare. Der Priester müßte bei abstracter Betrachtung seiner Würde nothwendig stolz werden. Im Individuum wird die Würde gemäßigt einmal durch in der Person gelegene Umstände, dann aber durch das Mehr von Jurisdictionsgewalt, welches andere Cleriker im Vergleich zu ihm genießen. — Die Stellung (ordo) im kirchlichen Dienste ist nach kirchlicher Anschauung unter allen Umständen eine Würde, welcher der Betreffende ohne Verschulden nicht beraubt werden kann und welcher zu entsagen dem Cleriker nie in den Sinn kommen soll. So kennt die Kirche keinen freiwilligen Austritt aus dem Clerus in dem Sinne einer Laisirung, sondern nur ein Zurücklegen der mit der Weihe verbundenen äußeren Stellung, wenn nicht auf andere Weise eine Aushilfe möglich ist. Mit der Entwicklung des Cölibatgesetzes hängt es zusammen, daß man sich gewöhnte, den dadurch verpflichteten Cleriker als definitiv dem Clerus eingegliedert anzusehen, dem Minoristen dagegen den Austritt aus dem Clerus immer offen zu halten. Die zur Strafe verfügte Ausscheidung aus dem Clerus (s. d. Artt. Deposition und Degradation) ist insoferne keine definitive Laisirung, als im Falle einer Rehabilitation eine Wiederholung der früher gültig erhaltenen Weihen nicht stattfindet und dieselbe, wenn nicht Anderes verfügt wird, auch von den übernommenen Standespflichten, im Gegensatz zu den Amtspflichten, nicht befreit.

VI. Nicht von den falschen Auffassungen oder der Läugnung der Hierarchie ist schließlich noch zu handeln, vielmehr sind nur die grundsätzlichen Bestreiter des Unterschiedes von Clerus und Laien hier kurz zu erwähnen. Alle jene Secten, deren Kirchenbegriff ein phantastischer, ein ohne Rücksicht auf die historische Einrichtung der kirchlichen Verfassung durch Christus construirter ist, mußten naturgemäß auch die kirchliche Unterscheidung von Clerus und Laien über Bord werfen; so sämmtliche Gnostiker, mit Einschluß der Marcioniten, welche an die Stelle der kirchlichen ihre Unterscheidung zwischen Pneumatikern und Psychikern setzten. In dieser Richtung berühren sich mit den Gnostikern die Montanisten, wie einige Aeußerungen Tertullians darthun, so De exhortat. castitatis c. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? . . Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus, adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus, sed ubi tres, ecclesia est, licet laici . ., wenn nicht die Worte nur von einem Laiengottesdienst im Falle der Noth zu verstehen sind. Die Katharer des Mittelalters verwarfen die ganze Verfassung der Kirche. Unter den Reformatoren (über die englische Hochkirche s. d. Art. England; über Calvin s. d. Art.) lehrte vor Allen Luther ein allgemeines Priesterthum, läugnete das amtmäßige Priesterthum, welches die Gewalt der Schlüssel und den Beruf des Opferns habe (Auslegung des 110. Psalmes, 1518; An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520, und Von der babylonischen Gefangenschaft, 1520). Daher sahen Luther selbst, wie seine Nachfolger, sich genöthigt, in die Verwaltung des Wortes und der Gnadenmittel Ordnung zu bringen, und führten demnach thatsächlich, wenn auch inconsequent und ohne dogmatische Grundlage, ja dieser zum Trotz, den geistlichen Stand wieder in die neugegründete Kirche ein (Conf. Aug. a. 5. 14 u. Apol. Conf. tit. 7). An Stelle der kirchlichen Hierarchie trat die staatliche Theokratie. Schwenkfeld (s. d. Art.) lehrte lediglich ein inneres Priesterthum.

Ein Laienpriesterthum kann im Ernste von Niemandem behauptet werden. Es ist ein Zeichen großer Geschmacklosigkeit und exegetischer Verirrung, aus 1 Petr. 2, 5. 9 (sacerdotium sanctum . . genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis) ein solches construiren zu wollen. Es ist klar, daß hier nur von einem uneigentlichen, höchstens secundären Priesterthum der Gläubigen die Rede ist, welches die Existenz eines wahren und wirklichen Priesterthums voraussetzt. Das ergibt sich aus der deutlichen Bezugnahme auf Ex. 19, 5 f., in welchem Worte Gottes durch Moses zum israelitischen Volke eine Läugnung der Existenz eines besonderen Priesterstandes nicht gelegen sein kann. Das Gleiche gilt von andern Aussprüchen der Bibel (Röm. 12, 1. Offenb. 1, 6) und der Väter, welche auf den ersten Blick sich als Metaphern zu erkennen geben und so wenig das berufene Priesterthum bezw. den Clerus läugnen wollen, als etwa der Beitritt zum „Apostolat" des Gebetes eine Läugnung der Auswahl der Apostel durch Christus in sich schließt. — Literatur: Catechismus Rom. P. 2, c. 7, bes. q. 22; Bellarmin, Controvers. V de membris ecclesiae L. 1, bes. c. 1—6 (Opp. ed. Paris. 1870, II, 415 sqq.); Petavius, De theol. dogmatibus L. 3 de hier. c. 1—6 (ed. Antwerp. 1700, IV, 76 sqq.); de Marca, Diss. de discrimine clericorum et laicorum ex jure

divino (App. zu De concordia sac. et imp., ed. Baluze, Venet. 1770, 84—93); Rump, Das allgemeine Priesterthum der Christen, 1860; G. Schneemann, Die kirchliche Gewalt und ihre Träger (Stimmen aus M.-Laach VII), 1867, bes. 51—68; Schenz, Das Laien- und das hierarchische Priesterthum, Freiburg 1873; Literatur über das sog. Nothpriesterthum der Laien daselbst 69, A. 219. [R. v. Scherer.]

Cletus, s. Anaclet.

Cleve, ehemaliges Herzogthum am Niederrhein, muß in der Kirchengeschichte wiederholt wegen eigenthümlicher Vorkommnisse genannt werden. Besonders wichtig ist das sogenannte Clevische Landesbisthum geworden. Zur Zeit des Basler Concils standen die Erzbischöfe von Köln und Trier, sowie der Bischof von Münster auf Seiten der Basler und des Gegenpapstes Felix V., während die Herzöge von Cleve und Geldern mit Rudolf von Diepholt, Bischof von Utrecht, bei dem rechtmäßigen Papste Eugen IV. verblieben. Da sich nun die clevischen Lande auf die Diöcesen Köln, Münster und Utrecht vertheilten, so entstanden viele Unzuträglichkeiten. Der Clerus stand auf Seiten seiner Bischöfe, das Volk auf Seiten seines Fürsten, und beide behandelten sich gegenseitig als gebannt. Herzog Adolf von Cleve, der seit mehreren Jahren mit dem Erzbischof Dietrich von Köln viele Reibereien gehabt hatte und zur Zeit mit ihm in die Soester Fehde verwickelt war, benutzte diese Gelegenheit, um vom Papste, dem er die trostlosen Folgen dieses Zwiespaltes für seine Territorien innerhalb der Diöcesen Köln und Münster darlegte, zwei Bullen zu seinen Gunsten zu erwirken. In der einen Bulle vom 16. Januar 1444 (nach unserer Zeitrechnung 1445) hob Eugen IV. die geistliche Jurisdictionsgewalt der Bischöfe von Köln und Münster über die clevischen Antheile in deren Diöcesen „bis zu anderweitiger Verordnung" auf und übertrug die interimistische Verwaltung derselben an den genannten Bischof Rudolf von Utrecht mit der Ermächtigung, daß er sich dazu „eines, wenn auch nur Titular-Bischofes" bediene, der auf Requisition des Fürsten alle bischöflichen Acte und Rechte, wie sie die Bischöfe von Köln und Münster daselbst ausgeübt, vollziehen könne (Schaten, Annal. 629; Teschenm. Cod. dipl. 79; Lacombl., Urkunden IV, 252). In der zweiten Bulle vom 10. Juli 1445 entband der Papst sämmtliche geistliche Personen und Körper von allen und jeglichen Bündnissen, welche sie unter sich und mit den Kölner Capiteln beschworen hatten, daß sie unter allen Umständen dem Erzbischof treu bleiben wollten, und erklärte alle Censuren, welche gegnerischerseits über das clevische Land verhängt werden möchten, für null und nichtig (Teschenm. l. c. 80). Beides that jedoch Eugen IV. mit der ausdrücklichen Erklärung, daß er die Rechte der kölnischen Kirche, welche er, wie die der übrigen, zu mehren wünsche, in nichts Anderem beeinträchtigen wolle, und daß diese Maßregel nur für die Dauer der Rebellion gelten solle. Damit war der transitorische Charakter der Maßnahme Eugens klar genug zu erkennen gegeben. Mit der Rückkehr der betreffenden Bischöfe zur rechtmäßigen Obedienz hatte sie selbstverständlich ihr Ende erreicht und traten die normalen Zustände wieder ein. Das ist der einfache Thatbestand, wie er aus beiden Bullen sich ergibt. Lehmanns Darstellung (Publicationen aus dem preußischen Staatsarchiv IX, Preußen und die katholische Kirche, Leipzig 1878, I, 20) ist daher irrig.

Rudolf von Diepholt, seit 1433 Bischof von Utrecht, betraute kraft der päpstlichen Bevollmächtigung seinen Weihbischof Johannes, Episcopus Corcagensis, mit der commissarischen Administration der erwähnten clevischen Territorien. Nach älteren Nachrichten in den Archiven zu Utrecht und Cleve war dieser Johannes Bischof von Cork in Irland, vermuthlich identisch mit dem in Gams' Series Episcoporum 215 für 1418—1430 als Bischof von Cork verzeichneten Miles Fitz John. Nach brieflichen Versicherungen Caulfields herrschte in der fraglichen Zeit zu Cork eine große Verwirrung, und dieser Johannes war nicht der einzige Bischof von dort, welcher im Ausland starb. Ueber die Pontificalacte, welche Joannes Corcagensis Episcopus als suffraganeus Dni. Trajectensis 1442 auf dem Agnetenberg bei Zwolle und 1443 als Pater Dns. Joannes Corcagensis Episcopus, Dni. Trajectensis suffraganeus, Ordinis S. Benedicti in der Klosterkirche zu Windesheim vornahm, vgl. Chronic. Montis S. Agnetis c. 24; Batavia sacra I, 95 et 233; über andere von ihm vollzogene Pontificalacte vom 6. u. 8. August 1446, datirt von Utrecht „aus der Behausung unserer gewöhnlichen Residenz", vom 21. April 1447, 14. April 1449, gibt das Stiftsarchiv zu Cleve, sowie das Pfarrarchiv zu Cranenburg und Marienbaum Auskunft. Inzwischen wurde der Krieg zwischen dem Erzbischof von Köln und dem Herzog von Cleve mit der größten Erbitterung fortgeführt, bis endlich, nach dem am 23. September 1448 erfolgten Tod Herzogs Adolf, beide Parteien sich erschöpft fühlten und nach Frieden sehnten. Unter diesen Umständen gelang es dem Herzog Philipp von Burgund und dem Cardinal Nicolaus von Cusa, auf der Tagfahrt zu Maastricht am 27. April 1449 den Frieden zu Stande zu bringen, wonach Clerus und Volk auch der clevischen Lande wieder unter die geistliche Jurisdiction von Köln zurückkehrten (Schaten, Annal. 461; Teschenm. Cod. dipl. 84; Lacombl., Urk. IV, 289). Damit waren die anomalen Zustände, welche durch die beiden Bullen Eugens IV. hervorgerufen worden waren, beseitigt, und es behielten die Bullen selbst, wie der Verfasser der Concordata nationis Germanicae integra Francofurti et Lipsiae, p. 61, sagt, nur noch einen historischen Werth. Demnach kann weder von einem eigenen Landesbisthum Cleve, noch von einem eigenen

clevischen Landesbischof im Ernste die Rede sein. Sowohl die Bullen Eugens als auch die vom Bischof Johann von Cork gefertigten Urkunden reden ausdrücklich von einer übertragenen Jurisdiction über die clevischen Antheile innerhalb der Diöcesen Köln und Münster.

Nun aber führen spätere clevische Geschichtschreiber neben dem urkundlich erwiesenen „clevischen Landesbischof" Johannes von Cork noch einen zweiten auf. Teschenmacher nennt S. 294 den ersten unter der Jahreszahl 1445 Corcagensis und den zweiten S. 304 unter dem Jahr 1461 Joannes Carcagensis. So ist der alte historische Aberglaube entstanden, dem Hop in seiner „Kurtze Beschreibung des Landes", S. 98, folgenden Ausdruck gibt: „Im Jahr 1445, 1461 hat der Papst Eugenius Herzog Adolf und Herzog Johann in einer sicheren Bulle die freie Disposition über die Geistlichkeit in ihrem Lande oder das vollkommene ius episcopale gegeben, daß die clevische Geistlichkeit keinem Metropoliten oder anderem, nur allein dem römischen Stuhl immediate unterworfen sein solle. Daß auch ein zeitlicher Fürst zu Cleve Macht habe, einen eigenen Bischof in seinem Territorium anzuordnen oder sonsten den Suffragan von Utrecht als ein Substitut in Nothfällen gebrauchen möge." Daher das Sprichwort: Dux Clivensis est papa in territorio suo. Auch Hartzheim nennt (Bibliotheca Coloniensis) einen Carmeliter Heinrich von Marienau als Episcopus Bornaxeugensis, der auf Befehl Papst Eugens IV. von 1440 an Bischof im Clevischen mit dem Sitz in Calcar gewesen sei; ähnlich Binterim (Deutsche Concilien VII, 190 und Suffrag. Colon. 59).

Allein einen clevischen Landesbischof vor 1445 oder nach 1449 anzunehmen, widerstreitet der Geschichte. Wären aber zwei Bischöfe zu gleicher Zeit über das clevische Land bestellt worden, so würde der clevische Chronist Gert van der Schuren, der eben unter den Herzogen Adolf und Johann von Cleve Secretär und demnach Zeitgenosse war, solches gewiß berichtet haben. Gert kennt aber nur Einen, den Bischof von Cork, und läßt diesen „aus Macht und Befehl des Papstes (Eugens IV.) alle Dinge in dem Lande von Cleve verrichten, wie es ein Erzbischof von Köln zu thun gewohnt war" (Orig.-Handschr. 93[2]). Damit stimmt auch der Tenor der Bulle Eugens und die Botschaft des Herzogs von Cleve an die Soester vom Charfreitag 1445: „Item de Byschop van Utrecht sal setten aver alle Lande des Hertogen eynen Wigelbyschop, aver de Geistlyken te regeren ꝛc." (Seibertz, Quellen der Westfälischen Geschichte, Arnsberg 1860, II, 297). Die clevische Geschichte nennt auch keinen einzigen Pontificalact, den Heinrich in der fraglichen Zeit ausgeübt hätte. Die Mittheilungen der oben genannten Schriftsteller müssen daher auf irgend einem Versehen beruhen, wie denn auch in dem sonst reichhaltigen Archiv zu Calcar bis jetzt keine Spur von dem angeblichen Landesbischof Heinrich entdeckt worden ist. Jedenfalls kann Heinrich von Marienau weder vor Johannes von Cork noch gleichzeitig mit ihm clevischer Bischof gewesen sein. Nach dem Friedenstractat von Maastricht 1449 ist aber für einen eigenen Bischof im Clevischen überhaupt kein Platz mehr, da Erzbischof Dietrich von Köln von da ab bis zu seinem 1463 erfolgten Tode ohne Unterbrechung und nach ihm seine Rechtsnachfolger in Cleve-Mark, soweit dieß zu dem Erzbisthum gehörte, die bischöfliche Jurisdiction thatsächlich ausgeübt haben. Allerdings dauerten die Streitigkeiten zwischen Dietrich und dem Herzog fort und drohten bisweilen in Thätlichkeiten auszubrechen (Lacomblet, Arch. IV, 273 ff.); allein diese betrafen nicht die geistliche Jurisdiction, sondern den weltlichen Besitz von Soest und Xanten und die Frage nach dem Zehnten. Wiederholt hatten Clever Herzöge dem Clerus in ihrem Lande verboten, Decimen und subsidia caritativa an den Erzbischof von Köln abzuliefern, so daß die clevische Geistlichkeit von den Strafandrohungen ihres Oberhirten nach Rom appellirte (Ennen, Gesch. der St. Köln III, 419 ff.). Teschenmacher und andere Historiker, sowie die clevische und preußische Regierung folgerten aus diesem Vorgehen des Herzogs mit Unrecht, daß er die geistliche Jurisdiction des Erzbischofs von Köln und insbesondere die kölnische Excommunication für seine Lande abgeschafft habe. In der That erkannten die Herzöge während solcher Streitigkeiten und auch nach Verlauf derselben die Jurisdiction des Erzbischofs im Clevischen an, wie dieß z. B. Wolff, Die St. Nicolaikirche in Calcar, Calcar 1880, 3, und eine Original-Urkunde im Stadtarchiv zu Rees Nr. 125 beweisen. Herzog Johann selbst hatte auf seiner Pilgerreise nach einer zu Forli glücklich überstandenen Krankheit zu Bologna, wo er das Grab des hl. Dominicus besuchte und Dominicaner nach der neuen strengen Observanz kennen lernte, das Gelübde gemacht, in seinen Landen ein solches Kloster gründen zu wollen. Im J. 1454 hatten Dominicaner Calcar als einen geeigneten Ort dafür ausersehen. Der Herzog und der Magistrat von Calcar baten nun brieflich den Magister generalis Martialis Auribelli um die Erlaubniß zum Bau des Klosters. Dieser ertheilte solche von Avignon aus am 7. September 1455, jedoch unter der Bedingung, daß sowohl der Papst als auch der Erzbischof von Köln dazu ihre Zustimmung ertheilen würden. Der Herzog und der Magistrat wandten sich nun an den Erzbischof, und dieser gab bereitwilligst die Erlaubniß (De Jonghe, Belgium Dominicanum 314—322). Auch die Mutter des Herzogs, Maria von Burgund, sah sich genöthigt, für die Einführung der Birgittinerinnen in das Kloster zu Marienbaum die Zustimmung des Erzbischofs zu erbitten, welche am 31. Juli 1460 erfolgte (Sotier, Marienboom, Venloo 1769, 16).

Als Resultat dieser Auseinandersetzung steht demnach zweifelsohne fest, daß von der letzten Hälfte des Jahres 1445 an bis zum Maastrichter

Vertrag vom 27. April 1449 nur Ein Bischof, und zwar der Utrechter Weihbischof Johannes, Bischof von Cork, bischöfliche Rechte in den clevischen Landen kraft apostolischer Auctorität ausgeübt hat, und nach ihm wieder die Erzbischöfe von Köln in ihre alten Rechte eintraten. Erst die clevischen Hofjuristen vindicirten der Bulle Eugens eine ewige Geltung und waren unablässig bemüht, die Idee des summus episcopus und andere cäsaropapistische Gelüste in den Köpfen der Kurfürsten von Brandenburg als Rechtsnachfolger der clevischen Herzöge einzunisten. Vorstellungen dieser Art fanden aber nur zu offene Ohren, da der Cäsaropapismus, den die Pfleger des römischen Rechtes um die Mitte des 15. Jahrhunderts geweckt und genährt hatten, inzwischen groß und allgemein geworden war. Noch unter dem 14. Mai 1787 rescribirt König Friedrich Wilhelm an die clevische Regierung, „daß das Land von Cleve zu keiner Diöcese gehöre, und viel weniger zu der von Köln, sondern daß kraft einer Bulle vom Papst Eugen IV. dieses Land ist independent von allen Diöcesen" u. s. w. Welche traurige Früchte daraus für die Katholiken in den clevischen Landesantheilen Preußens erwachsen sind, s. in der Schrift von Floß (op. posth.), Zum clevisch-märkischen Kirchenstreit, Bonn 1883, ferner im „Katholik" 1880, I, 593. II, 589; 1881, I, 348, und in den „Stimmen aus Maria-Laach" XXV, 29 ff. (Vgl. Scholten, Das sogen. clevische Landesbisthum, Cleve 1884.) [Scholten.]

Clichtoväus, Jodocus, der erste unter den Pariser Theologen, welcher gegen das Lutherthum auftrat, war zu Nieupoort in Flandern geboren, studirte zuerst Humaniora zu Löwen, hierauf unter Lefevre d'Estaples in Paris Philosophie. Nachdem er 1505 Magister der Theologie geworden war, wirkte er längere Zeit am Collegium von Navarra als Prediger und Lehrer. Es erschienen nun seine an Lefevre sich anschließenden Schriften: Damasceni theologia, IV libris explicata Fabro interprete et adjecto Clichtovaei ad litteram commentario elucidata, Paris. 1512; Introductio in dialecticam, Paris. 1514; Introductio in terminorum cognitionem in libros logicorum, Paris. 1520 und 1526; sowie später: Scholia in Paraphrases J. Fabri super Aristotelis Philosophia naturali, Paris. 1533; In Politica Aristotelis introductio ejusdem Fabri, adjecto commentario declarata per Clichtovaeum, Paris. 1533, u. a. Inzwischen übertrug ihm sein Schüler, Bischof Guillard von Tournay, die Pfarrstelle zu St. Jacob in Tournay; als Guillard später das Bisthum Chartres erhielt, begleitete ihn Clichtoväus und starb als Canonicus von Chartres am 22. September 1543. Gegen die Lutheraner erschienen: De veneratione sanctorum, Paris. 1523, Colon. 1525. 1527; Anti-Lutherus, libros III complectens, Paris. 1524, Colon. 1525; De sacramento Eucharistiae contra Oecolampadium, Paris. 1526, Colon. 1527; Propugnaculum Ecclesiae adv. Lutheranos, Paris. 1526; Compend. Veritatum contra Lutheranos, ex actis Concilii Senonensis a. 1529 habiti; Improbatio quorumdam Articulorum Lutheri a veritate cath. dissidentium, Paris. 1533; Convulsio calumniarum Ulrichi Veleni, quibus S. Petrum nunquam Romae fuisse cavillatur, Paris. 1535; De sacra scriptura in lingua vernacula non legenda. Andere Schriften, namentlich auch Predigten, sind theils zu Paris, theils zu Köln gedruckt. H. Schweller übersetzte: Evangelische vnnd christliche Predigen, Ingolst. 1547. (Foppens, Bibl. Belg. II, 763.) [Streber.]

Climacus, s. Johannes Climacus.

Clinge (Clingius), Konrad, Guardian der Minoriten zu Erfurt, bedeutender Theologe, bei Pyrgallus (Fabricii Centif. Luth. 700) als insignis eximiusque pater hervorgehoben. Fälschlich behauptet Seckendorf (Comm. de Luther. I, 182), Clinge sei in Erfurt als Prediger des Lutherthums aufgetreten. Clinge war vielmehr der einzige, welcher während des großen Abfalles den katholischen Gottesdienst in Erfurt aufrecht erhielt. Justus Menius nannte ihn deßhalb den Prediger der Finsterniß und schrieb: Widder den Hochberumbten Barfüsser zu Erffurt, D. Cunrad Klingen, Schutzred vnd grundliche Erklerung etlicher Hauptartikel Christlicher Lere, Wittenberg 1527, und Etlicher Gottlosen vnd widderchristlichen lere von den Papistischen Messen, so der Barfüsser zu Erfurt gethan, Wittenb. 1527, mit Vorreden Luthers (G. L. Schmidt, Justus Menius, Gotha 1867, II, 299). Als in Folge des Hammelburger Ausgleiches 1530 der Dom und zwei andere Kirchen den Katholiken zurückgegeben wurden, erhielt Clinge die Dompredigerstelle. Er führte Viele zur Kirche zurück (Pyrgall. l. c.) und starb 1556. Noch kurz vor seinem Tode mußte er das von den Lutheranern verbreitete Gerücht widerlegen, daß er von der katholischen Kirche abgefallen sei und sich „auff jre verdampte Secte begeben habe. Er habe biß in das 36. jar zu Erford gepredigt vnd geleret nach form vnd weyß Allgemayner Catholischer Kyrchen". Nach seinem Tode erschienen: 1. Loci communes theologici pro Ecclesia Catholica, in quibus sedulo tractantur ac discutiuntur articuli Christianae nostrae religionis etc., Colon. 1559; in neuen Auflagen ex ipsius authoris monumentis dupla accessione supra priorem editionem locupletati et in libros quinque digesti, Colon. 1562. 1565, Paris. 1567. 1574. Es werden daselbst mit Bezug auf Melanchthons gleichnamiges Werk die Controverspunkte zwischen Katholiken und Lutheranern erörtert. 2. Summa Doctrinae christianae catholicae, authore C. Clingio, ecclesiaste apud Erphordium (dum vixit) celeberrimo et Minoritarum illic tum temporis agentium Guardiano concinnata, Colon. 1562. 1570. 3. Catechismus Catholicus, summam Christianae institutionis IV libris succinctim complectens. Item Authoris ejusdem aliud insigne volumen inscriptum Summa Theolo-

gica. Hoc est epitome seu compendium doctrinae christianae catholicae, Colon. 1562. 1570. Georg Wicel d. J. besorgte die Drucklage und dedicirte das Buch Consulibus ac Senatoribus inclytae urbis Erfordiensis Metropolis Turingiae. 4. De Securitate Conscientiae Catholicorum in rebus Fidei et de periculo atque errore Sectariorum hujus seculi libri II. Item ejusdem Authoris confutatio mendaciorum a Luteranis adversus Librum Imperii seu Interim editorum, cum acri defensione confess. Cath. Fidei, Col. 1563. [Streber.]

Clinische Taufe (baptismus clinicorum) nannte man in der alten Kirche diejenige Taufe, welche nicht auf die gewöhnliche feierliche Weise durch dreimaliges Untertauchen, sondern durch bloße Besprengung dem auf dem Krankenlager (κλίνη) Liegenden ertheilt wurde. Der so Getaufte selbst hieß Clinicus (Cypr. Ep. 69, c. 13). Außer der Cerimonie des Untertauchens fehlte dieser Taufe noch ein anderer heiliger Gebrauch, nämlich das σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου (Eus. H. E. 6, 43), d. i. die Händeauflegung des Bischofs zur Mittheilung des heiligen Geistes. Genas der Getaufte wieder, so wurde in der Regel diese „Besiegelung" noch nachgetragen (Eus. l. c.). Es ist kaum zu zweifeln, daß auch in den beiden ersten Jahrhunderten der Kirche Mancher erst auf dem Krankenlager oder Todbette die heilige Taufe empfangen haben werde, aber eine bestimmte Unterscheidung der clinischen von der gewöhnlichen Taufe begegnet uns erst seit dem dritten Jahrhunderte, und zwar in der Weise, daß die clinische Taufe von der Kirche ungerne gesehen war, und es nicht für erlaubt galt, jemanden, der bloß sie empfangen hatte, zum Cleriker (in irgend einer Stufe) zu weihen. Der älteste Beleg hierfür findet sich in einem von Eusebius (l. c.) aufbewahrten Briefe des Papstes Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien (um's Jahr 250), worin es heißt: „Als Novatian, welcher nur den baptismus clinicorum, und zwar ohne nachträgliche Händeauflegung des Bischofs, empfangen hatte, von einem Vorfahrer des Cornelius zum Priester geweiht wurde, habe der gesammte Clerus und das Volk Einsprache gethan, weil es nicht erlaubt wäre, jemanden, der erst auf dem Krankenbette die Taufe empfangen habe, wie er, zum Cleriker zu weihen (ἐπεὶ μὴ ἐξὸν ἦν, τὸν ἐπὶ κλίνης διὰ νόσον περιχυθέντα, ὥσπερ καὶ οὗτος, εἰς κλῆρόν τινα γενέσθαι). Der Bischof habe aber gebeten, ihm in diesem einzigen Falle eine Ausnahme zu erlauben." Den nämlichen Grundsatz sprach im J. 314 die Synode von Neocäsarea can. 12 aus: „Wenn jemand während der Krankheit getauft wird, so darf er nicht zum Priester geweiht werden; denn die Noth, nicht die Freiheit, hat ihn zu einem Gläubigen gemacht." Dieselbe Synode fügt aber sogleich auch bei: „der besondere Eifer und Glaube des Betreffenden, sowie der Mangel an anderen Personen" rechtfertige eine Ausnahme (Harduin, Collect. Concil. I, 286). Diese Bestimmung der alten Kirche wiederholte und erneuerte die sechste Pariser Synode im J. 829, can. 8 (Harduin IV, 1301). Auf der andern Seite drückte der hl. Cyprian den Satz sehr stark aus, daß die clinische Taufe nicht minder gültig und wirksam sei, als die andere, und ebenso viel Gnade verleihe (Epist. 69, c. 15 sq., ed. Hartel). Er vertheidigte hiermit nur die dogmatische Wahrheit denjenigen gegenüber, welche Bedenken trugen, die clinische Taufe für gültig und wirksam zu erkennen. Cornelius hatte in dem oben angeführten Briefe die richtige Disposition des Empfängers bezweifelt: „wenn man je von einem Solchen (clinicus) behaupten darf, daß er die Taufe empfangen habe" (εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι). Andere beschränkten wegen des Mangels der feierlichen Exorcismen ihre Wirkung; Cyprian war darum völlig zur Bekämpfung solcher Ansichten befugt. Aber auch die Synode von Neocäsarea war in ihrem Rechte, und der anscheinende Widerspruch zwischen ihr und Cyprian, zwischen dem Dogma und der strengen Disciplin in Betreff der Ausschließung von der Priesterweihe löst sich ohne Schwierigkeit. Im dritten und vierten Jahrhundert verschoben nämlich Manche den Empfang der heiligen Taufe absichtlich bis auf's Todtenbett, um noch länger ungestört und ohne Verpflichtung zur christlichen Moral ihren sündhaften Gewohnheiten dienen zu können. Am Schlusse ihres Lebens sollte dann die Taufe sie doch aller göttlichen Gnaden theilhaft machen. Wenn nun ein Solcher nachmals wieder genas, hatte die Kirche in seinen Präcedentien doch gewiß Grund genug, ihn nicht zum Priesterstande zuzulassen, wenn es auch keinem Zweifel unterlag, daß er die volle Taufgnade empfangen habe. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß alle, welche die Taufe bis an's Lebensende verschoben, sich nur durch Leichtfertigkeit leiten ließen; im Gegentheil wissen wir, daß Manche aus ängstlicher Gewissenhaftigkeit das heilige Sacrament zu empfangen zögerten, weil sie sich noch immer nicht Kraft genug zutrauten, ein vollkommenes Leben zu führen. Wieder Andere hatten den novatianischen Irrthum und meinten, falls sie nach der Taufe wieder in eine schwere Sünde verfallen würden, könnte ihnen dieselbe unter keinen Umständen mehr verziehen werden. Wieder Andere endlich wollten die Taufe erst, wie Christus, im 30. Jahre, oder aber, gerade wie er, im Jordan empfangen (so z. B. Constantin d. Gr.), und verschoben deßhalb den Empfang des heiligen Sacramentes. Die Kirche hatte jedoch wegen Solcher, zumal wegen der Abergläubigen, novatianisch Irrgläubigen und Scrupulanten keinen Grund, von ihrer Disciplin abzuweichen, wie sie zu Neocäsarea ausgesprochen wurde. (Vgl. Bingham, Origines IV, 237 sqq.; Suicer, Thesaur. s. v. κλινικός.) [v. Hefele.]

Clugny, ehemalige Benedictinerabtei an der Grosne im jetzigen Departement Saône-Loire, ist besonders bekannt durch die

von hier ausgegangene Cluniacenser-Reform des Benedictinerordens. Hundert Jahre nach der Reform des Benedictinerordens durch Benedict von Aniane (s. d. Art.) waren die französischen Klöster schon wieder in großem Verfalle, und zwar, wie die Chronisten sagen, ob nimias divitias. Die feindlichen Einfälle der Normannen und Saracenen mögen aber noch mehr dazu beigetragen haben. Nun wollte Herzog Wilhelm von Aquitanien gegen Ende seines Lebens nach der frommen Sitte Vieler ein Kloster gründen. Er setzte sich darum in's Einvernehmen mit Berno, dem Abt der Klöster Gigny und Baume, welches letztere vom hl. Columban gebaut sein soll. Man suchte nun unter der Leitung von Hugues, Abt von St. Martin d'Autun und Freund Berno's, einen für die neue Stiftung günstigen Platz, und die stille Ruhe der Stadt Clugny, welche Wilhelm gehörte, schien am einladendsten, als Abbild der himmlischen Stille. Zwar machte Wilhelm den Einwurf, das Hundegebell und Jagdgeräusch in den anstoßenden Forsten werde hinderlich sein. Aber auf Berno's Antrieb wurde die Jagd hier aufgegeben und im J. 909 eine Abtei gegründet, an welche Wilhelm seine ganze Domäne Clugny, Felder, Wälder, Weinberge, Sklaven, Mühlen 2c. vergabte. Das Kloster sollte die Benedictinerregel annehmen, zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus erbaut werden und Berno als erstem Abte unterworfen sein; nach Berno's Tode aber sollten die Mönche ihren Abt selbst wählen dürfen. Das Kloster sollte immer offen sein für die Armen, Fremden, Nothleidenden und nach Rom eine kleine Abgabe für das Licht der Kirche der heiligen Apostel entrichten. Ueberdieß sollte es von der herzoglichen und bischöflichen Gewalt ganz eximirt und nur dem Abte und Papste unterworfen bleiben. Der alte Herzog Wilhelm reiste sofort selbst nach Rom, um seine Stiftung bestätigen zu lassen, Berno aber führte zwölf Mönche aus seinen Klöstern nach Clugny. Als er seinen Tod herankommen fühlte, vertheilte er, wie solches damals oft geschah, seine Klöster an seine vorzüglichsten Schüler; Odo erhielt Clugny und wurde nun der Urheber von dessen Größe.

2. Der hl. Odo stammte aus einer edlen fränkischen Familie, hatte mehrere Jahre seiner Jugend am Hofe des Herzogs Wilhelm von Aquitanien zugebracht und hatte wissenschaftliche Bildung erhalten. Seine Neigung aber zog ihn zur Frömmigkeit, und er trieb Wissenschaften und fromme Uebungen zugleich am Grabe des hl. Martin von Tours. Seine Ascese und sein Fasten war dabei ungemein groß, ebenso seine Wohlthätigkeit. In Tours wurde er Cleriker, einer der vorzüglichsten Musiker seiner Zeit und berühmt wegen seiner Tugenden. Mit 30 Jahren trat er in Clugny als Mönch ein. Neben der heiligen Schrift, Augustin und andern Vätern las er auch noch heidnische Classiker. Aber einst, als er den Virgil gelesen, fiel er in einen Schlaf und sah hier eine Vase voll von Schlangen, mit der Erklärung, die Schlangen seien die heidnischen Bücher. Daher findet man in seinen Büchern (z. B. über Job, über die Moralia Gregors d. Gr., Dialog über Musik und Occupationes, d. i. fromme Betrachtungen [bei Migne, PP. lat. CXXXIII]) keine Spur von seiner Bekanntschaft mit der Profanliteratur. Odo war 45 Jahre alt, als er Abt wurde. Sein Ruhm lockte viele Mönche herbei; er ließ eine neue Kirche bauen und auch das Kloster erweitern, sorgte für die Schule mit allem Eifer und leitete selber den Unterricht. Die Regel wurde strenge beobachtet mit vielem Fasten und Stillschweigen. Täglich wurden achtzehn Arme gespeist. Einige Mönche wohnten in Hütten in der Nähe des Klosters, wie die alten Anachoreten. Odo war dreimal in Rom, wohin ihn die Päpste Leo VII. und Stephan VIII. riefen; auch war er Schiedsrichter im Kriege zwischen König Hugo von Italien und Alberich, Patricier von Rom, reformirte in Rom das Kloster St. Paul außerhalb der Mauern, dann das des hl. Augustin zu Pavia und viele andere. Zahlreiche französische Klöster unterstellten sich dem von Clugny. Diese alle wurden von dem Abte von Clugny regiert und hatten (wenige ausgenommen) nur Prioren. So entstand die Congregation von Clugny, welche von Benevent bis an den atlantischen Ocean reichte und die wichtigsten Klöster von Italien und Gallien umfaßte. Auf den glänzenden Odo folgte die bescheidene Tugend 3. Aymards, unter dessen guter Administration Clugny sehr viele Schenkungen erhielt. Da er lange vor seinem Tode erblindete, wählte er 4. den hl. Maïeul (Majolus) zu seinem Coadjutor, der aus einer reichen Familie Avignons stammte. Er war früher Archidiacon von Macon gewesen, und schon hatte man ihn zum Erzbischof von Besançon gewählt, allein er nahm die Würde nicht an und ging nach Clugny. Maïeul regierte nach Aymards Tode noch 40 Jahre bis 994. Er war von erstaunlicher Arbeitsamkeit, großem Gedächtniß und für jene Zeit bedeutender Gelehrsamkeit (Schriften bei Migne, PP. lat. CXXXVII), sprach mit Leichtigkeit und Salbung und war durch sein schönes Aeußere in hohem Grade einnehmend. Viele weitere Klöster unterwarfen sich ihm, und die bedeutendsten Männer, z. B. Gerbert, standen mit ihm in Briefwechsel und freundschaftlicher Verbindung. Er war von Päpsten und Königen geehrt, von Bischöfen ihr Herr und Meister genannt, Schiedsrichter der Könige und Fürst des Mönchthums betitelt. Besonders stand Maïeul mit Kaiser Otto I., seiner Gemahlin St. Adelheid und Otto II. in freundlicher Verbindung, versöhnte Letzteren mit seiner Mutter, und als beide ihn zum Papste erheben wollten und die Bischöfe ihn um Annahme baten, antwortete er: „Ich bin ein einfacher Abt und habe die Eigenschaften für eine so hohe Würde nicht; überdieß sind wir, die Römer und ich, zu sehr von einander verschieden an

Sitten wie an Vaterland." Unter ihm nahm auch Lerin die Reform von Clugny an, und Fürsten und Bischöfe wetteiferten, ihre Klöster unter Clugny zu stellen. Maïeul nahm später in der Person Odilo's einen Coadjutor und starb auf dem Wege nach St. Denys, wohin ihn Hugo Capet berufen hatte, um dieses erste Kloster Frankreichs zu reformiren.

5. Der hl. Odilo, fromm, gelehrt und von seinen Zeitgenossen als Wunderthäter angestaunt, stammte aus einer ritterlichen Familie der Auvergne, war anfangs lahm an allen Gliedern, kroch aber als Kind einst in die Kirche der heiligen Jungfrau und erhielt hier seine Heilung. In seinem Kloster förderte er die Wissenschaften; auf seinen Befehl schrieb der Mönch Glaber eine Geschichte seiner Zeit und der Mönch Syrus das Leben des hl. Maïeul. Seine Wohlthätigkeit und seine Milde gegen Sünder waren sehr groß. Er reformirte und gründete viele Klöster; viele ältere unterwarfen sich ihm. Auch die Besitzungen Clugny's vermehrten sich. Unter ihm trat Prinz Casimir von Polen als Verbannter in's Kloster (1034) und wurde im J. 1041 als König zurückberufen. Odilo wollte ihn anfangs nicht zurückgeben, bis Papst Benedict IX. denselben seiner Gelübde entband und vom Diaconat dispensirte. Er kehrte zurück, wurde König und heiratete, gründete mehrere Klöster in Polen und besetzte sie mit Cluniacensern. Odilo war geehrt und gesucht von den Päpsten Sylvester II., Benedict VIII. und IX., Johann XVIII. und XIX. und Clemens II., von Kaiser Otto III., der hl. Adelheid, von Heinrich II., Konrad dem Salier, Heinrich III., von König Hugo Capet und Robert von Frankreich, König Sancho, Ramiro und Garcias von Spanien, dem hl. Stephan von Ungarn u. A. Er war der Erste, der den Gottesfrieden zu gründen suchte; dieß geschah auf einer großen Versammlung von Bourges. Auch baute er ein neues sehr schönes Kloster mit Säulen von Marmor und führte die Feier des Allerseelentages ein (s. d. Art.). Clerus und Volk von Lyon erwählten ihn zum Erzbischofe, aber keine Bitten, auch die des Papstes Johanns XIX. nicht, konnten ihn zur Annahme vermögen. Der Papst hatte ihm schon Ring und Pallium geschickt, aber der Abt blieb standhaft, und die Insignien blieben zu Clugny. Seine große Wohlthätigkeit zeigte er in der ungeheuren Hungersnoth des Jahres 1030, wo er den Kirchenschmuck bis auf eine goldene Krone, die er vom deutschen Kaiser erhalten hatte, verkaufte. Odilo schrieb fünfzehn Reden über verschiedene Dogmen, voll Kenntniß der heiligen Schrift und sanfter Beredsamkeit. Besonders gerne las er die Schriften des hl. Ambrosius, aber er kannte auch die griechischen Väter. Sein Latein ist für jene Zeit recht gut, und lange galt eine seiner Reden für augustinisch. Er schrieb auch das Leben der heiligen Kaiserin Adelheid, eine Biographie des hl. Maïeul, Briefe, Hymnen, Verse (Migne, PP. lat. CXLII). Er wurde 87 Jahre alt, einer der ausgezeichnetsten und glänzendsten Männer seiner Zeit. Während seiner Regierung wurde die Exemtion von Clugny durch eine große französische Synode zu Anse für ungültig erklärt, und erst seinem Nachfolger gelang es, das alte Privilegium wieder zu gewinnen. Dieser war 6. der hl. Hugo, der Sohn des Grafen Dalmace von Semur in Burgund, im J. 1049, 25 Jahre alt, einstimmig zum Abte erwählt. Sein Vater gab ihm eine weltliche Erziehung, aber die Mutter Aremberge wollte ihn für die Frömmigkeit heranbilden, und seine eigene Neigung entsprach ihren Wünschen. Als Jüngling schon ging er nach Clugny, und Odilo ernannte ihn, ungeachtet er noch sehr jung war, zum Prior. Damals lebte auch Hildebrand (Gregor VII.) zu Clugny und trat mit Hugo in enge Freundschaft. Hier war es auch, wo Hildebrand dem Bischof Bruno von Toul abrieth, die kaiserliche Erwählung zum Papste anzunehmen, und ihn bestimmte, sich in Rom von Clerus und Volk neu wählen zu lassen. Bruno entschloß sich hierzu, und beide reisten nun als Pilger nach Rom. Hugo aber besuchte mit Leo IX. das Concil von Rheims und wirkte hier gegen Simonie und Concubinat. Dann begab er sich mit dem Papste nach Rom, wohnte auf dem Wege einer Synode zu Mainz und später einer Synode zu Rom in Berengars (s. d. Art.) Angelegenheit bei. Obgleich der jüngste unter den Aebten, hatte er doch den zweiten Platz. Weiterhin nahm er fast an allen wichtigen Angelegenheiten Antheil, mußte oft Reisen machen, versöhnte erzürnte Fürsten und Bischöfe, besuchte sehr viele Synoden, wurde von Gregor VII. mehr als einmal zum Schiedsrichter in geistlichen Streitigkeiten ernannt und war stets als sein Legat in Gallien betrachtet. Hugo war der Familie Heinrichs IV. verpflichtet, darum suchte er im J. 1077 durch sein Ansehen bei Mathilde die Aussöhnung Heinrichs mit Gregor und nahm den Kaiser gegen seine Söhne in Schutz; ja Heinrich IV. schrieb ihm — entsetzt und flüchtig — einen schmerzvollen Brief über die Revolte Heinrichs V. Um diese Zeit erreichte Clugny eine bedeutende Höhe. Durch den sel. Ulrich (geb. 1018 zu Regensburg, gest. 1093), der eine Zeitlang Novizenmeister in Clugny war, verbreitete sich die Cluniacenser-Reform auch in Deutschland. Ulrich schrieb De antiq. consuetudinibus Cluniac. monasterii, bei d'Achéry, Spicil. I, Par. 1723. Zwei Schüler Hugo's wurden Päpste, Urban II. und Paschalis II., welche Hugo als seine Gesandte nach Rom geschickt hatte. Als Urban II. wieder zum Concil von Clermont (s. d. Art.) kam, reiste er auch nach Clugny und weihte den Hauptaltar der neuen Kirche. Hugo begab sich dann mit ihm zu jener Synode, deren Frucht der erste Kreuzzug war. Er war es auch, der den König Philipp I. von Frankreich zur Uebernahme der Kirchenbuße bestimmte. Damals zählte die Congregation von Clugny 10 000 Mönche. Hugo unternahm

1089 den Bau der herrlichen Basilika von Clugny, welche bei ihrer Vollendung die größte der damaligen Welt war und auch nachmals nur von dem neuen St. Peter zu Rom übertroffen wurde (Schriften bei Migne, PP. lat. CLIX).

Auf Hugo folgte im J. 1109 7. Pontius de Melgueil, Sohn einer reichen Familie aus Auvergne, Taufpathe des Papstes Paschalis II. Er war einer von denen, welche den Frieden zwischen Papst Paschalis II. und dem Kaiser herstellten. Paschalis gestattete ihm die Pontificalinsignien und schickte ihm seine eigene Dalmatik. Papst und König Ludwig VII. von Frankreich bestätigten die Privilegien des Klosters. Papst Paschalis hatte Gelasius II. zum Nachfolger, und dieser, von den Anhängern Heinrichs, namentlich den Frangipanis, vertrieben, floh nach Clugny, wo er sehr bald starb. Auf Asche hingestreckt und in der Benedictinerkutte, mitten im Chore, erwartete er seinen Tod, von allen Mönchen umgeben. Sein Nachfolger, von ihm selbst designirt, von den Cardinälen gewählt, war Calixt II.; Gelasius aber wurde in der Kirche von Clugny begraben. Calixt steckte seinen eigenen Ring an Pontius' Hand und gab dem jeweiligen Abte von Clugny das Recht, die Functionen eines Cardinals auszuüben, sowie das Privilegium, daß in Clugny bei verschlossenen Thüren auch zur Zeit eines Interdictes Gottesdienst gehalten werden dürfe. Später kam das Herz Calixts nach Clugny. Abt Pontius hatte aber auch große Schwächen; er stritt mit Monte Cassino um den Vorrang, nannte sich Archiabbas und machte unziemlichen Aufwand. Endlich resignirte er und unternahm eine Wallfahrt nach Jerusalem. An seiner Stelle wurde 8. Hugo II. und nach dessen baldigem Tode 9. Petrus Moritz von Montboissier, bekannt als Petrus Venerabilis, im J. 1122 erwählt, erst 30 Jahre alt. Allein Pontius kam wieder zurück, nahm das Kloster mit Gewalt ein, vergeudete die Kirchenschätze an seine Soldaten und hauste schrecklich, so daß Papst Honorius II. ihn und seine Anhänger mit dem Banne belegte. Dieß wirkte; Pontius wurde von seinen Genossen verlassen, ergriffen, nach Rom gebracht und in einen Thurm gesperrt. Er starb als Excommunicirter reuelos. Aber aus Achtung gegen Clugny ließ der Papst seinen Leichnam nach Clugny bringen, wo ihn Abt Peter, jedoch mit den Zeichen der Excommunication, in der Kirche beisetzen ließ. Petrus Venerabilis stammte aus der Auvergne; schon jung nannte man ihn le docteur et le maître des vieillards; er war Theolog, Dichter, Redner, von ungemeiner Gelehrsamkeit in allen Fächern, reinem Leben, rechtschaffenem Charakter, voll Eifers gegen die Häresie und doch tolerant und milde. Er gehörte neben St. Bernard und Suger von St. Denys zu den größten Persönlichkeiten seiner Zeit und ist der berühmteste Abt von Clugny und Reformator dieser Congregation. Bei dem Schisma zwischen Innocenz II. und Anaclet II. entschied Petrus nebst Bernard für den Ersteren, obgleich Anaclet zur Congregation von Clugny gehörte, und sein wie Bernhards Urtheil gaben für Innocenz den Ausschlag. Dieser weihte zum Dank im J. 1131 die Kirche von Clugny. Damals gehörten mehr als 2000 Klöster zur Congregation, außer vielen associirten Kirchen und Klöstern. Peter machte viele Geschäftsreisen, war bei vielen Synoden, auch der zehnten allgemeinen im Lateran, war Friedensvermittler zwischen Fürsten und Städten und zwischen Fürsten und Papst und stand fast mit der ganzen Welt in Briefwechsel. Unter ihm war Clugny auf seinem Gipfel, und die Kreuzzüge gaben ihm Gelegenheit, selbst im Thal Josaphat und auf dem Berge Tabor Cluniacenserklöster zu gründen. Bekannt ist Peters Verwendung für Abälard (s. d. Art.) und sein Streit mit dem hl. Bernhard (s. d. Art.) über die Armut der Klöster. Ueberhaupt stand Peter mit dem hl. Bernhard in sehr vielfachem Verhältniß, und obgleich öfter gegen einander kämpfend, weihten sich beide die aufrichtigste Verehrung. Peter war auch bedeutender Schriftsteller. Er verfaßte mehrere Bücher gegen Peter von Bruys (s. d. Art.), gegen Juden und Mohammedaner, eine Abhandlung über die heilige Messe, überdieß Predigten, Hymnen und sehr viele Briefe, von denen noch jetzt 200 erhalten sind. Seine Werke sind abgedruckt in der Biblioth. max. Patr. Lugdun. XXII., sammt Nachträgen in Baluzi Miscell. V; Mabillon, Analecta III; Martène, Anecdot. I; Martène, Collectio ampliss. IX; Migne, PP. lat. CLXXXIX. Nach seinem Tode 1156 sank der Glanz Clugny's, besonders in Folge der neu aufblühenden Bettelorden. Wir beschränken uns darum nur noch auf einiges Merkwürdige aus der spätern Geschichte von Clugny. Im J. 1245 kam hier Papst Gregor IX., als er das 13. allgemeine Concil zu Lyon gegen Kaiser Friedrich II. hielt, mit König Ludwig dem Heiligen zusammen. Einige Decennien später gründete der Abt Ivo de Vergy im Interesse der Wissenschaft das Collegium von Clugny zu Paris; Abt Raymund de Bonne aber kaufte ebendaselbst im Jahre 1334 das Palais des Thermes, das, wie man glaubt, schon von Kaiser Julian erbaut, dann von den merovingischen Königen, noch später von Alcuin bewohnt war und in seinen Resten noch jetzt bewundert wird. Je vornehmer und prachtliebender übrigens jetzt die Aebte von Clugny gewöhnlich waren, desto mehr wurde es nothwendig, ihre Gewalt durch Generalcapitel zu beschränken, auf denen alle Prioren und Aebte der unterworfenen Klöster in der Regel jährlich erschienen. Für die Zwischenzeit wurden dem Abte von Clugny Definitoren zur Seite gestellt. Innocenz III., Gregor IX. und Nicolaus IV. billigten diese Einrichtung. Der Abt von Clugny sollte nur von diesem Kloster selbst, die Prioren und Aebte der untergebenen Klöster aber theils vom Abte von Clugny, theils frei von ihren Mönchen gewählt werden. Das Schlimmste war jedoch, daß die Abtwahl

von Clugny selbst eine unfreie wurde. Die Könige von Frankreich, die Päpste in Avignon und die großen französischen Familien erhielten einen die Freiheit unterdrückenden Einfluß. Im 16. Jahrhundert war die Abtei von Clugny eine Commende der Prälaten und Cardinäle aus der Guisenfamilie und deßhalb der besondere Gegenstand hugenottischer Verwüstung. Außerdem verlor jetzt Clugny viele Klöster durch die Reformation, sowie dadurch, daß manche fremde Staaten die Verbindung ihrer Benedictinerklöster mit Clugny aus politischer Eifersucht gegen Frankreich nicht fortbestehen ließen. Im J. 1627 machte sich Cardinal Richelieu zum Abte von Clugny und unterwarf dasselbe der Mauriner-Congregation. Aber diese Verbindung löste sich nachmals wieder auf. Dagegen begannen jetzt heftige Parteiungen unter den Cluniacensern selbst, und die traurige Zeit der hochgebornen Commendataräbte (s. d. Art. Abt) dauerte fort. Diese verpraßten zwei Drittheile der Einkünfte am Hof, während dem ganzen Kloster nur ein Drittheil blieb. Um überdieß ihre Einkünfte noch höher zu steigern, verminderten sie die Zahl der Mönche und ließen Alles in Verfall gerathen. So war Clugny gewissermaßen schon halb todt, als am 13. Februar 1790 die constitutionelle Versammlung alle Klöster Frankreichs aufhob. Der letzte Abt von Clugny, Cardinal Dominicus de la Rochefoucauld, starb 1800 als Emigrirter. Die Klostergüter wurden eingezogen, die herrliche Kirche aber von der Stadt Clugny um 100 000 Francs angekauft und bis auf wenige Reste abgebrochen. Napoleon sagte deßhalb später zu den Bürgern von Clugny, als sie ihn zu sich einladen wollten: Allez, vous êtes des Vandales. (Vgl. die treffliche Schrift von Lorain, L'Abbaye de Clugny, Dijon 1839; Champly, Hist. de l'abbaye de Clugny, Mâcon 1866, u. d. Art. Benedictiner.) [v. Hefele.]

Cnidus, Κνίδος, eine Stadt in Kleinasien, in der südwestlichen Landschaft Carien, an der Spitze einer Halbinsel, an einem Vorgebirge mit zwei Häfen, in welche das Schiff, worauf der hl. Paulus war, wegen des widrigen Windes (Apg. 27, 7) nicht einlaufen konnte. Der Name Cnidus kommt auch 1 Mach. 15, 23, aber ohne nähere Bestimmung der Lage des Ortes, vor. Sie war von Doriern bewohnt, daher hieß die Landschaft um die Stadt auch Doris. In Cnidus wurde besonders die Venus verehrt, deren Statue, ein Werk des Praxiteles, zu den schönsten Werken der Bildhauerkunst gerechnet wurde. [Kaerle.]

Coadjutor heißt im canonischen Rechte ein dem Inhaber eines Kirchenamtes beigegebener Gehilfe. Er ist entweder vorübergehend angestellt (coadjutor temporarius), oder bleibend (perpetuus); im letzteren Falle hat er unter Umständen auch das Recht der Nachfolge im Amte (jus succedendi).

I. Der Coadjutor des Bischofes. Der Bischof bildet den Mittelpunkt der Einheit für seine Gemeinde. Es können daher nach der Strenge des canonischen Rechtsprincips nicht zwei Bischöfe für eine und dieselbe Diöcese zu gleicher Zeit bestellt sein; den einen Bischof verbindet eben mit seiner Heerde ein Band, welches, dem ehelichen vergleichbar, in der Regel nur durch den Tod zu lösen ist. Wenn also der Bischof in einen körperlichen oder geistigen Zustand geräth, welcher ihm die Leitung seiner Diöcese unmöglich macht oder zu ihrem Nachtheile sehr erschwert, so müßte die Gemeinde ein solches Unglück bis zum Absterben des Bischofs tragen, wenn nicht auf einem andern Wege eine Abhilfe geboten würde. Diese ist in dem Institute der Coadjutoren anzutreffen, welche in den Fällen schwerer, insbesondere unheilbarer Krankheit (c. 5, X, de cler. aegrot. 3, 6; c. un. VI eod. tit. 3, 5), des Aussatzes (c. 3, X eod. 3, 6), des Verlustes der Sprache (c. 6 eod.), der Altersschwäche (c. 17, C. VII, q. 1) und des Wahnsinnes (c. 14, C. VII, q. 1; c. un. VI, de cler. aegr. 3, 5) nach der Bestimmung der Canones den Bischöfen, sowie auch andern Inhabern von Kirchenämtern beizuordnen sind. Bei den Coadjutoren dieser andern Personen erkennt man schon auf den ersten Blick, daß durch ihre Bestellung das kirchliche Einheitsprincip durchaus nicht verletzt wird, indem diejenigen, denen sie zur Aushilfe dienen sollen, nicht gleich den Bischöfen Einheitspunkte der kirchlichen Regierung bilden. Aber auch die Bestellung der bischöflichen Coadjutoren wird, wie man nach der weisen Ordnung der kirchlichen Disciplin vorauszusetzen berechtigt ist, dem Princip der Einheit nicht widersprechen; ja, dieses ist so sehr zum Leben und Wesen der Kirche gehörig, daß es aus sich selbst heraus die Versöhnung jener scheinbaren Widersprüche zu Stande bringt. Der göttliche Bau der Kirche hat sein Fundament und den Mittelpunkt seiner gesammten Einheit in dem Papste. Diesem liegt es ob, überall, wo in den kleineren Kreisen, aus welchen die große Gemeinschaft der Kirche besteht, die Einheit gestört oder in ihrer Kraft geschwächt zu werden droht, als Oberhirte, dem Hirten helfend, einzutreten. Dieß kann er aber nicht persönlich thun, sondern kraft seiner Auctorität müssen für dergleichen Nothstände Andere die Hilfeleistung der Bischöfe übernehmen. Demgemäß ist das Recht, bischöfliche Coadjutoren zu bestellen, mit dem Primate, mit dem höchsten Einheitspunkte der Kirche, wesentlich verbunden; ja es geht aus demselben seinem Ursprunge nach hervor. Befragt man aber in dieser Beziehung die Geschichte, so scheint sich aus ihr ein ganz anderes Resultat herauszustellen, indem erst seit dem achten Jahrhundert Beispiele vorkommen, daß von Rom aus Coadjutoren gegeben worden sind, während ohne diese Mitwirkung im dritten Jahrhundert der Bischof Narcissus von Jerusalem in der Person Alexanders von Cappadocien (Euseb. H. E. 6, 11) und im vierten Valerius von Hippo in dem hl. Augustinus einen Coadjutor erhielt (vgl. c. 12, C. VII, q. 1). Hinsichtlich der Bestellung der Coadjutoren durch das Oberhaupt der Kirche

gibt aber der Canon Petiisti 17, C. VII, q. 1 einen besonders für Deutschland merkwürdigen Brief des Papstes Zacharias an den hl. Bonifatius wieder, worin diesem die Erlaubniß ertheilt wird, sich einen Coadjutor zu weihen. Unterdessen übten wie zuvor die Provinzialconcilien dieses Recht aus, bis daß im J. 1298 Papst Bonifatius VIII. (c. un. VI, de cler. aegr. 3, 5) die Bestellung der Coadjutoren für die Bischöfe und die höheren Prälaten als eine causa major (s. d. Art.) dem apostolischen Stuhle reservirte. Er gestattete hierbei nur wenige Ausnahmen, aber auch diese unter Verleihung apostolischer Auctorität. Ist nämlich die Entfernung einer Diöcese von Rom sehr groß und das Bedürfniß dringend, so darf der kranke Bischof unter Zuziehung seines Capitels sich einen oder zwei Coadjutoren bestellen; weigert er sich dessen hartnäckig oder ist er wahnsinnig, so ist dem Capitel gestattet, ihm, vorausgesetzlich einer Stimmenmehrheit von zwei Drittheilen, einen Coadjutor beizuordnen; in allen diesen Fällen ist aber sogleich nach Rom zu berichten. Betrachtet man diese Entwicklung des Verhältnisses, so scheint das päpstliche Recht zur Bestellung bischöflicher Coadjutoren nur ein Ergebniß der Geschichte zu sein; wenn man jedoch auf die wahre Bedeutung der bis dahin in dieser Beziehung thätigen Provinzialconcilien zurückgeht, so gestalten sich die Dinge ganz anders. Eine Provinz ist die Vereinigung mehrerer Diöcesen unter einem Metropoliten, der als ein höherer kirchlicher Einheitspunkt sich vor allen übrigen Bischöfen durch bestimmte historisch gewordene Regierungsrechte auszeichnet. Diese Rechte aber entspringen nicht aus der bischöflichen Gewalt, sondern sie gehen dem Erzbischof von oben zu, sie sind ihrer Natur nach Ausflüsse des päpstlichen Primates, die jenem, sei es durch ausdrückliche Verleihung, sei es stillschweigend, zu Theil geworden sind (s. mein Kirchenrecht II, 87 ff.). Wenn daher Bonifatius VIII. die Anordnung von Coadjutoren, sowohl der Bischöfe als auch der höhern Prälaten, für ein päpstliches Reservatrecht erklärte, so sagte er damit nicht, bis dahin sei dieß Recht kein Primatialrecht gewesen, sondern er hob aus überwiegenden Gründen für das Wohl der Kirche die Theilnahme an diesem Rechte auf, welche bis dahin auch den Metropoliten als ein historisches Recht zugestanden hatte.

Da das Institut der Coadjutoren aber nur zur Abhilfe von Zuständen der Noth dienen soll, so folgt daraus von selbst, daß davon nicht nur im Allgemeinen ein sparsamer Gebrauch zu machen ist, sondern daß auch in dem concreten Falle die noch mögliche Thätigkeit des der Hilfe bedürftigen Kirchenbeamten nicht weiter als es nöthig ist, mithin auch in Beziehung auf die Zeit beschränkt werde. Tritt daher in seiner Person selbst durch die Genesung die Abhilfe ein, so soll auch die Coadjutorie, als nunmehr überflüssig, aufhören. Dauert aber die Unfähigkeit des Kirchenbeamten bis zu seinem Tode, so soll die Coadjutorie, die sich eben nur auf seine Person bezog, sich auch nicht über jenen Zeitpunkt hinaus erstrecken, sondern es soll dann dem Verstorbenen auf canonischem Wege ein Nachfolger gegeben werden. Betrachtet daher das canonische Recht die Coadjutorie überhaupt als eine auch schon deßhalb nicht wünschenswerthe Ausnahme, weil durch sie einem von Kummer bereits Heimgesuchten gar leicht ein neuer Kummer bereitet wird (afflicto non est addenda afflictio, c. 2, C. VII, q. 1 und c. 1, X, de cler. aegrot. 3, 6; c. 5 eod.), so haben sich die Kirchengesetze natürlich um so entschiedener gegen alle solche Fälle ausgesprochen, wo dem Coadjutor die künftige Succession in das Beneficium zugesichert wird. Papst Alexander III. bezeichnet dieß als iniquum et sacris canonibus inimicum (c. 5, X, de pactis 1, 35) und weist in dem dritten lateranensischen Concilium (c. 2, X, de conc. praeb. 3, 8), welches dergleichen Coadjutorien untersagte, darauf hin, wie das Harren und Warten auf den Tod eines Andern so sehr das Gefühl selbst der Heiden verletzt habe, daß sie aus diesem Grunde in ihren Gesetzen die Erbverträge verboten hätten. Papst Bonifatius VIII. fand sich bewogen, die Bestimmungen der gedachten öcumenischen Synode nachdrücklichst einzuschärfen (c. 2 et 3, VI, de conc. praeb. 3, 7). Dessenungeachtet traten hin und wieder doch Gründe ein, aus welchen es nothwendig erschien, von jenen Gesetzen eine Ausnahme zu gestatten, und daher der Papst sich veranlaßt sehen durfte, kraft seiner apostolischen Machtvollkommenheit davon zu dispensiren (c. 4, X eod. 3, 8: Licet intentionis nostrae non sit, investituras de vacaturis factas contra canonum instituta ratas habere, qui secundum plenitudinem potestatis de jure possumus supra jus dispensare etc.). Die Gründe dazu lagen theils darin, daß oft nur auf diesem Wege für den Coadjutor eine hinlängliche Belohnung für seine Amtsverrichtungen zu ermitteln war, theils darin, daß in manchen Fällen bei den Bisthümern und Prälaturen durch die jenem im Voraus zugesicherte Succession langwierigen Wahlstreitigkeiten nach dem Tode des bisherigen Inhabers vorgebeugt werden konnte. In Folge dessen verband man mit der Coadjutorie die Exspectanz, und wenn man bei der Bestellung eines solchen Nachfolgers die nöthige Rücksicht auf die Tauglichkeit der Person nahm, so war dadurch allerdings für das Wohl der Gemeinden unter Umständen am besten gesorgt. Allein leider wurde nur zu oft hierauf gar nicht, sondern lediglich auf den Vortheil des zu bestellenden Coadjutors geachtet, und es nahm dieser Mißbrauch in Beziehung auf alle Arten von Pfründen gegen den Sinn der Kirchengesetze so sehr überhand, daß das Concilium von Trient es für nöthig befand, auch mehrere Bestimmungen über die fast ganz in Exspectanzen verwandelten Coadjutorien in die Zahl seiner Reformationsdecrete aufzunehmen. Dasselbe setzte in dieser Hinsicht (Sess. XXV, de Ref. c. 7) Folgendes fest.

„Da bei den kirchlichen Beneficien dasjenige, was eine Aehnlichkeit erblicher Nachfolge an sich hat, den heiligen Verordnungen zuwider und den Beschlüssen der Väter entgegen ist, so soll künftighin, auch mit Einwilligung, Niemandem ein Acceß oder Regreß auf ein kirchliches Beneficium, von was immer einer Beschaffenheit es sei, ertheilt werden dürfen. Dieser Beschluß soll Statt haben bei durchaus allen kirchlichen Beneficien und Personen, auch bei denen, welche mit der Cardinalswürde glänzen. Eben dasselbe werde von nun an auch bei den Coadjutorien mit künftiger Nachfolge beobachtet, so daß sie Niemandem für was immer für kirchliche Beneficien erlaubt werden sollen. Wenn aber eine dringende Nothwendigkeit oder der offenbare Nutzen einer Cathedralkirche oder eines Klosters es erfordert, daß ihrem Prälaten ein Coadjutor gegeben werde, so darf dieser mit künftiger Nachfolge nicht anders gegeben werden, als nachdem zuerst jene Ursache dazu sorgfältigst von dem römischen Papste in Kenntniß genommen und es gewiß ist, daß in jenem sich alle Eigenschaften vereinigen, welche nach dem Rechte und den Beschlüssen dieses heiligen Kirchenrathes für die Bischöfe und Prälaten erfordert werden. Widrigenfalls sollen die hierüber gemachten Zugeständnisse für erschlichen gehalten werden."

In Hinsicht auf die Coadjutoren lassen sich hieraus nachstehende Folgerungen ziehen: 1. Die früheren gesetzlichen Gründe (denen das Concilium von Trient [Sess. XXI, de Ref. c. 6] noch als solchen die Unwissenheit hinzugefügt hat), aus welchen für die nicht bischöflichen Beneficien zeitliche Curatoren (Coadjutores temporales), sei es für eine bestimmte Frist, sei es für die Lebensdauer des inhabilen Pfründners, von den Bischöfen bestellt werden konnten, bestehen auch noch gegenwärtig fort. 2. Da bei den Bisthümern für die Lebensdauer des inhabilen Bischofs theils durch Bestellung von Vicarien, theils von Weihbischöfen Sorge getragen werden kann, so kommen hier, wie auch bei den höheren Prälaten, in der Regel nur Coadjutoren mit dem Rechte der Nachfolge (Coadjutores perpetui) vor, die jedoch, unter Beobachtung der durch das Concilium festgestellten Bedingungen, nur vom Papste bestellt werden können. 3. Coadjutores perpetui scheinen bei den übrigen Pfründen nicht zuläßig zu sein; da jedoch das Concilium von Trient (Sess. XXV, de Ref. c. 21) alle seine Decrete, sie mögen mit was immer für Clauseln versehen sein, so erklärt, daß die Auctorität des apostolischen Stuhles durchaus unversehrt bleiben solle, so möchte die Folgerung nicht zu gewagt sein, daß der Papst, wenn er sich von dem wirklichen Nutzen der Bestellung eines Coadjutor perpetuus bei jenen niederen Beneficien überzeugt, doch einen solchen zu ernennen berechtigt sei (vgl. Bened. XIV., De Synod. dioec. 13, 10, § 28. 29). Es sind daher auch manche Beispiele der Art vorgekommen, die, wenn man sie mit päpstlichen Dispensationen von anderen tridentinischen Beschlüssen (z. B. Sess. VII, de Ref. c. 2; XIV, c. 7; XXV, c. 5) vergleicht, gar nicht sehr auffallend erscheinen. Eher möchte es auf den ersten Blick Wunder nehmen, daß unmittelbar nach dem Concilium von Trient die Päpste von der Befugniß, bischöfliche Coadjutoren cum jure succedendi zu ernennen, einen sehr umfangreichen Gebrauch gemacht haben. Dieß hatte aber seinen Grund in den damaligen Zeitverhältnissen, inmitten derer die Kirche auf alle Weise der Gefahr vorbeugen mußte, daß die ihr günstigen Einrichtungen für sie nicht gänzlich verloren gingen. Eine jede solche Bestellung sollte zwar und soll auch heutigen Tages mit der Einwilligung der wahlberechtigten Capitel, sowie des Bischofs geschehen (Bened. XIV., l. c. § 24); allein wenn es das Wohl der Kirche erheischt, so kann der Papst auch hiervon abweichen (vgl. Card. de Luca, Theatrum veritatis et justit., I, de canonic. disc. 27, n. 4; disc. 38, n. 3 sqq.; III, de regular. disc. 53, n. 14 sqq.). — Der einzusetzende Coadjutor muß, nächst dem gehörigen Alter, überhaupt alle Eigenschaften haben, welche für das betr. Amt erforderlich sind; es muß daher der bischöfliche Coadjutor auch selbst Bischof sein, außer wenn ihm nur die Administration der Temporalien übertragen wird, in welchem Falle die bischöfliche Würde nicht verlangt wird und ein Alter von 25 Jahren genügt (Ferraris, v. Coadjutor, n. 21). Wird er als Coadjutor perpetuus eingesetzt, so erhält er ein Jus ad rem in Beziehung auf die Diöcese, welches sich durch den Tod des Coadjutus in ein Jus in re verwandelt, so daß es keiner abermaligen Collation bedarf; ein Rechtsverhältniß, welches in dem Bestellungsdecrete durch die Clausel Ex nunc pro tunc ausgedrückt wird. Wie weit die Rechte des bischöflichen Coadjutors in Betreff der Verwaltung der Diöcese reichen, ist zunächst nach den ihm ertheilten Vollmachten zu beurtheilen; dieselben sind besonders dann ausgedehnter, wenn er wegen Dilapidation des Bischofs oder überhaupt wider dessen Willen bestellt ist. In allen anderen Fällen bleiben dem Coadjutus immer gewisse Rechte, namentlich die Veräußerung der Kirchengüter, sowie die Vergebung von Beneficien liberae collationis vorbehalten. Bei allen diesen Verhältnissen muß aber doch stets der Gesichtspunkt festgehalten werden, daß der Coadjutus der eigentliche Inhaber der Pfründe ist. Soll daher zwar der Coadjutor aus dieser seine Congrua haben, so müssen die Einkünfte der Pfründe doch zunächst für den Pfründner selbst dienen, und wenn sie für den Coadjutor nicht reichen, so muß für diesen auf andere Weise gesorgt werden. Jenes Princip zeigt sich ferner auch darin, daß, wenn der Coadjutor Bischof ist, er sich doch nicht jeder Zeit aller bischöflichen Ehrenrechte bedienen darf; so ist ihm z. B. nur bei Ordinationen, die er vollzieht, der Gebrauch des Hirtenstabes gestattet. Zur Residenz sind beide verpflichtet, aber nur dem eigentlichen Bischof wird der Besuch der Limina Apostolorum innerhalb der gesetzmäßig vorgeschrie-

benen Fristen zugemuthet (siehe des Verf. Kirchenrecht II, 207).

Die Literatur ist bis auf einige Dissertationen, von denen hier als die besseren: Steck, De adjutoribus praesulum Germaniae, Lips. 1755, und Köhler, De coadjutoribus in Germania, Mog. 1787, angeführt werden mögen, nicht eben reichhaltig. In neuerer Zeit wurde bei Gelegenheit der Ernennung Wessenbergs zum Nachfolger im Bisthum vielfach in Schriften die Frage ventilirt, wie weit der landesherrliche Einfluß bei der Bestellung der Coadjutoren zu reichen habe. Diese beantwortet sich wohl einfach dahin, daß die Landesherren in dieser Beziehung nur Rechte nach Analogie derjenigen haben können, welche ihnen durch die Kirche in Betreff der Besetzung der Bisthümer eingeräumt worden sind. Ist demnach für sie das Wahlrecht der Capitel in ein Nominationsrecht verwandelt, so bedarf es auch des landesherrlichen Consenses zur Bestellung eines Coadjutor perpetuus; da, wo die Landesherren jenes Recht nicht haben, muß ihnen der Gebrauch derjenigen gesetzlichen oder vertragsmäßig eingeräumten Mittel zustehen, welche für sie dazu dienen, um eine Persona ingrata von dem bischöflichen Stuhle entfernt zu halten.

II. Ueber den Coadjutor eines Pfarrers oder eines andern Beneficiaten s. d. Art. Hilfspriester. [Phillips.]

Coblenz, das römische Confluentes, Stadt am Zusammenflusse der Mosel und des Rheines, seit 1018 Eigenthum und von 1786—1794 auch Residenz der Bischöfe von Trier, sah in seinen Mauern drei Kirchenversammlungen. Die erste, welche 860 stattfand, gehört in die Klasse der gemischten Synoden, auf welcher zuerst weltliche, dann geistliche Dinge verhandelt wurden. Anfangs Juni des genannten Jahres trafen nämlich die Brüder Ludwig der Deutsche und Karl der Kahle, sowie ihr Neffe Lothar II. von Lotharingien in der Sacristei der St.-Castorkirche zu Coblenz zusammen. Ein an Zahl beschränktes Gefolge begleitete sie: 11 Bischöfe, einige Aebte, mehr als 30 Fürsten. Unter den Bischöfen befanden sich die Metropoliten Hinkmar von Rheims und Gunthar von Köln. Die andern waren Christian von Auxerre, Franco von Lüttich, Theoderich von Minden, Liudbert von Münster, Adventius von Metz, Hatto von Verdun, Altfried von Hildesheim, Salomon von Konstanz und Gebehard von Speier. Es handelte sich um den Frieden zwischen den Brüdern Karl und Ludwig, den Lothar vermittelte. Jeder der Könige hielt Anreden an die versammelten Großen, Ludwig und Lothar in deutscher, Karl in romanischer Sprache, doch so, daß er das romanisch Gesagte kurz deutsch wiederholte. Ludwig schwur dem Bruder Karl und seinen drei Neffen Ludwig, Lothar und Karl einen Eid, daß er fortan zum Dienste Gottes, der Kirche und des gemeinen Besten ihnen ein treuer Verbündeter sein wolle. Dann wurden zwölf Artikel vereinbart, welche die drei Könige gemeinschaftlich in ihren Reichen einzuführen beschlossen. Sie gelobten einander gegenseitiges Vergeben und Vergessen, treue Hilfe in der Noth, gemeinschaftliche Verfolgung und Auslieferung der Verbrecher, die aus einem Reiche in das andere flüchteten, auch derer, die vom Bischofe excommunicirt seien, oder die in verbotener Ehe, im Ehebruch oder im Concubinat mit einer Klosterfrau lebten, Unterdrückung der Räuberei, Handhabung von Recht und Gerechtigkeit. Dieselben Vereinbarungen, wörtlich gleichlautend, hatten die drei Brüder Lothar I., Karl und Ludwig bereits 851 auf dem allgemeinen Frankentage zu Meersen getroffen. Neu sind bloß Artikel 6—9 des Inhalts: der Bischof solle Niemanden von der Gemeinschaft ausschließen, den er nicht zuvor zur Buße und Besserung ermahnt, und wenn dieß nicht fruchte, dem Könige und seinen Beamten angezeigt habe. Solche, die sich in den Wirren der vergangenen Jahre an Gott, Kirche und Fürst versündigten, sollten, wenn sie Reue bewiesen und Treue gelobten, begnadigt werden, ihr Eigenthum und, soviel möglich, auch ihr Amt beibehalten. Das fränkische, von ihren Vorfahren eingeführte Capitularienrecht solle aufrecht erhalten werden. Dann hielt Ludwig eine Anrede, worin er erklärte, die angegebenen Vereinbarungen beobachten zu wollen. Eine gleichlautende Rede hielt auch Karl der Kahle in romanischer und darauf in deutscher Sprache. Schließlich sicherte Karl feierlich allen neustrischen Großen, die zu Ludwig übergegangen waren, völlige Amnestie zu. Auch Lothar erklärte in seiner Anrede, an jenen vereinbarten Artikeln festhalten zu wollen. Dann ging die Versammlung auseinander. Karl ließ die Beschlüsse in seinem Reiche durch die Missi vollstrecken. Den zwölf Friedensartikeln waren einige Verordnungen über die Strafen der Verbrecher aus der Gesetzsammlung beigefügt (Mon. Germ. LL. I, 469; Eckhart, Francia orient. II, 474; Binterim, Geschichte der deutschen Concilien III, 71; Gfrörer, Ost- und westfränkische Karolinger I, 306). — Auf der zweiten Synode 922, die auf Geheiß Karls III. von Frankreich und Heinrichs I. von Deutschland zusammentrat, erschienen die beiden Metropoliten Heriman von Köln und Heriger von Mainz nebst den Bischöfen von Würzburg, Minden, Osnabrück, Worms, Straßburg, Paderborn, in Begleitung von Aebten und andern Geistlichen, um die damals sehr gesunkene Kirchenzucht zu heben; ihre Beschlüsse liegen in 14 Canones noch vor. Die Acten veröffentlichte aus der Darmstädter Handschrift Nr. 2122 Wasserschleben, Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen 9. — Die dritte Synode berief König Heinrich II. um Martini 1012. Sie untersagte dem Mainzer Eindringlinge Dietrich auf so lange jede geistliche Amtsverrichtung, bis er sich von den auf ihm lastenden Anschuldigungen gereinigt habe. Es gibt von dieser Synode keine Acten, sondern nur Nachrichten bei Diethmar, in den Annalen von Quedlinburg u. A. (Hartzheim, Conc. Germ. III, 42).

Was die erwähnte St.-Castorkirche betrifft, in welcher die Zusammenkunft 860 stattfand, so wurde sie 836 consecrirt; der jetzige Bau derselben stammt aus dem zwölften Jahrhundert, mit einem unbedeutenden Ueberreste aus der älteren Zeit. Sie hat vier eckige, mit vier Halbsäulen besetzte Pfeiler; die Ueberwölbung ist aus dem Ende des 15. Jahrhunderts; der Thurm hat eine auffallende Verwandtschaft mit angelsächsischen Bauten. (Vgl. A. J. Richter, St. Castor zu Coblenz als Münster, Stift und Pfarrkirche, 2. Aufl. Coblenz 1854.) [Floß.]

Coccejus (Koch), Johann, war ein reformirter Theolog, der sich insbesondere unter den Bibelauslegern des 17. Jahrhunderts berühmt gemacht hat. Er war zu Bremen im J. 1603 geboren, benutzte zuerst den Unterricht am Pädagogium seiner Vaterstadt, erwarb sich dann (von 1625 an) unter der Leitung eines gelehrten Juden zu Hamburg eine gründliche Kenntniß der orientalischen Sprachen und der rabbinischen Schriften und bereicherte in der Folgezeit seine Kenntniß unter Amama zu Franeker. Er lehrte zuerst (1630) zu Bremen die hebräische Sprache, wurde später (1643) zu Franeker und endlich (1650) zu Leyden Professor der Theologie; hier starb er 1669. — Seiner Bibelexegese legte er die Ueberzeugung zu Grunde, daß das A. u. N. T. als ein genau zusammenhängendes Ganzes zu betrachten sei, und daß sich hier Alles auf die Idee von einem Bunde Gottes mit den Menschen und auf eine dreifache Oeconomie desselben — die patriarchalische, die gesetzliche und die evangelische — zurückführen lasse. Deßhalb wurde auch sein theologisches System mit dem Namen Föderaltheologie bezeichnet. In der Anwendung jenes Grundsatzes aber, den er in seiner schon 1648 herausgegebenen, hernach vielfältig aufgelegten Schrift Summa doctrinae de foedere et testamento Dei (vgl. Summa theologiae ex sacris scripturis repetita, Lugd. B. 1661, Amstel. 1665 u. o.) entwickelt hatte, ging er so weit, daß er nicht nur das A. T. und die jüdische Kirche überhaupt als einen Typus des N. T. und der christlichen Kirche betrachtete und die im ersteren wirklich enthaltenen Weissagungen und Typen anerkannte, sondern mittelst allzuhäufiger allegorischer und mystischer Deutung überall einen tieferen und verborgenen, die Oeconomie und die Verhältnisse des N. B. betreffenden Sinn darin suchte; wie er denn z. B. Js. Cap. 19 die Zwistigkeiten der Nachfolger Constantins d. Gr. und Cap. 23 die Geschichte Karls d. Gr. angedeutet fand. Auch im N. T. ging er häufig über den Wortsinn hinaus. Zu einer solchen Anwendung des oben bezeichneten Hauptgrundsatzes mochten ihn theils seine früheren und namentlich seine rabbinischen Studien disponirt und geneigt gemacht haben, theils wurde er dabei von seinem Widerstreben gegen die aus der Zeitphilosophie hervorgegangene einseitige Bibelexegese, welche von Faustus Socinus und dessen Anhängern (Georg Enjedin, Joh. Crell, Jonas Schlichting, Joh. Ludw. von Wolzogen, Sim. Episcopius 2c.) verbreitet und verfochten wurde, geleitet, indem er dieser Verirrung eine vom theologischen Standpunkte ausgehende Bibelerklärung entgegenzustellen bemüht war. Bei diesem Streben, worin er auch die Exegese des Hugo Grotius nicht verschonte, fand er besonders unter den holländischen Theologen vielen Beifall und viele Anhänger, welche Coccejaner genannt wurden, und von denen einige sein System weiter ausbildeten (Fr. Momma, Fr. Burmann, Christ. Wittich, Nic. Gürtler u. A.); selbst bei einzelnen lutherischen Lehrern, wie bei Joh. Wolfg. Jäger zu Tübingen (gest. 1720) u. A., fand seine Auslegungsart Eingang. Es fehlte ihm und seinen Anhängern aber auch nicht an Gegnern, unter denen besonders Gisb. Voetius, Professor der Theologie zu Utrecht (gest. 1676), hervorragt. Auch Melch. Leydecker zu Utrecht (gest. 1721) und Heinr. Hulsius zu Duisburg (gest. 1723) fanden sein Föderalsystem sowie seinen Lieblingssatz, daß das Sabbatsgesetz bloß Juden verpflichte, und die Sonntagsfeier eine freiwillige Anstalt der Christen sei, verwerflich. Den Arminianern mißfiel dieses System überhaupt, und französische Reformirte konnten sich ebenfalls wenig damit vertragen, obgleich es diese in Holland weniger wagten, sich darüber offen auszusprechen. Die ausgebrochenen Streitigkeiten neigten sich bald nach Coccejus' Tode mehr zum Vortheil seiner Methode, wozu unstreitig auch der Umstand beitrug, daß seine Schule mehrere namhafte Gelehrte, wie Joh. Braun, Herm. Witsius, Abr. Gulich, Jac. Golius, Jac. Gousset, Salom. van Till, Campegius Vitringa u. A., aufzuweisen hatte. — Die von Coccejus verfaßten Schriften sind von seinem Sohne herausgegeben worden unter dem Titel Jo. Cocceji Opera omnia theologica etc., 8 voll., Amst. 1676—1678. Hierzu kamen später: Opera ἀνέκδοτα theol. et philol., 2 voll., Amst. 1706. Die fünf ersten Bände sind bloß exegetisch und verbreiten sich fast über das ganze A. u. N. T. Im ersten Bande befindet sich seine von seinem Sohne verfaßte Lebensbeschreibung. Sein Lexicon et Commentarius sermonis hebraici et chaldaici V. T. unacum interpretatione vocum germanica, belgica ac graeca ex LXX interpretibus, Amst. 1669, wovon J. H. Majus 1689 eine verbesserte Auflage besorgte, gehört unter die besseren derartigen Werke seiner Zeit und beurkundet seine Kenntniß der biblischen Originalsprachen. (Vgl. H. Ph. C. Henke, Allg. Gesch. der christlichen Kirche, Braunschw. 1797, IV, 308 ff.; G. W. Meyer, Geschichte der Exegese, Göttingen 1804, III, 103 ff., 441 ff.; H. N. Clausen, Hermen. des N. T., Leipzig 1841, 282 ff.; Diestel, Studien zur Föderaltheologie, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie X, 209 ff.) [Kozelka.]

Coccius, Jodocus, 1. S. J., Professor und erster Kanzler der theologischen Akademie zu Molsheim im Elsaß, geb. 1581 zu Trier, gest. 1622 zu Ruffach im Elsaß, schrieb: Parallelon

biblicum, Molsh. 1618; Theses theol., ib. 1619; De arcano Scripturae sensu, ib. 1620; De Antichristo, ib. 1621; S. Missae sacrificium ab haereticorum injuriis vindicatum, ib. 1622. Die als Opus posthumum veröffentlichte Untersuchung über die Gründung des Bisthums Straßburg (Dagobertus rex Argentinensis ecclesiae fundator, Molsh. 1623) wurde von Henschen (Acta SS., Mart. III, p. XII sq.) und Obhrecht (Prodromus rerum Alsatic., Argent. 1681) bekämpft. (Vgl. de Backer s. v.)

2. Canonicus zu Jülich, Convertit, geb. zu Bielefeld von lutherischen Eltern, gest. um 1618, verfaßte den vielgenannten Thesaurus catholicus (2 voll., Colon. 1619), in welchem sich als Catene der katholischen Tradition alle Zeugnisse der Väter und der Concilien über die religiösen Controverspunkte seiner Zeit gesammelt finden. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon. 210; Räß, Convertiten VIII, 500.) [Streber.]

Cochem, Martin von, s. Martin.

Cochläus, Johannes, eigentlich Dobeneck, ein ausgezeichneter Humanist und Polemiker im Beginne der Reformation, war am 10. Januar 1479 zu Wendelstein bei Schwabach in Franken geboren. Er widmete sich frühzeitig den Wissenschaften, besonders der Literatur und Mathematik, studirte zuerst in Nürnberg, später in Köln, und änderte hier auch nach dem Geschmacke jener Zeit seinen Namen in Cochläus (von cochlea, Schneckenhaus, weil sein Geburtsort Wendelstein an die Windungen des Schneckengehäuses erinnert). Mit besonderem Eifer lag er sodann dem Studium der Philosophie und Theologie ob und ward Magister. Im J. 1510 übernahm er an der Lateinschule bei St. Lorenz in Nürnberg die Rectoratsstelle und 1515 auch die Leitung einer poetischen Schule daselbst. Im freundschaftlichen und literarischen Verkehre mit dem Patricier Willibald Pirkheimer und dem gelehrten Propste Johann Kreß arbeitete er mehrere gute Schulbücher aus; so eine lateinische Grammatik, welche den Beifall tüchtiger Schulmänner fand und mehrere Ausgaben und Auflagen erlebte. Ferner verfaßte er ein Compendium der mathematischen Geographie im Anschluß an Pomponius Mela und einen Commentar zur Meteorologie des Aristoteles, den er dem Unterrichte in der Physik zu Grunde legte. Auch ein Lehrbuch für Musik und Gesang zum Gebrauche in seiner Schule schrieb er. Noch 1515 begab er sich mit einigen jungen Nürnbergern, deren Hofmeister er war, nach Bologna, erhielt 1520 zu Ferrara den Doctorgrad und besuchte hierauf Rom. Wieder nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er zum Decan an der Liebfrauenkirche in Frankfurt a. M. berufen. Mit aufmerksamem Auge verfolgte er nun die lutherische Bewegung, der er anfangs, wie viele Andere, Beifall gezollt hatte, und erkannte bald die in ihr liegende Gefahr. Begeistert für das Wohl der Kirche, eilte er 1521 aus eigenem Antriebe zum Reichstage nach Worms, wo er dann als theologischer Beirath des Kurfürsten Richard von Trier dessen Verhandlung mit Luther beiwohnte und vom Legaten Aleander die Weisung erhielt, darüber Bericht zu erstatten. Als in Folge des Bauernaufstandes 1525 auch in Frankfurt Unruhen ausbrachen, mußte Cochläus, der schon einige heftige Schriften gegen Luther veröffentlicht hatte, fliehen. Er ging nach Köln, traf mit Dr. Eck zusammen und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten, bis der Papst ihm 1526 ein Canonicat zu St. Victor in Mainz verlieh. Nach dem Tode des Hieronymus Emser 1529 aber berief ihn Herzog Georg von Sachsen als seinen Secretär nach Dresden, wo er Luthers Angriffe gegen den Herzog in einer eigenen Schutzschrift energisch zurückwies und das geharnischte Werkchen: Lutherus septiceps ubique sibi contrarius deutsch und lateinisch veröffentlichte. Auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 war er einer der thätigsten Mitarbeiter an der Confutationsschrift gegen die Augsburger Confession, begnügte sich aber damit nicht, sondern richtete an den Kaiser unter dem Titel Philippicae noch eine besondere Anklageschrift gegen Melanchthon als den Urheber der Confession. Als aber 1539 Herzog Georg starb und dessen Bruder Heinrich die Reformation einführte, mußte Cochläus mit Witzel fliehen und sich nach Breslau, wo er ein Canonicat besaß, zurückziehen. Da berief ihn Bischof Moritz von Hutten als seinen Rathgeber nach Eichstätt und verlieh ihm bei St. Willibald ein Canonicat. Auf dem Reichstage zu Hagenau 1540 verfaßte er nun auf König Ferdinands Befehl ein sehr gemäßigtes Gutachten über die Augustana, begleitete 1546 seinen Bischof zum Religionsgespräch nach Regensburg und war hier Collocutor nebst Malvenda, Billik und Hofmeister. Noch in demselben Jahre wurde er vom Bischof als Abgeordneter zum Concil von Trient bestimmt. Cochläus aber ging nicht nach Trient, sondern nach Ingolstadt und später nach Mainz, um die Herausgabe der von Konrad Braun hinterlassenen Schriften zu besorgen, und verzichtete auf sein Eichstätter Canonicat. Dann kehrte er wieder nach Breslau zurück und starb dort an seinem Geburtstage 1552. Cochläus war in der lateinischen und griechischen Literatur, in der Musik, Geographie, Mathematik und Archäologie wohl bewandert und gehörte zu den vorzüglichsten Humanisten seiner Zeit; dazu war er ein fruchtbarer und allezeit schlagfertiger Schriftsteller und nach Dr. Eck der bedeutendste Vorkämpfer der katholischen Kirche in Deutschland. Seine Schriften, deren man bei 190 zählt, sind daher der Mehrzahl nach theologisch-polemischen Inhalts, indem er sich weniger damit befaßte, die einzelnen Glaubenswahrheiten positiv zu begründen, als vielmehr die Irrthümer seiner Zeit zu geißeln und die Aufstellungen seiner Gegner zu widerlegen. Dabei wurde er oft ziemlich derb und bitter satirisch, weßhalb ihn Friedrich Myconius in seiner Reformationsgeschichte ob seiner kleinen Gestalt „das böse, zornige Gaukelmänn-

lein" nannte. Einen bleibenden Werth behält seine mit großer Treue gearbeitete Geschichte der Husiten (Historiae Hussitarum libri XII, Mogunt. 1549), ein für den Geschichtsforscher unentbehrliches Werk, weil die von Cochläus benutzten Actenstücke zu Grunde gegangen sind. Ebenso wichtig ist sein Tagebuch über Luthers Wirken und Schriften (De actis et scriptis Lutheri ab 1517 ad 1546 incl.), worin er die oft wiederholte Behauptung aufstellt, daß Luthers Reformation aus der Augustiner Neid und Eifersucht gegen die Dominicaner entstanden sei. Außerdem verfaßte er noch eine Menge Controversschriften gegen Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Bucer, Konrad Corbatus, Musculus, Andreas Osiander, Heinrich Bullinger u. A. (Vgl. De Joann. Cochlaei vita et scriptis, auct. Urb. de Weldige-Cremer, Monast. 1865; Otto, Johann Cochläus, der Humanist, Breslau 1874; Räß, Convertiten I, 42 ff.; Janssen, Gesch. des d. Volkes I, 61 u. a. O.; II, 24 ff.) [Seidl.]

Cochlearia, d. i. Löffel, kommen im liturgischen Gebrauche vor: 1. nach Vorschrift der Rubriken beim Hochamte und anderen Culthandlungen, um vor der Incensation die Weihrauchkörner in das Rauchfaß zu legen (Missale Rom., Rit. celebr. miss., tit. 4, n. 4; Cerimoniale Ep. lib. 1, cp. 23, § 1). 2. Nach dem Cerimoniale S. R. E. bedient sich bei der feierlichen Papstmesse der Subdiacon eines Löffelchens, um beim Offertorium dem im Meßkelche befindlichen Weine ein wenig Wasser beizumischen. Der Gebrauch eines solchen Löffelchens ist auch bei anderen heiligen Messen gewöhnlich (S. Rit. C. 6. Febr. 1858, Baltimor. 4; cfr. Bona, Rer. liturg., lib. 2, c. 9, § 3). 3. Als cochlear bezeichnet das Rituale Romanum auch das beim Taufacte zur Abgießung des Wassers bestimmte Gefäß (sonst Taufmuschel genannt), wenn es bei Aufzählung der zur Spendung der Taufe nothwendigen Requisite sagt: Vasculum seu cochlear... 4. Das Löffelchen dient in den Liturgien der Griechen und Orientalen zur Austheilung der Communion, und zwar in der Weise, daß damit entweder den niederen Clerikern ein wenig vom consecrirten Weine, oder den Laien eine in das heilige Blut getauchte Partikel (communio intincta) gereicht wird. Zu diesem heiligen Gebrauche wird das Löffelchen eigens geweiht. Die Weihegebete (E. Renaudot, Lit. orient. coll. I, 54. 329. 501) nehmen sämmtlich Bezug auf Isaias 6, 6 und vergleichen diesen Löffel, welchen sie daher λαβίς = forceps benennen, mit der Zange, vermittelst welcher der Seraph eine glühende Kohle vom Altare nahm, um damit die Lippen des Propheten zu reinigen. Bei Martigny (Dictionnaire des Antiq. Chrét.) ist nach Goars Euchologium ein derartiger Löffel abgebildet (s. d. Art. Communion). 5. Endlich wurden im Mittelalter bisweilen mittels eines silbernen Löffels die Hostien auf die Patene gelegt (Ducange, Glossar. s. h. v.). [Punkes.]

Codde, Peter, Jansenist, s. Utrecht.

Codex canonum, s. Canonsammlungen.

Codex Justinianeus, ein wichtiger Theil des Corpus juris civilis. Seit der Zeit, da Rom aufhörte, Freistaat zu sein, und alle höchsten Aemter und Würden in der Person des Imperators sich vereinigten, fing dieser nach Art der alten republikanischen Magistrate an, Verordnungen und Verfügungen kraft des von ihm bekleideten Amtes zu erlassen, und je mehr man sich gewöhnte, ihn als Mittelpunkt des Staatskörpers anzusehen, desto vielfachere Gelegenheit war ihm geboten, sowohl gestellte Anfragen zu entscheiden und gemachte Ansuchen zu erledigen, als auch aus freien Stücken Erlasse herauszugeben, allgemeine Anordnungen zu treffen. Jene, die Verfügungen über Anfragen und Bitten in einzelnen Fällen, nannte man Rescripta, diese, die aus eigenem Antrieb ergangenen allgemeinen Vorschriften, hießen Edicta; die einen wie die anderen begriff man unter dem Gattungsnamen Constitutiones principum. Die ersteren waren in den Zeiten bis auf Constantin d. Gr. fast die einzigen; aber von da an gab sowohl die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion als auch die Verlegung des Reichssitzes nach Constantinopel vielfältigen Anlaß, eigentliche Gesetze, Edicta, zu erlassen. Je reichlicher nun diese neue Rechtsquelle zu fließen begann, desto dringender mußte das Bedürfniß hervortreten, diese vielen und verschiedenen Verordnungen in zweckmäßige Sammlungen zu bringen. Die ersten, welche diesem Bedürfnisse abzuhelfen suchten, waren die Rechtsgelehrten Gregorianus und Hermogenianus, welche um die Mitte des vierten Jahrhunderts unter den Söhnen des großen Constantin lebten. Der erstere sammelte die Constitutionen der Kaiser vor Constantin im Codex Gregorianus, der letztere hauptsächlich nur die der beiden Kaiser Diocletianus und Maximianus im Codex Hermogenianus. Es ist ungewiß, ob dieser nur eine theilweise Nachlese zu jenem bilden sollte, oder ob er in einem anderen Verhältnisse zu demselben stand. Beide Codices enthalten fast bloß Rescripte und nur wenige Edicte. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts ließ darauf der Kaiser Theodosius II. durch eine Commission von 16 Rechtsgelehrten einen dritten Codex (Codex Theodosianus) zusammenstellen, welcher dort anknüpfte, wo jene aufgehört hatten, nämlich die Constitutionen von Constantin d. Gr. bis auf seine Zeit herab umfaßte. Im J. 438 ließ ihn Theodosius in seinem Reiche und noch in demselben Jahre Valentinian III. im abendländischen Kaiserthume kundmachen. Er war in 16 Bücher getheilt, wovon wir den letzten Theil des sechsten, dann das siebente bis sechzehnte Buch vollständig, das Uebrige fast vollständig besitzen. Die letzte von Hänel besorgte Ausgabe aller drei vorgenannten Codices findet sich im Corpus juris Antejustinianei, Bonnae 1842—1854.

Endlich faßte in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts Kaiser Justinianus den Entschluß, einen neuen Codex abfassen zu lassen, welcher

nicht nur dasjenige, was von dem Inhalte der drei früheren Codices noch zeitgemäß und brauchbar war, umfassen, sondern auch alle seither erlassenen kaiserlichen Verordnungen aufnehmen und auf solche Weise jene ganz ersetzen und verdrängen sollte. Im Februar 528 gab er dazu den Auftrag; im April 529, also binnen 14 Monaten, war das Werk vollbracht (Codex Justinianeus). Aber als Kaiser Justinian danach die Pandecten, d. i. einen reichhaltigen Auszug aus den massenhaften Schriften der früheren römischen Rechtsgelehrten, und die Institutionen, d. i. einen kurzen Lehrbegriff zur Einleitung in das Studium des römischen Rechtes, hatte verfertigen lassen, wollte der vorhandene Codex zu diesen neueren Gesetzesarbeiten nicht mehr recht passen; er gab daher im J. 534 den Befehl, denselben umzuformen, und dieß geschah noch in demselben Jahre durch den berühmten Tribonianus unter Beihilfe von vier anderen Rechtsgelehrten. Diese zweite Umarbeitung (Codex repetitae praelectionis) ist es, welche sich erhalten hat und einen wichtigen Theil des Corpus juris civilis bildet, während die dadurch unbrauchbar gewordene erste Abfassung (Codex vetus) aus begreiflichen Ursachen verloren gegangen ist. Der Codex Justinianeus besteht aus zwölf Büchern, und jedes Buch aus vielen materienweise aneinander gereihten Titeln; in den Titeln sind die einzelnen, auf die betreffende Materie bezüglichen Constitutionen nach der Zeitfolge geordnet. Die älteste im Codex enthaltene Verordnung ist ein Rescript von Kaiser Hadrian; von da bis auf Constantin sind fast bloß Rescripte, erst von Constantin an Edicte zu finden. Bei weitem die meisten Constitutionen rühren von den Kaisern Diocletianus und Maximianus her, was wohl dem Fleiße des Hermogenianus (s. oben) zu danken ist. In der neueren Zeit haben sich einige, vornehmlich französische Gelehrte, wie Charondas, Contius (le Conti), Cujacius, bemüht, mehrere verlorene und in Vergessenheit gerathene Constitutionen des alten Codex aus anderen Quellen wieder herzustellen. Man nennt diese Leges restitutae, und sie lassen sich auf den ersten Blick durch die mangelnde Ueberschrift und Datirung erkennen. — Die brauchbarste Ausgabe des Codex lieferte E. Herrmann in der Edition des Corpus juris civilis der Gebrüder Kriegel, Leipzig 1833—1843; eine kritische Ausgabe besorgte Krüger im Corpus juris civilis, Berol. 1872 sq.

Citirt werden diese Codices, indem man zuerst ein c. (constitutio) setzt, darauf die Zahl derselben, dann ein großes C., d. h. Codex, worauf Zahl von Buch und Titel, ersteres mit römischen, letzteres mit arabischen Ziffern, sowie die Ueberschrift des Titels folgt. Wenn der Codex Gregorianus, Hermogenianus oder Theodosianus citirt werden, muß man nach dem C. noch ein Greg., Herm. oder Th. folgen lassen zur Unterscheidung von dem justinianeischen, der als der am häufigsten gebrauchte keinen Beisatz führt. Einige Rechtslehrer gebrauchen statt des c. ein l., d. h. lex.

Für das Kirchenrecht sind alle genannten Codices, vorzüglich aber der theodosianische und justinianeische, von hoher Wichtigkeit, und der letztere ohne Vergleich mehr als die von demselben Kaiser herrührenden Institutionen und Pandecten, weil die Kaiser seit der Zeit, da sie das Christenthum angenommen hatten, eifrig das äußere Wohl der Kirche sich angelegen sein ließen und darum vielfältige Verordnungen über kirchliche Gegenstände gaben. So enthält namentlich der größte Theil des ersten Buches von Justinians Constitutionencodex Verordnungen über kirchliche Angelegenheiten, und wenn man erwägt, daß zuerst die weltlichen Regenten es waren, welche die Ehen der Geistlichen in den höheren Weihen für ungültig erklärten (c. 45, C. Just. I, 3, de episc. et cler.), daß ein weltliches Gesetz es war, welches die Ehen zwischen Juden und Christen verbot und für Ehebruch erklärte (c. 6, C. Just. I, 9, de jud. et coelicol.), so kann kein Canonist die hohe Wichtigkeit verkennen, welche diese Codices auch für ihn haben. [Helfert.]

Codices, s. Bibelhandschriften.

Codicill, s. Letztwillige Verfügungen.

Coëffeteau, Nicolas, eine hervorragende Zierde des Dominicanerordens und ein namentlich seiner vortrefflichen Schreibart wegen berühmter Schriftsteller, wurde geboren 1574 zu St. Calais in Maine (im heutigen Sarthe-Departement), trat schon 1588 in den Orden, lehrte mit 21 Jahren bereits Philosophie, wurde 1601 Doctor der Theologie, 1602 Hofprediger Heinrichs IV. und hielt für diesen auch nach Ravaillacs Unthat die Leichenrede. Statutenwidrig, weil noch nicht 40 Jahre alt, ward er zum Prior des Conventes von St. Jacques erwählt, erhielt aber auf Verwendung des Königs als solcher die Bestätigung. Schon 1617 ward er Bischof von Dardanien i. p. i. und zugleich Administrator und Suffragan der Diöcese Metz. In dieser Stellung bekämpfte er den Calvinismus ebenso energisch als klug. Im J. 1621 übertrug ihm Ludwig XIII. das Bisthum Marseille, doch trat er dieß Amt niemals an, indem ihn der Tod am 21. April 1623 hinwegraffte. Mit Feuereifer schrieb er auf das Geheiß Gregors XIII. gegen die Respublica ecclesiastica des Anton de Dominis, welche den Primat, sowie die Kirchenverfassung überhaupt zu untergraben suchte. Seine Sacra monarchia ecclesiae catholicae (Paris 1623) umfaßte zwei Folianten, in welchen er sich dem Gegner bedeutend überlegen zeigte, demselben aber noch nicht vollständig geantwortet hatte. Coëffeteau hinterließ außerdem noch viele Schriften, ascetische, exegetische, historische, namentlich aber polemische; Verzeichniß derselben im zweiten Bande der Scriptores ord. Praed. von Echard und Quétif, der polemischen im dritten Bande der Memoiren des Niceron. Coëffeteau's Uebersetzung des Florus wurde als Meisterwerk gepriesen, ebenso seine römische Geschichte von Augustus bis

auf Constantin den Großen. Das abfällige Urtheil der Bibliographie universelle (tom. IX) über die ascetischen und polemischen Schriften scheint durch die zahlreichen Auflagen entkräftet; seine Oeuvres kamen in Paris noch 1822, La Marguerita chrétienne noch 1827 neu heraus. Bezüglich seiner polemischen Schriften waren Freund und Feind, Dupin wie die Encyklopädisten einig im Lobe seiner Noblesse und Ruhe, die sich durch Lästerungen niemals außer Fassung bringen ließ. — Coëffeteau, Guillaume, ein Landsmann und höchst wahrscheinlich aus der Familie des Vorigen, hat sich als Exeget einen Namen gemacht (gest. 1660). (Vgl. H. Hurter, Nomenclator literarius, I, 565 et sq., 808.) [Hägele.]

Coelde, s. Dietrich von Münster.

Cölestin I.—V., Päpste. Cölestin I., der heilige, war einer der bedeutendsten Päpste der ersten Jahrhunderte. Bis dahin Diacon der römischen Kirche, wurde er (wahrscheinlich am 10. September) 422 als Nachfolger Bonifatius' I. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Von seiner Würde als Haupt der ganzen Kirche war er tief durchdrungen, suchte seinen Pflichten stets treu nachzukommen und bemühte sich, die Rechte des apostolischen Stuhles mit Kraft und Weisheit überall zur Geltung zu bringen. Gleich im Anfange seines Pontificates wandte sich im Auftrage der numidischen Bischöfe deren Primas an ihn, und der hl. Augustinus schloß sich in einem ausführlichen Schreiben an, um seine Hilfe zu erlangen gegen einen numidischen Bischof, der wegen grober Vergehen bestraft, von Bonifatius aber, als er an diesen appellirt hatte, günstig beschieden worden war. Cölestins Antwort kennen wir nicht, sicher aber wird er von seiner Jurisdiction den rechten Gebrauch gemacht haben. Wie hier die Afrikaner die Hilfe des Papstes in Anspruch nahmen, so widersetzten sie sich in einem andern Falle seinem Eingreifen in ihre Verhältnisse mit großer Hartnäckigkeit. Schon unter Zosimus hatte der abgesetzte Priester Apiarius von Sicca an den Papst appellirt, und dieser die Appellation angenommen. Er berief sich dabei auf die nicänischen Canones, hatte aber in Wirklichkeit die sardicensischen vor Augen, welche jenen in den Sammlungen unmittelbar angereiht waren und auch rücksichtlich ihrer Geltung gleich geachtet wurden. Die Afrikaner kannten die Canones von Sardica nicht und versagten der Anordnung des Papstes ihre Anerkennung. Unter Cölestin fand Apiarius wiederum Schutz in Rom; der Papst nahm sich durch seinen Legaten, den Bischof Faustinus, desselben an. Die Afrikaner hielten nun im J. 424 oder 425 ein Plenarconcil zu Carthago, von welchem aus sie in einem entschieden gehaltenen Schreiben gegen das Vorgehen des Papstes protestirten. Namentlich baten sie diesen, er möge die Appellationen der Presbyter und niederen Cleriker abweisen, weil die Väter diese Beschränkung der Jurisdiction der afrikanischen Kirche nicht auferlegt hätten. Die Antwort Cölestins ist nicht auf uns gekommen, aber auf seinem Widerspruch gegen die afrikanischen Bischöfe hat er wohl nicht weiter bestanden, da die Verbrechen des Apiarius zu offenkundig waren. Größeren Erfolg als in dieser Angelegenheit hatte Cölestin in den nestorianischen Streitigkeiten (s. d. Art. Nestorius). Cyrill von Alexandrien, der hervorragendste Gegner des Nestorius, wandte sich, „durch Gottes Forderung, welche Wachsamkeit erheische, und durch die altkirchliche Sitte dazu verpflichtet", an den römischen Stuhl und legte in einem ausführlichen Schreiben die neue Irrlehre dar, nachdem vorher schon Nestorius in zwei Schreiben den Papst für sich zu gewinnen gesucht hatte. Cölestin versammelte nun im August 430 zu Rom eine Synode, welche die Lehre des Cyrill billigte und die des Nestorius verwarf, dabei Letzteren mit Bann und Absetzung bedrohte, wenn er nicht binnen zehn Tagen nach Empfang dieses Decretes einen förmlichen Widerruf leiste. Cyrill wurde mit der Vollstreckung des Urtheils betraut. Dem ganzen Streite wandte der Papst fortgesetzt die gewissenhafteste Aufmerksamkeit zu, und dadurch, daß Cyrill in vollstem Einverständnisse mit ihm handelte und in Allem nach seinen Instructionen sich richtete, wurde der Sieg des orthodoxen Glaubens in verhältnißmäßig kurzer Zeit entschieden. Zu dem allgemeinen Concil von Ephesus (431) entsandte Cölestin noch drei besondere Legaten, und der Beschluß desselben nahm auf seine Entscheidung ausdrücklich Rücksicht. Nach dem Concil blieb Cölestin eifrig bemüht, in der leidenschaftlich aufgeregten orientalischen Kirche Ruhe und Eintracht wiederherzustellen, was ihm auch größtentheils gelang. — Auch an den pelagianischen Streitigkeiten nahm Cölestin Theil, indem er, durch zwei gallische Presbyter, Prosper und Hilarius, bewogen, im J. 431 zu Gunsten der augustinischen Gnadenlehre ein Schreiben nach Gallien erließ. Die Glaubensverbreitung förderte der Papst, indem er 429 den Bischof Germanus von Auxerre nach Britannien schickte, um die Briten, welche der Pelagianer Agricola abtrünnig gemacht hatte, wieder zum katholischen Glauben zu bekehren, und 431 dem zum Bischofe geweihten Palladius nebst vier andern Missionaren die Bekehrung Irlands übertrug. — Zu erwähnen ist noch ein umfangreiches, wichtiges Disciplinardecret, welches Cölestin am 26. Juli 428 an die Provinzen von Vienne und Narbonne erließ, sowie eine Decretale an die Bischöfe Apuliens und Calabriens, worin er sie tadelt, daß sie von ihm die Weihe von Laien, welche in weltlichen Diensten gestanden, zu Bischöfen verlangten. — Nach fast zehnjährigem Pontificate starb Cölestin I. am 26. Juli 432. Sein Andenken wird von der Kirche am 6. April gefeiert. (Coustant, Epistolae Rom. Pontiff.; Jaffé, Regesta Pontt. Romm.)

Cölestin II. hieß vor seiner Erwählung zum Papste Guido Castello, weil er von Tiferno in Toscanien, Città Castello genannt, gebürtig war. Er stammte aus einem vornehmen Geschlechte,

erwarb sich unter Peter Abälard große Gelehrsamkeit und zeichnete sich durch Ernst und Reinheit der Sitten aus. 1128 wurde er Cardinalpriester vom Titel des hl. Marcus und war im J. 1140 eine Zeitlang Legat in Frankreich, wo ihn der hl. Bernhard wegen des Schutzes, den er Arnold von Brescia hatte angedeihen lassen, streng zurechtwies. Gleich nach dem Tode Innocenz' II. gaben ihm die Cardinäle am 25. September 1143 mit großer Einmüthigkeit ihre Stimmen. Aus seinem Pontificate ist nicht viel zu verzeichnen. Das Interdict, mit welchem Innocenz II. Frankreich belegt hatte, weil Ludwig VII. dem rechtmäßig gewählten Bischofe von Bourges hartnäckig einen andern entgegensetzte, hob er auf; den von seinem Vorgänger mit Roger von Sicilien geschlossenen Vertrag wollte er nicht anerkennen, und er wäre hierüber mit diesem wohl in Conflict gerathen, hätte der Tod ihn nicht vorher vom irdischen Schauplatze abberufen. Er starb am 8. März 1144, nachdem er nicht ganz sechs Monate regiert hatte. (Jaffé, Reg. P. R.; Watterich, Vitae Pontiff. Roman. II, Lipsiae 1862.)

Cölestin III., vorher Cardinaldiacon Hyacinth Bobo, mit dem das Geschlecht der Orsini zum ersten Male in die römische Geschichte eintritt, war schon ein Greis von 85 Jahren, als er am 30. März 1191 zum Nachfolger Clemens' III. gewählt wurde. Am Osterfeste, 14. April, erhielt er die Consecration, und am folgenden Tage krönte er in feierlicher Weise Heinrich VI. und dessen Gemahlin Constantia. Aber nicht eher hatten diese Acte vollzogen werden können, als Kaiser und Papst den Römern willfahrt und Tusculum ihrer Rache überliefert hatten, welches dann in trauriger Weise dem Erdboden gleichgemacht wurde. Gegen den Willen des Papstes wandte sich Heinrich nach Apulien, um Tancred gegenüber seine Ansprüche auf Sicilien geltend zu machen; allein der Feldzug fiel unglücklich aus, ja seine Gemahlin wurde von den Salernitanern aufgegriffen und an Tancred ausgeliefert, bei dem dann der Papst ihre Freilassung erwirkte. In Deutschland schaltete und waltete der Kaiser in einer Weise, welche ihn in die ärgsten Verwicklungen mit dem Papstthum hätte bringen müssen, wäre Cölestin III. nicht so geduldig gewesen. Willkürlich verletzte er das Wormser Concordat; das Bisthum Lüttich verkaufte er an den Propst Lothar von Bonn, während er den vom Papste bestätigten Albert umbringen ließ. Den vom Kreuzzuge heimkehrenden Richard Löwenherz von England ließ er durch Herzog Leopold von Oesterreich gefangen nehmen und in Haft halten. Vergebens waren des Papstes Bitten und Drohungen; Richard wurde erst entlassen, nachdem eine ungeheure Summe als Lösegeld gegeben war, von welcher Leopold ein Drittel erhielt. Im J. 1193 excommunicirte Cölestin den Herzog von Oesterreich und die Theilnehmer an dem Verbrechen; das abgepreßte Lösegeld suchte er Richard durch Verwendung bei Leopold und Heinrich wieder zu verschaffen. Als dann im Februar 1194 Tancred starb, mit dem der Papst in Betreff des sicilischen Königreiches ein Abkommen getroffen hatte, zog der Kaiser wieder nach Unteritalien und erlangte jetzt, was er wollte. Ohne sich um Cölestin zu kümmern, verständigte er sich mit Tancreds Wittwe und ließ sich zum Könige von Sicilien krönen. Aber kaum hatte Heinrich seine Absicht erreicht, so verübte er in Unteritalien geradezu unerhörte Grausamkeiten. Der Papst, auf's Eifrigste bemüht um das Zustandekommen eines neuen Kreuzzuges, dem der Kaiser sich sehr geneigt zeigte, ging auch jetzt noch nicht mit Strenge gegen denselben vor, sondern schrieb (27. April 1195) mit größter Milde und Schonung an ihn und sandte ihm zwei Cardinäle zu weiterer Unterhandlung. Heinrich nahm dieselben freundlich auf und rüstete zu einem Kreuzzug, an dem er selbst freilich der Reichsangelegenheiten wegen nicht theilnehmen könne. Es ist zu verwundern, daß Cölestin auch dann noch nicht gegen ihn vorging, als er das für den Kreuzzug gewonnene Heer theilweise benutzte, um im Neapolitanischen auf die grausamste Weise alle Opposition gegen seine unumschränkte Herrschaft zu brechen. Mitten in der Ausführung solcher Pläne raffte den Kaiser ein schneller Tod dahin, am 28. September 1197. Der Papst folgte ihm bald in's Grab als 92jähriger Greis, am 8. Januar 1198. War er Heinrich gegenüber von zu großer Milde nicht freizusprechen, so zeigte er doch apostolische Entschiedenheit, wo es sich um Reinerhaltung eines der wichtigsten Institute der Christenheit auch gegenüber gekrönten Häuptern handelte. Alfons IX. von Leon wurde von ihm zum Verzicht auf die incestuose Verbindung mit einer portugiesischen Prinzessin genöthigt; und als Philipp II. von Frankreich von seiner zweiten Gemahlin Ingeburg, Schwester des dänischen Königs Kanut III., unter dem Vorwande der Blutsverwandtschaft sich trennte, trat er beim Könige, wie beim französischen Episcopate, für die Rechtmäßigkeit und Unauflöslichkeit der bestehenden Ehe ein. Zu des Papstes Bemühungen um die Sache des heiligen Landes gehört noch die von ihm vollzogene Bestätigung des Ordens der Deutschen Ritter (1191). (Jaffé, Reg. P. R.; Watterich, Vitae Pontt. Rom. II; Reumont, Gesch. der Stadt Rom II; Töche, Kaiser Heinrich VI., Leipz. 1867; Hergenröther, Handb. der allgem. Kirchengesch. I.)

Cölestin IV., vorher Gottfried Castiglioni, war aus Mailand gebürtig und durch seine Mutter Neffe Urbans III. Nach des letzteren Tode trat er, wie vielfach angenommen wird, in den Cistercienserorden. Gregor IX. ernannte ihn 1227 zum Cardinalpresbyter von St. Marcus, später zum Bischof von Sabina, als welcher er seines Gönners Nachfolger wurde, am 25. October 1241. Schon am 10. November war er eine Leiche, nachdem er kaum neue Unterhandlungen mit Friedrich II. eingeleitet hatte. (Potthast, Regesta Pontiff. Rom. I.)

Cölestin V., der heilige, Nachfolger Nicolaus' IV. Nach dem Tode des Letztern blieb der päpstliche Stuhl zwei Jahre und drei Monate verwaist, weil das heilige Collegium sich über die Neuwahl nicht einigen konnte. Endlich lenkte der Cardinaldecan Latino Malabranca die Aufmerksamkeit der Wähler auf den heiligmäßigen Petrus von Morone, den Stifter des Cölestinerordens (s. d. Art.). Nur die große Verlegenheit, in der man sich befand, macht es erklärlich, daß die Wähler auf diesen allerdings heiligen, aber gänzlich welt- und menschenunkundigen Mann am 5. Juli 1294 sich vereinigten. In der außerordentlichen Wahl sah Petrus den Finger Gottes und erklärte den Abgeordneten des Conclave unter Weinen und Schluchzen die Annahme. Er nannte sich Cölestin V. Die Cardinäle luden ihn nach Perugia ein, er aber beschied sie mit Hinweis auf die drückende Hitze nach Aquila, nahe der Grenze des Kirchenstaates. Er selbst ritt auf einem Esel, angethan mit dem Eremitengewande, dorthin; am 29. August wurde er hier geweiht und gekrönt. Daß die Wahl eine unglückliche gewesen, zeigte sich alsbald. Er war ganz von König Karl II. von Neapel und dessen Sohne Karl Martell abhängig, und auch die früheren Genossen seiner Siedelei konnten mit bestem Erfolge für ihre Interessen auf ihn einwirken; die wichtigsten Entscheidungen traf er, ohne irgendwelche Rücksicht auf die Cardinäle zu nehmen. Unter den zwölf Cardinälen, die er ernannte, waren sieben Franzosen und drei Neapolitaner; dem Könige von Neapel bewilligte er den Zehnten in Frankreich und England, den 21jährigen Sohn desselben erhob er zum Erzbischofe von Lyon, Gregors X. Constitution über das Conclave setzte er wieder in Kraft; Privilegien, Dispensationen, Gunstbezeugungen aller Art ertheilte er mit unerhörter Leichtigkeit. Besonders wurde sein Orden auf alle Weise begünstigt; Monte Cassino sollte sich unter seine Regel beugen. Das ganze Kirchenregiment drohte in die äußerste Verwirrung zu gerathen. Cölestin fühlte bald, daß seine Schultern für die schwere Bürde des Papstthums zu schwach seien, und von den Cardinälen, besonders dem fähigsten unter ihnen, Benedict Gaetano, wurde der Entschluß in ihm zur Reife gebracht, auf die päpstliche Würde zu verzichten. Selbst Karl II. konnte sich, so gern er den ihm ergebenen Papst halten wollte, der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit seiner Abdankung nicht verschließen. Am 13. December 1294 erließ Cölestin eine Decretale, welche den Päpsten das Recht der Abdankung zusprach, und legte dann seine Würde vor den versammelten Cardinälen nieder, „wegen meiner Niedrigkeit, wegen besseren Lebens und ruhigen Gewissens, wegen Schwäche des Leibes und Mangels an Wissenschaft, wegen der Bosheit der Menschen und um zurückkehren zu können zum Trost und zur Ruhe meiner früheren Lebensweise". So kehrte Cölestin V. zu dem geliebten einfachen Mönchsleben zurück. Da sein Nachfolger Bonifaz VIII. mit Recht fürchtete, seine Gegner könnten den schwachen Mann zur Errichtung eines Schismas benutzen, ließ er ihn strenge überwachen. Als er entfloh, schloß er ihn auf dem Schlosse Fumone bei Anagni ein, wo eine nach dem Vorbilde seiner früheren eingerichtete Zelle ihn aufnahm. In strenger Ascese verbrachte er hier seine letzten Tage bis zu seinem am 19. Mai 1296 erfolgten Tode. Das Volk verehrte ihn schon zu Lebzeiten als einen Heiligen; 1313 wurde er von Clemens V. heilig gesprochen. Sein Andenken wird in der Kirche am 19. Mai gefeiert. — Wir besitzen von Cölestin V. einige kleine ascetische Werke, welche Telera zu Neapel 1640 herausgab, und die auch in der Biblioth. PP. maxima XXV gedruckt sind. (Vgl. Potthast, Reg. Pontiff. Rom. II; Acta SS. Mai. IV, 419 sq.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom II, 615 ff.; Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch. I, 821.) [Fechtrup.]

Cölestiner (Congregatio Coelestinorum), eine Congregation im Benedictinerorden, ward gestiftet vom hl. Petrus von Morone, der nachmals unter dem Namen Cölestin V. (s. d. Art.) fünf Monate lang auf dem päpstlichen Stuhle saß. Er war 1215 in dem neapolitanischen Städtchen Isernia als der Sohn armer, gottesfürchtiger Eltern geboren und erwirkte sich nach dem Tode seines Vaters von seiner Mutter die Erlaubniß zum Studiren. Sobald aber Peter seine Studien vollendet hatte, begab er sich, schon nach zwei Tagen von seinem Gefährten verlassen, allein in eine Einöde und übte daselbst drei Jahre lang außerordentlich strenge Ascese. Der Ruf seiner Heiligkeit sammelte bald heilsbegierige Seelen um ihn, und diese erbauten sich so sehr an seinen feurigen Reden, daß er auf ihre Bitten nach Rom reiste, um sich daselbst zum Priester weihen zu lassen. Allein kaum hatte er diese heiligen Weihen empfangen, als er sich wieder nach Apulien begab und auf dem Berge Morone in einer Höhle Wohnung nahm. Da aber nach fünf Jahren diese Gegend urbar gemacht wurde, verließ er die ihm unterdessen theuer gewordene Stätte und begab sich auf den Berg Majella. Hier sammelten sich 1254 mehrere Genossen seiner Lebensweise um ihn, und er war daher genöthigt, ihnen ein Kloster und ein Bethaus zu errichten. Urban IV., ein um das Mönchthum vielverdienter Papst, bestätigte dieses neue Institut und gab ihm die Regel des hl. Benedictus; vielleicht wollte er so dem im Anfange desselben Jahrhunderts erlassenen Verbote, einen neuen Orden zu stiften, ausweichen. Zehn Jahre später, als die Congregation bereits 16 Klöster zählte, wiederholte Gregor X. die Bestätigung und befreite die Klöster von der Jurisdiction der Bischöfe, wie von der Entrichtung des Zehnten. Peter stand seiner Stiftung bis 1286 in dem Kloster St. Maria von Majella, das nachmals zum heiligen Geiste genannt wurde, vor, bestellte dann einen Nachfolger und zog sich abermals in die Einsamkeit zurück. Nach einem Beschluß des Generalcapitels von 1293 wurde das Kloster

zum heiligen Geiste auf Morone, gewöhnlich Sulmona genannt, zum Hauptkloster erhoben, und nachdem Petrus den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, nahmen seine geistlichen Söhne, die bis jetzt Einsiedler des hl. Damian oder von Morone geheißen hatten, den Namen Cölestiner an. Der neue Papst beschützte seine Stiftung, gab ihr bedeutende Vorrechte, bestätigte die von Onuphrius, dem dritten Generalabt, entworfenen Satzungen, sowie sämmtliche Klöster, deren es in Italien 20 gab, und verordnete zugleich, alle Jahre ein Generalcapitel zu halten und alle drei Jahre einen Generalabt zu wählen. Hierauf sandte er 50 Ordensbrüder nach Monte Cassino, um in dem weltberühmten Mutterkloster des Benedictinerordens die Annahme der Satzungen seiner Congregation durchzusetzen. Nach seinem Tode (19. Mai 1296) verbreitete sich die Congregation, von Königen und Fürsten geachtet, schnell in Italien, Frankreich, Deutschland und in den Niederlanden. Papst Bonifatius VIII., der Nachfolger Cölestins V., erklärte zwar die von seinem Vorgänger auf Monte Cassino getroffene Maßregel für ungültig, bestätigte aber seine Stiftung auf's Neue, und Benedict XI. ertheilte ihr neue Privilegien. In Deutschland waren ihre zahlreichen Klöster unglücklicher Weise gerade in denjenigen Gegenden gelegen, wo nachmals Luthers Meinungen Eingang fanden, und gingen daher im Sturme der Reformation zu Grunde. Die französischen Klöster standen unter einem eigenen Provinzial, der über sie die Rechte eines Generals ausübte, und waren befugt, neue Satzungen zu entwerfen. Dieß geschah auch auf dem Provinzialcapitel vom Jahre 1617. Nach diesen Satzungen (Constitutiones P. P. Coelestinorum provinciae franco-gallicanae) sollte alle drei Jahre zu Paris ein Provinzialcapitel gehalten werden, auf dem sich die Vorsteher sämmtlicher Häuser zur Wahl des Provinzials einfinden mußten. Fünf hier gewählte Definitoren erwählten die Prioren der Klöster, und diese wiederum die niedrigern Vorgesetzten. Die Mette wurde um Mitternacht gehalten, das Fleischessen war verboten, die Fasten waren häufig und streng. Die Kleidung bestand in einem weißen Rocke, schwarzer Kapuze und schwarzem Scapulier. Im Chore und beim Ausgehen wurde darüber eine schwarze Kutte getragen. Die italienischen Cölestiner unterschieden sich in der Kleidung nicht wesentlich von den französischen. Die Kleidung der Laienbrüder war braun und ihr Scapulier mit einem Kreuze geschmückt, um dessen Fuß ein S geschlungen war. Nur das italienische Hauptkloster hieß Abtei; alle übrigen Häuser wurden Priorate genannt. In Frankreich unterlagen dieselben dem Sturme der Revolution, und selbst in Italien gibt es deren heutzutage nur noch wenige. (Vgl. Louis Beurier, Hist. des Célestins de Paris, Par. 1634; Helyot V, 51 ss.; VI, 189 ss.; Fehr, Gesch. d. Mönchsorden I, 211 ff.)

Außerdem gab es noch eine Fraction des Franciscanerordens, deren Mitglieder Cölestiner genannt wurden. Das Nähere über diese s. u. d. Art. Franciscanerorden. [Fehr.]

Cölestius, s. d. Art. Pelagius.

Cölibat heißt die für alle in den höheren Weihen stehenden Cleriker existirende Verpflichtung, im Stande der Ehelosigkeit die Keuschheit zu bewahren. Dieselbe ist unmittelbar an den Empfang der sacramentalen Weihen geknüpft, selbst wenn sie dem Empfänger vorher nicht bekannt gewesen wäre. In ihren Wirkungen wird sie einem Gelübde gleichgestellt, so daß bei den betr. Clerikern auch innere Sünden gegen die Keuschheit als Sacrilegien anzusehen sind. — Die ehedem vielverbreitete Meinung, daß Papst Gregor VII. den Cölibat zuerst und zwar als ein wirksames Mittel zu hierarchischen Zwecken eingeführt habe, kann in gebildeten Kreisen gegenwärtig nicht mehr auf Geltung Anspruch machen. Man hat die Thatsache nachgewiesen, daß jene Gesetze bereits in einer Zeit von mehr als sieben Jahrhunderten vor Gregor VII. ihren Anfang genommen haben, ihnen aber selbst wiederum eine Periode vorangegangen ist, in welcher der Cölibat von den Clerikern beobachtet wurde, ohne daß es dazu der Gesetze bedurft hätte. Denn — wie ein neuerer ungenannter Schriftsteller über den Cölibat (Regensburg 1841) sehr treffend bemerkt — als das Gesetz nicht mehr in das Herz geschrieben war, da schrieb man es auf's Papier. Die beiden hervorgehobenen Gesichtspunkte, das Grundprincip des Cölibats und die historische Gestaltung desselben durch die Gesetzgebung, sind es demnach, welche bei einer Entwicklung dieser Materie vorzugsweise in's Auge gefaßt werden müssen. I. Fragt man nach den Ursachen, warum der Cölibat für den Clerus in der Kirche gesetzlich besteht, so muß man die Gründe der Zweckmäßigkeit und des großen Nutzens, der daraus für das Wohl der Kirche und dadurch auch für das Heil der Menschen überhaupt hervorgeht, sehr scharf von dem Princip selbst unterscheiden, welches, ganz abgesehen von jenen Gründen, den Cölibat für den Clerus als eine innere Nothwendigkeit fordert. Dieß Princip liegt aber in der Virginität der Kirche selbst; die jungfräuliche Kirche will auch ein jungfräuliches Priesterthum haben. Während das jüdische und heidnische Priesterthum wesentlich auf der fleischlichen Generation beruhte, hat der jungfräuliche, von der Jungfrau geborene Hohepriester Christus die Kirche, die sein jungfräulicher Leib geworden ist, gegründet und in ihr an die Stelle der fleischlichen die jungfräuliche Generation des Priesterthums durch die Weihe gesetzt. In diesem Princip und in ihm allein ist die eigentliche Basis aller Cölibatsgesetze zu suchen; die Virginität gehört ganz specifisch zu dem christlichen Priesterthum. Beide, die Virginität und die Ehe, sind heilig, aber jene ist heiliger; sie ist, nach einem tief in der menschlichen Seele wurzelnden Gefühle, reiner, und dafür geben selbst Heidenthum und Judenthum Zeugniß. Was diese nach der Natur ihres Priesterthums zur Verwirklichung jenes Princips zu

thun vermochten, das haben sie geleistet; aus priesterlichen Geschlechtern entsprossen, selbst priesterliche Geschlechter begründend, haben die Priester der Juden und Heiden doch zur Zeit der Opfer Enthaltsamkeit geübt. Um so mehr muß sich die jungfräuliche Reinheit bei dem christlichen Priesterthum von selbst verstehen, da dieses täglich, vom Aufgang bis zum Niedergang, Christum als unblutiges Opfer darbringt. — Gehört also die Virginität zur Natur des christlichen Priesterthums, so muß auch das Gesetz, welches die Jungfräulichkeit für den Clerus fordert, durchaus zweckmäßig sein; denn das Priesterthum wird und muß dann am leichtesten und besten seinen Zweck erreichen und erfüllen, wenn es selbst in seinem naturgemäßen Zustande sich befindet. Demgemäß fragt es sich, welches der Zweck des Priesterthums sei? Dieser läßt sich einfach dahin ausdrücken: das Priesterthum hat das Menschengeschlecht der Herrschaft Christi zu unterwerfen und unter dieser Herrschaft zu erhalten. Dazu hat dasselbe die drei Vollmachten erhalten, durch Lehre, Sacramente und Regierung auf die Erziehung und Heiligung des Menschengeschlechtes zu wirken, und hierfür ist der unverheiratete Priester geeigneter.

Von diesem Standpunkte aus kann nunmehr auch im Einzelnen hervorgehoben werden, wie das jungfräuliche Priesterthum wirke, oder vielmehr, welches die heilbringenden Folgen des Cölibats sind. Hier tritt zunächst entgegen, was der Apostel Paulus ausspricht: Der ohne Weib ist, ist besorgt um dasjenige, was des Herrn ist, auf daß er Gott gefalle; wer aber ein Weib hat, ist besorgt um dasjenige, was von der Welt ist, auf daß er dem Weibe gefalle, und ist getheilt (1 Cor. 7, 32. 33). Wer soll aber weniger getheilt sein, wer vollständiger Gott angehören, um sich wirksam dem Heile der Mitmenschen widmen zu können, als gerade der Priester? Aber eben diese wesentliche Bedingung zur Erfüllung seines Berufes wird allein durch den Cölibat erreicht; nur in diesem Stande kann er gänzlich besorgt sein um dasjenige, was des Herrn ist. Dieß drückt auch Justinian aus, wenn er (L. 42, § 1, Cod. d. episc. et cler.) sagt: Vix fieri potest, ut vacans hujus quotidianae vitae curis, quas liberi creant parenti maximas, omne studium omnemque cogitationem circa divinam liturgiam et res ecclesiasticas consumat. Oportet enim episcopum minime impeditum affectionibus carnalium liberorum, omnium fidelium spiritualem esse patrem. Ja der Kaiser ging in seinen Anforderungen weiter als die Kirche, indem er den Wittwer, welcher Kinder hatte, nicht einmal zum Episcopate zulassen wollte, eine Verordnung, die von der Kirche nicht anerkannt und auch von seinem Nachfolger Leo dem Weisen wieder aufgehoben wurde. Die weitere wichtige Folge davon, daß der Priester, welcher vom Familienleben getrennt ist, ungetheilt seinen Beruf als das höchste Ziel vor Augen behalten kann, ist, wie seine Unabhängigkeit von der Welt überhaupt, so insbesondere auch die von der weltlichen Gewalt. Dieser ist er als Bürger unterthan, und tüchtige Priester, wie Kaiser Valentinian sich ausdrückt, gehorchen nicht bloß den Gesetzen Gottes, sondern auch denen der Könige. Allein dessen ungeachtet können hier möglicher Weise Collisionen eintreten, und die Kirche muß in solchen Fällen von ihren Dienern fordern können, daß sie Gott und ihren Beruf ebenso wenig verläugnen, als sie durch irgendwelche Rücksicht abgehalten werden dürfen, sich dem Dienste der Kranken und Sterbenden auch zur Zeit ansteckender Seuchen aufopfernd hinzugeben. Das Eine wie das Andere ist wegen der nothwendigen Rücksicht, die ein Familienvater auf Weib und Kind nehmen muß, ohne den Cölibat schwer zu erreichen. Will man auch in dieser zur Natur des Priesterthums gehörenden Wirkung des Cölibates eine Förderung hierarchischer Zwecke erkennen und annehmen, die Päpste hätten sich bei ihrer diesen Gegenstand betreffenden Gesetzgebung auch von diesem Gesichtspunkte leiten lassen, so ist mit Bezug auf die oben hierüber gemachte Bemerkung nicht füglich etwas einzuwenden.

Aber auch noch aus einigen anderen Gründen, welche von der Erfahrung an die Hand gegeben werden, erscheint der Cölibat der Geistlichen als eine sehr zweckmäßige Einrichtung. Für die kirchliche Disciplin kann nichts nachtheiliger sein, als wenn zur Erlangung geistlicher Aemter, für welche allein der wahre innere Beruf entscheiden soll, auf irgend eine andere bloß natürliche Eigenschaft ein Anspruch gegründet wird. Die menschliche Schwachheit hat sich bei der Vergebung von Pfründen allerdings sehr viel zu Schulden kommen lassen; durch den Cölibat wird aber wenigstens eine große Versuchung in dieser Beziehung hinweggeräumt. Nichts übt nämlich in jener Rücksicht einen so großen Einfluß aus, als die Bande des Blutes. Hat auch die Kirche zu allen Zeiten gegen den Nepotismus zu streiten gehabt, da nur zu oft die Bischöfe ihren Neffen und anderen Verwandten bei der Verleihung geistlicher Stellen den Vorzug gaben, so ist das Band, welches sie an diese knüpft, doch nicht ein so inniges, als wenn sie eigene Söhne hätten oder durch ihre Töchter ihnen Schwiegersöhne zugeführt würden. Ein Blick auf die anglicanische Kirche liefert davon den hinlänglichen Beweis. Ein Blick auf die orientalische zeigt einen andern Grund von der Zweckmäßigkeit des Cölibats. Hier nämlich stehen in dem weltlichen und in dem Regularclerus verheiratete und unverheiratete Geistliche neben einander; jene aber sind, weil sie des Vertrauens entbehren, fast ganz außer Stande, das Richteramt in dem Sacramente der Buße und somit einen wesentlichen Bestandtheil ihres priesterlichen Berufes auszuüben.

Da der Cölibat in einer Abtödtung der sinnlichen Natur des Menschen besteht, so hat es auch nicht fehlen können, daß zu allen Zeiten große Einwendungen gegen denselben er-

hoben worden sind. Der zunächst liegende Einwand, der eben deßhalb auch am meisten Beifall gefunden hat, ist der, daß man den Cölibat für naturwidrig erklärt und von ihm behauptet, er führe zur Ausschweifung und Unsittlichkeit, diene aber eben darum nicht zur Ehre, sondern zur Herabsetzung des geistlichen Standes. Stellt man sich auf den Standpunkt, daß die Naturtriebe des Menschen überhaupt nicht beschränkt werden sollen, so erscheint schon die Ehe als eine drückende Fessel; stellt man sich aber auf den höheren sittlichen Standpunkt, daß die von Gott geheiligte Ehe die allein rechtmäßige und zu gestattende Verbindung zwischen Mann und Weib sei, so bleibt das Sittengesetz der Enthaltsamkeit doch für alle diejenigen bestehen, welche nicht in der Ehe leben, sei es, daß sie noch nicht zu derselben geschritten sind, sei es, daß ihre Ehe durch den Tod getrennt worden ist. Unter den Ersteren gibt es aber viele, welche durch die Macht der Verhältnisse, ja durch den oft nicht nach Belieben gewählten Stand sich gar nicht in der Lage befinden, eine Ehe schließen zu können, und für alle diese involvirt die unfreiwillige Enthaltsamkeit von der Ehe doch ebenso sehr die Pflicht zur strengsten Beobachtung des sittlichen Gesetzes der Enthaltsamkeit überhaupt. Nimmt man hinzu, daß diese sittliche Pflicht für die meisten jener Personen gerade während derjenigen Periode ihres Lebens gefordert wird, wo sie am schwersten zu üben ist, so erscheint es dagegen als etwas verhältnißmäßig nicht so Schwieriges, sie dann zu beobachten, wenn jemand nach reiflicher Selbstprüfung mit freiem Willen sich dazu entschlossen hat. Allerdings tritt er mit einem solchen Entschlusse seiner Natur entgegen; das ist aber überhaupt die Aufgabe des Menschen, und wird bei dem Priester nur in einem höheren Grade gefordert, welchen zu erreichen es ihm bei dem aufrichtigen Willen, sein Leben ganz Gott zu widmen, auch nicht an der nöthigen Gnade fehlen wird. Dazu fordert aber Christus selbst auf, indem er sagt: Und es sind Entmannte, die sich selbst entmannt haben um des Himmelreiches willen (Matth. 19, 11. 12). Daß es zu jeder Zeit unsittliche Geistliche gegeben hat, welche die Cölibatsgesetze überschritten haben, beweist ebenso viel gegen den Cölibat, als der Ehebruch gegen die Ehe. Ja, um eben hierbei stehen zu bleiben: die Durchführung der Ehe fordert eine nicht mindere sittliche Kraft als der Cölibat, und wollte man von dem Ehebruch einen Rückschluß auf die Zulässigkeit des Gebotes machen, so hätte das sechste Gebot längst aufgehoben werden müssen. Jenen Einwand, daß die menschliche Gesellschaft durch den Cölibat eine Einbuße an der Zahl der Individuen erleide, können wir wohl, da er im Zusammenhange mit den verkehrten, nunmehr meistens aufgegebenen Bevölkerungstheorien des verflossenen Jahrhunderts steht, mit Stillschweigen übergehen und statt seiner eines andern, der sich ebenfalls auf eine scheinbar philanthropische Basis stützt, gedenken. Man hat es nämlich für eine besondere Pflicht der Geistlichen ansehen wollen, daß sie durch ihre Ehen den Laien ein Muster des ehelichen Lebens zu geben hätten. Allein diesen Auftrag hat Christus seinem Priesterthum nicht hinterlassen, sondern demselben in den Worten: „Gehet hin und lehret alle Völker" eine Mission übergeben, welche es von den Familienbanden nothwendig lostrennen muß. Was aber der Apostel für alle Völker, das soll der Bischof für das ihm besonders anvertraute Volk sein; er soll der Vater für seine ganze Gemeinde, aber nicht durch die Bande der fleischlichen Gemeinschaft mit einem Mitglied derselben verbunden sein, um etwa mit seinem Weibe zu zeigen, wie man gute Kinder erzieht; er hat sie alle zu erziehen. Des Bischofs Gehilfen aber, die Pfarrer und die übrigen Geistlichen, können keinen andern Beruf haben als er, denn sie alle sind zu der nämlichen großen Mission bestimmt.

Aber auch von dem Standpunkte des Nutzens der Kirche, sowie des Staates, hat man sich wider den Cölibat erklärt. Dort, weil die Zahl der unter der Bedingung der Ehelosigkeit in den geistlichen Stand Eintretenden dem Bedürfniß der Kirche nicht genüge; hier, weil der Cölibat den Geistlichen zu unabhängig mache. Allein was den erstern Punkt anbetrifft, so wartet die Kirche überhaupt ruhig ab, daß der Herr die Arbeiter zu der Ernte sende, d. h. daß Gott ihr diejenigen zuführe, welche Kraft und Entschlossenheit haben, sich ihm unbedingt hinzugeben. Diejenigen, welche dieß bedingungsweise thun und nicht Alles um Gottes willen verlassen wollen, sondern erst nach einem Joch Ochsen oder einem Landgute, das sie gekauft haben, sich umsehen, oder eine Frau sich genommen haben und bei dieser weilen müssen, kann die Kirche nicht brauchen. Die Ansicht von der durch den Cölibat begründeten zu großen Unabhängigkeit des Clerus, und somit der Kirche von dem Staate, ist im Vorübergehen bereits oben berührt und beseitigt worden; sie hat ihren Grund in historischen Mißgestaltungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und wird durch das Beispiel des verheirateten anglicanischen Clerus zur Zeit der Stuarts nicht bestätigt. Doch auch hiermit ist die Zahl der Einwendungen, welche man gegen den Cölibat erhoben hat und noch erhebt, nicht erschöpft, sondern man hat sich gegen denselben auch auf die heilige Schrift und auf das Beispiel der älteren Kirche berufen, die selbst zu verschiedenen Zeiten die Clerogamie in ihren Gesetzen ausdrücklich anerkannt hat. Das Zeugniß der heiligen Schrift wird in der bekannten Stelle: Der Bischof sei Eines Weibes Mann (1 Tim. 3, 2) gesucht. Der Apostel sagt mit diesen Worten aber nicht, daß der Bischof durchaus ein Weib haben müsse, sondern nur so viel, daß, wenn einer, der verheiratet war, Bischof werden soll, er nicht mehr als einmal verheiratet gewesen sein dürfe. Unter der sich hierbei von selbst verstehenden Voraussetzung der Enthaltsamkeit hat die Kirche demgemäß nach dem Worte des Apostels

verheirateten Männern die Weihe ertheilen können; auch hat sie sich durch die Zeitumstände und die menschliche Gebrechlichkeit öfters genöthigt gesehen, die Clerogamie zu dulden, ohne daß sie darum jemals unterlassen hätte, die Virginität als das dem Priesterthum entsprechende Princip nachdrücklich hervorzuheben. Eben darum hat sie auch, wo es irgend sich durchführen ließ, keine Dispensation von dem dem Empfange der Weihe inhärirenden Gelübde der Keuschheit gewährt. — Noch erübrigt die Bemerkung, daß in dem soeben angedeuteten Punkte der Inhärenz des Gelübdes zur Weihe der charakteristische Unterschied zwischen dem Keuschheitsgelübde der Cleriker und dem klösterlichen Gelübde der Keuschheit bestehe. Das letztere, bei welchem es auf die Weihe gar nicht ankommt, und welches ebenso wohl von Laienbrüdern als auch von Personen weiblichen Geschlechts abgelegt wird, ist nur ein Mittel zum Zwecke der Vollkommenheit, ein Mittel, um den ganz auf Gott zu richtenden Willen wahrhaft frei zu machen; der Cölibat des Clerus ist aber nicht Mittel zum Zweck, sondern insofern Zweck selbst, als er wesentlich zur Natur des Priesterthums gehört.

II. Das freiwillige Gelübde der Virginität — um nun zu der Geschichte der Legislation über diesen Gegenstand überzugehen — findet sich seit den ältesten Zeiten der Kirche vor. Die Begeisterung für das in die Welt gekommene und Fleisch gewordene Wort ließ Viele, Geistliche wie Laien, die Welt und das Fleisch überwinden und ihren Leib als ein durch die reine Flamme der Liebe zu Gott zu läuterndes Opfer darbringen. Was also bei Laien geschah, verstand sich bei dem opfernden und dienenden Priesterthum von selbst. Daher waren, als sich aus dem Diaconat, der dritten und letzten Stufe der göttlich instituirten Hierarchie, historisch noch fünf niedere Stufen entwickelten, auch diese von dem Cölibate so lange nicht ausgenommen, als jene reine Liebe zu Gott unter den Christen noch mächtig und wirksam war. Als aber der Eifer erkaltete, als statt seiner die Sinnlichkeit immer mehr herrschend wurde, da mußte die Kirche beginnen, mit der Fessel des Gesetzes wenigstens die drei göttlich instituirten Stufen der Hierarchie an den reinen, die Virginität fordernden Opferaltar des Herrn zu ketten. Die Zunahme der Lauheit und zugleich die richtige Beurtheilung jenes Verhältnisses kann man daraus entnehmen, daß die Kirche sich genöthigt sah, gesetzlich zu gebieten, daß jeder Christ dreimal im Jahre die heilige Communion empfangen solle, und sich späterhin damit begnügen mußte, wenn es nur einmal im Jahre geschah. Derselbe Rückschritt zeigte sich auch darin, daß selbst der Schutz des Gesetzes gegen die der Natur des Priesterthumes widersprechende Clerogamie nicht überall für den Diaconat, ja nicht einmal für den Presbyterat genügte. Im Allgemeinen unterscheidet sich in dieser Beziehung der Occident vortheilhaft von dem Orient, wo man im siebenten Jahrhunderte, mit Ausschluß des Episcopates, für die übrigen hierarchischen Stufen auf das alttestamentliche Princip zurückging, indem man nur zur Zeit des Altardienstes (tempore oblationis sanctorum; Syn. Quinisext. c. 13; can. 13, D. XXXI) die Enthaltsamkeit forderte. Ein großes Unrecht geschähe aber dem berühmten Bischof Paphnutius, wenn man von ihm behaupten wollte, er habe auf der Synode von Nicäa (325) die Clerogamie für den dem priesterlichen Berufe entsprechenden Stand erklärt und dadurch eine gesetzliche Bestimmung des Concils über diesen Punkt verhindert. Nichts weniger als das; Paphnutius machte nur darauf aufmerksam, wie weit das Uebel der Clerogamie vorgeschritten sei, und wie es sich zur damaligen Zeit nicht wohl ausführen lasse, das Verbot derselben bis auf den Subdiaconat auszudehnen (vgl. Lupus, Diss. prooem. d. Latin. episc. et cler. contin. c. 2, p. 5; mein Kirchenrecht I, 722, Note 9). Es blieb also im Oriente, obschon auch hier, wie im Abendlande, die Kirchenväter, namentlich Epiphanius (Expos. fid. cath. n. 21; Haeres. 59, n. 4), sich auf's Nachdrücklichste für den Cölibat aussprachen, bis zu der vorhin erwähnten Bestimmung der trullanischen Synode wenigstens gesetzlich bei den Beschlüssen der beiden im J. 314 gehaltenen Concilien von Ancyra und Neocäsarea (can. 8. 9, D. XXVIII). Diesen gemäß wurde dem Diacon bei seiner Weihe der Vorbehalt der Ehe gestattet; er durfte dann, so lange er Diacon war, sich verehelichen, wurde aber seines Amtes entsetzt, wenn er ohne jenen Vorbehalt oder überhaupt als Presbyter heiratete. Im Abendlande rührt die erste diesen Gegenstand betreffende gesetzliche Bestimmung von dem Concilium von Elvira (ann. 305, c. 33, bei Hard. Conc. I, 253) her; sie dehnte die Verpflichtung zum Cölibat, oder vielmehr zur Enthaltsamkeit, auf alle Cleriker aus. Indessen auch im Occidente, wo eine Zeitlang Vigilantius die Emancipation des Fleisches predigte, aber an dem hl. Hieronymus seinen Gegner fand, war die Gesetzgebung nach Verschiedenheit der Länder und Zeiten bald nachsichtiger, bald strenger. In Spanien kehrte man nach einiger Unterbrechung zu dem Grundsatze zurück, daß kein Subdiacon heiraten dürfe (Conc. Tolet. VIII, c. 6, IX, c. 10), und man fand sich dazu um so mehr veranlaßt, als dieser Ordo überhaupt in eine nähere Beziehung zu dem Opfer der Messe getreten war. Entscheidend wirkte aber auf das gesammte Abendland das Beispiel der römischen Kirche ein, wo schon Gregor der Große nur für Sicilien den mit stillschweigendem Vorbehalt geweihten Subdiaconen, für die Zukunft aber keinem derselben die Ehe gestattete (can. 1, D. XXXI). Hierzu gesellte sich als eine wichtige Stütze für die Durchführung des Virginitätsprincips bei dem Clerus die neue Gestaltung des gesammten clericalischen Lebens in den Stiftern. Mit der strengen Vita canonica war die Clerogamie ganz unvereinbar, und so mußte dieselbe allmälig auch für die niedern Weihen verschwin-

den. Als hinwiederum im zehnten Jahrhundert die Vita canonica durch Auflösung des gemeinschaftlichen Wohnens in Verfall gerieth, äußerte dieß natürlich auch auf die Beobachtung der Vorschriften über den Cölibat sehr nachtheilige Wirkungen. Es trat auch in dieser Beziehung ein völliger Verfall ein, und es mußten daher die Päpste sich berufen fühlen, auf eine entschiedene Weise gegen eine Praxis aufzutreten, welche ebenso sehr gegen die Kirchengesetze als gegen das Princip des Priesterthums überhaupt verstieß. Eine ganze Reihenfolge von Päpsten hat in dieser Beziehung die Disciplin zu reformiren sich bemüht; Benedict VIII. schärfte das ältere Verbot der Clerogamie bis zum Subdiaconate abwärts auf einem zu Pavia im J. 1012 gehaltenen Concilium von Neuem ein (Concil. Ticin. c. 1 u. 2, bei Harduin VI, 1, 813); ihm schlossen sich Gregor VI., Leo IX. und Stephan IX. an (can. 14, D. XXXII; can. 14, D. XXXI). Hatte Leo den vor der Weihe verheirateten Subdiaconen Enthaltsamkeit auferlegt, und nach ihm Nicolaus II. verboten, daß jemand bei einem beweibten Presbyter die Messe höre (can. 5, D. XXXII), so wiederholte Alexander II. beides auf dem Concilium, welches er im J. 1063 zu Rom hielt (can. 6, D. XXXII; can. 16. 17, D. LXXXI).

Dieß ist die Geschichte des Cölibates und der denselben betreffenden Gesetzgebung bis in die zweite Hälfte des elften Jahrhunderts; da erst gelangte im J. 1073 Gregor VII. auf den päpstlichen Stuhl, und somit fragt sich, welche Neuerungen er in dieser Sache eingeführt habe. Die Antwort ist einfach: Keine. Die von ihm erlassenen Kirchengesetze (can. 15, D. LXXXI; Migne, PP. lat. CXLVIII, 645. 396) haben nur die nämlichen Grundsätze wie die seiner Vorgänger ausgesprochen, und nur darin unterscheidet er sich von diesen, daß er die Verbote der Clerogamie bis zu dem Subdiaconate hinab mit größerer Entschiedenheit und Strenge zur Ausführung brachte, indem er die beweibten Cleriker der höheren Ordines von Beneficien und allen geistlichen Functionen ausschloß. Im gesetzlichen Princip hat Gregor VII. aber durchaus nichts geändert, denn die Bestimmung, daß die Ehen der Cleriker der höhern Weihen, sowie der Mönche, nichtig sein sollen, rührt nicht von ihm her, sondern ist zuerst entweder von Urban II., oder auf dem ersten lateranensischen Concilium von Calixt II. getroffen (can. 10. 12, D. XXXII; can. 8, D. XXVII) und dann von Innocenz II. auf der zweiten im Lateran gehaltenen Synode wiederholt worden (can. 8, D. XXVIII; can. 40, C. XXVII, q. 1). Auf dieser Bahn ging dann Alexander III. noch einen Schritt weiter, indem er (cap. 1, X, d. cler. conjug. 3, 3) bestimmte, daß auch die niedern Cleriker durch Eingehung der Ehe ihr Amt und die Privilegien des geistlichen Standes einbüßen sollten. Daß diese Vorschriften bald auch wirklich in das Leben übergingen, dazu trugen vorzüglich die neu entstandenen Bettelorden durch ihr Beispiel bei; doch fand sich Bonifatius VIII. bewogen, in Betreff der niedern Weihen von der bisherigen Strenge in etwa nachzulassen. Er gestattete nämlich auch den verheirateten Clerikern der vier untern Stufen die Privilegia canonis und fori unter der Voraussetzung, daß sie die geistliche Kleidung und die Tonsur trügen (cap. un. VI, de cler. conjug. 3, 2). Das Concilium von Trient (Sess. XXIII, d. Reform. c. 6) hat die Beobachtung dieser Constitution Bonifatius' VIII. ausdrücklich hervorgehoben und die Aufnahme Verheirateter zu den niedern Weihen unter der Voraussetzung gestattet, daß es an Unverheirateten fehlt, jene aber tugendhaft leben und sonst für das Amt tauglich sind, daß sie ferner nur Eine Ehe geschlossen haben und die Tonsur sowie das geistliche Kleid in der Kirche tragen (Conc. Trid. l. c., c. 17). Diese Bestimmungen des Conciliums von Trient sind auch die heutzutage geltenden, doch müssen sie noch durch einige andere in den Decretalen enthaltene ergänzt werden. Demgemäß soll Keiner, wie Bonifatius VIII. (cap. ult. VI, de tempp. ordin. 1, 9) es ausgesprochen hat, die niederen Weihen empfangen, der nicht die Absicht hat, zu den höheren emporzusteigen, und diese sollen nach der Vorschrift Alexanders III. (cap. 2, X, de cler. conjug. 3, 3; cap. 5, X, d. convers. conjug. 3, 32) niemandem ertheilt werden, der seine Frau nicht als Jungfrau geheiratet hat, und auch dann nicht, wenn diese nicht nunmehr die Keuschheit gelobt und, für den Fall daß sie noch jung ist, in ein Kloster eintritt. Wer aber die höheren Weihen empfangen hat, wird dadurch, wie schon ältere Decretalen verordnet haben und das Concilium von Trient (Sess. XXIV, can. 9, d. sacr. matr.) wiederholt, zur Eingehung der Ehe gesetzlich unfähig. In Folge aller dieser gesetzlichen Bestimmungen über den Cölibat ist doch immer ein großer Unterschied in dieser Beziehung zwischen den höheren und den niederen Weihen bestehen geblieben, und zwar zeigt sich dieß hauptsächlich in folgenden zwei Punkten. Erstens involvirt nur der Empfang der höheren Weihe als solcher das Gelübde der Keuschheit, nicht der der niederen, sondern hier muß dasselbe, wenn jemand auf diese Weise verpflichtet sein will, ausdrücklich als ein Votum simplex damit verbunden werden. Damit steht zweitens der Unterschied in Betreff der Gültigkeit der Ehe im Zusammenhange. Der Cleriker der höheren Weihen ist völlig inhabil zur Ehe, der der niederen kann nicht nur gültiger, sondern auch erlaubter Weise eine solche schließen. Jenem steht daher derjenige gleich, welcher ein eigentliches Votum solenne abgelegt hat, wogegen, wer nur durch ein Votum simplex sich verpflichtete, gültiger, aber nicht erlaubter Weise heiraten kann. Eine Ausnahme findet in dieser Beziehung bei den Jesuiten statt; bei ihnen bewirkt das mit den niederen Weihen verbundene Votum simplex bereits die Inhabilität zur Ehe. Dem sich verheiratenden Cle-

riker der niederen Weihen kann es möglicher Weise gewährt werden, die oben genannten Privilegien zu behalten, allein er verliert, wie der Subdiacon und jeder höhere Cleriker, durch die Ehe seine Beneficien. Der Minorist aber büßt diese ipso jure ein, weil seine gültige Ehe mit dem Besitze von Beneficien incompatibel ist, der Cleriker der höheren Weihe durch richterlichen Spruch wegen seines Delicts. Ein solcher Spruch ist aber auch bei jenem nothwendig, wenn er die Ehe deßhalb invalide contrahirt, weil sein Consens mangelhaft ist. Das Nähere über diesen allerdings controversen Gegenstand siehe bei Riganti, Regul. cancell. apost. 58, Tom. IV, 91.

Faßt man nun die Gesammtheit der gesetzlichen Bestimmungen über den Cölibat zusammen, so ist ersichtlich, daß sich nicht nach und nach in der Kirche eine Meinung ausgebildet hat, wonach der ehelose Stand als der für die Geistlichen angemessenere angesehen worden sei, sondern vielmehr, daß die Kirche sich ab und zu genöthigt gesehen hat, von der Strenge des an sich unwandelbaren Princips nachzulassen. Hat es aber zu keiner Zeit an Gegnern des Cölibats der Geistlichen gefehlt, so sind diese auch in neuerer Zeit, und zwar vorzugsweise unter dem Clerus selbst, aufgestanden. Dieß beweist sowohl die sehr reichhaltige polemische Literatur über diesen Gegenstand, insbesondere aber der in Würtemberg und Baden entstandene anticölibatarische Verein, dem Gregor XVI. in seiner Encyclica vom 15. August 1832 mit unerschütterlicher Festigkeit entgegengetreten ist, und welchen er als eine foedissima conjuratio bezeichnet hat. Dessenungeachtet sind in mehreren deutschen Kammern wiederholt Anträge auf Aufhebung des Cölibates gestellt worden. Was aber die Schriften über den Cölibat anbetrifft, so glauben wir zunächst hinsichtlich der gegen denselben gerichteten uns der Mühe überheben zu dürfen, diese gesammte Subelliteratur anzuführen. Ein Werk steht in dieser Beziehung für alle ein, nämlich Ant. und Aug. Theiner, Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei der katholischen Geistlichkeit, 2 Bde., Altenburg 1828 u. 1845. Für den Cölibat verdienen außer Thomassin, Vetus et nova eccl. discipl. I, l. 2, c. 60—67, und Chr. Lupus (in der oben angeführten Dissertation) vorzüglich F. A. Zaccaria, Storia polemica del celibato sacro, Roma 1774, und Nuova giustificazione del celibato sacro, Fuligno 1785, insbesondere aber das Werk: Der Cölibat, Regensburg 1841, erwähnt zu werden. [Von neueren Schriften sind zu verzeichnen: Möhler, Ges. Werke I, 177 ff.; Aug. de Roskoványˮ, Coelibatus et Breviarium, 5 voll., Pestini et Vindob. 1861, woselbst in den drei ersten Bänden die Monumenta, im vierten Bande die Litteratura de Coelibatu sich finden; Jacob Schmitt, Der Priestercölibat, Münster 1870; Laurin, Der Cölibat der Geistlichen nach canonischem Rechte, Wien 1880. Neuestens trat Bickell (Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theol. II, 26 ff. und III, 792 ff.) für die These ein, daß schon nach apostolischer Anordnung die Cölibatsverpflichtung für Diaconen, Priester und Bischöfe bestehe, und die im Oriente übliche Beschränkung auf die Bischöfe eine durch die arianischen Wirren veranlaßte Neuerung sei. Ihm traten bei: Ernst (Katholik 1878, II, 528 ff.) und Kraus (Real-Encyklop. I, 307). Nach Funk dagegen (Tüb. Quartalschr. 1879, 208 ff.) beruht die unbedingte Continenz der höheren Cleriker erst auf den in der nachapostolischen Zeit erlassenen Kirchengesetzen.] [Phillips.]

Coelicolae (Himmelsanbeter, coeli cultores, οὐρανολάτραι), eine im Anfange des fünften Jahrhunderts genannte Secte, über welche aus Mangel zuverlässiger Nachrichten eine klare Kenntniß nicht zu gewinnen ist. Da sie in einem Edicte des Kaisers Honorius den Ketzern beigezählt werden, da sie ferner nicht unter der Gerichtsbarkeit des jüdischen Patriarchen standen, sondern ihre eigenen Vorsteher, Majores genannt, hatten, auch eine Taufe bei ihnen gebräuchlich war, so zogen Einige hieraus den Schluß, sie seien eine besondere christliche Secte gewesen, wenn auch von ganz untergeordneter Bedeutung. Andere dagegen, gestützt auf eine Stelle im theodosianischen Codex (lib. XVI, tit. 5 de Judaeis et coelicolis), wo sie neben den Juden aufgeführt werden, sind der Meinung, daß sie vorherrschend jüdischen Ursprungs gewesen seien, vielleicht von Proselyten des Thores abstammen (eine besondere Secte der Essener); auch die bei ihnen vorhandene Taufe brauche nicht gerade die christliche zu sein, sondern könne in der jüdischen Proselytentaufe ihren Ursprung haben. Noch Andere halten die Coelicolae für abtrünnige Christen, die sich an die Sache der Essener angeschlossen, ihre Glaubenslehre mit Sätzen aus der platonischen und pythagoräischen Philosophie bereichert hätten, namentlich auch mit dem Lehrsatze, daß die Himmelskörper von gewissen Geistern oder Engeln belebt würden, so daß die Gestirne gleichsam die Körper der Engel wären; diese Coelicolae, wird weiter angeführt, habe der Apostel Paulus im Auge, wenn er Col. 2, 18 von einer θρησκεία τῶν ἀγγέλων rede. Mit dem Worte Coelicolae werden zuweilen auch diejenigen Juden bezeichnet, welche zur Zeit der Könige den Gestirnen des Himmels göttliche Ehre erwiesen. (Vgl. Walch, Entwurf einer vollständigen Ketzerhistorie, I; Neander, Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche II, 1470; J. A. Schmidt, Historia Coelicolarum, Helmst. 1704.) [Fritz.]

Cömeterium, s. Kirchhof.

Coena Domini, 1. die kirchliche Feier, s. Gründonnerstag; 2. die Bulle, s. Bulla in Coena.

Cönobiten (κοινοβῖται) wurden die in Cönobien (κοινόβιον, gemeinschaftliche Wohnung, dem Wortlaute nach keineswegs identisch mit Claustrum, abgeschlossene Wohnung) unter der Leitung eines Obern lebenden Asceten genannt (Monachorum primum genus Coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel

Abbate. Regul. S. Benedicti c. 1). Wie den Anachoreten, so kam auch ihnen die Benennung Mönche (μοναχοί) zu, während man z. B. den Sarabaiten oder Rhemoboten, die auch in Gemeinschaft lebten, aber wegen ihres unsteten Hin- und Herreisens sich immer verächtlicher machten, diesen Ehrennamen entzog (vgl. Joan. Cassiani Collationes Patrum 18, 7). Der hl. Hieronymus zog anfangs das Leben der Anachoreten, wenn es die Frucht des cönobitischen Lebens war und nach Ausübung aller das letztere verherrlichenden Tugenden ergriffen worden war, dem der Cönobiten vor, hielt aber nachmals in Anbetracht der menschlichen Schwachheit das gemeinschaftliche Leben für heilbringender. Der hl. Basilius (Regul. fus. expos. interrog. 7) zieht das cönobitische Leben dem der Eremiten und Anachoreten deßwegen vor, weil die letzteren nur allzuleicht der Bequemlichkeit verfielen und sich gar leicht sogar gröbere Fehler angewöhnten, weil Niemand sie auf dieselben aufmerksam mache, und die einmal Gefallenen Niemand aufrichte. Bei dem cönobitischen Leben dagegen erbauten und stärkten sich die Einzelnen an dem Vorbilde der Anderen, und zudem entspreche dieß mehr der Lebensweise der ersten Christen, welche in vollkommener Gemeinschaft unter einander gelebt hätten. Die ersten Cönobiten nun lebten nach dem bereits erwähnten Zeugnisse des hl. Benedictus in ihren verschiedenen Klöstern nicht nach einer gemeinsamen Regel, sondern nach der Anweisung ihres Abtes (sub regula vel Abbate, d. i. unter einer Regel, welche in dem lebendigen Beispiele und den Bestimmungen des Abtes besteht), und es ist somit kein Grund vorhanden, dem hl. Antonius die Ehre abzusprechen, daß er den Grund zum Cönobitenleben gelegt habe (Thomassin, Nova et vet. eccl. disciplina P. I, l. 1, c. 50, n. 1). Der hl. Antonius selbst stiftete im Anfange des vierten Jahrhunderts mehrere Klöster, wie das zu Phaium (dieß ist gegenwärtig Hospiz und Expositur des Franciscanerordens mit einem Priester), Pispir, Nacalon. Umschloß auch die in nahe bei einander errichteten Lauren lebenden Schüler des Heiligen noch nicht ein gemeinsames Dach, so waren doch manche ihrer Uebungen gemeinschaftlich (Rosweid, Vitae Patrum 503), und der hl. Antonius aß selbst manchmal mit ihnen, um sich desto freier über göttliche und menschliche Dinge mit ihnen besprechen zu können. Indeß verbleibt dem hl. Pachomius der Ruhm, mehrere Klöster unter seiner Aufsicht vereinigt und ihnen eine gemeinsame Lebensweise vorgeschrieben zu haben (s. Pachomius und Mönchthum). Die Cönobiten selbst wurden Mönche genannt, was nicht befremden kann, wenn man ihre Zurückgezogenheit vom Geräusche der Welt in die Stille des Klosters und das in den Klöstern fortgesetzte beschauliche Leben, d. i. die innere Einsamkeit in's Auge faßt. [Fehr.]

Cohen (כהן), in der Mehrzahl Cohanim, Bezeichnung für Priester, priesterliches Geschlecht bei den neueren Juden. — Bekanntlich gehörten nach dem mosaischen Gesetze nur die Nachkommen Levi's zum Clerus (Num. 8, 14 ꝛc.), und aus sämmtlichen Levitenfamilien hatte nur die Familie Aarons Anspruch auf die priesterliche Würde (Ex. 28, 1 ꝛc.). Die Nachweisung der aaronitischen Abstammung war daher für die Priester unerläßlich, und die Schrift erzählt uns, wie bei der Rückkehr aus dem Exile Priester, welche ihr Stammregister nicht nachweisen konnten, ausgeschlossen wurden (1 Esdr. 1, 62 f.; 2 Esdr. 7, 63 f.). Daher sorgten die Priester für genaue Einzeichnung ihrer rechtmäßigen Herkunft in die genealogischen Archive zu Jerusalem. Flavius Josephus sagt (Contr. Apion. 1, 7), daß nicht nur die in Paläſtina lebenden, sondern auch die in Aegypten, Babylon und an anderen Judenniederlassungen sich findenden Aaroniten (bei Heiraten, Geburten u. s. w.) die Namen ihrer Eltern und Voreltern mit Angabe der Zeugen nach Jerusalem schickten, und daß nach großen Kriegsunruhen, wie nach den machabäischen Kämpfen, nach den Invasionen von Pompejus d. Gr. und Quintilius Varus, besonders aber nach den letzten Römerkriegen (ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις) auf Grund der alten Stammtafeln wieder neue angefertigt worden seien. So ist es begreiflich, daß sich Geschlechtsregister priesterlicher Familien über die Zerstörung Jerusalems hinaus erhalten haben. (Vgl. Tit. 3, 9 und Hieronymus zu dieser Stelle, dann die beiden Gemara zu Mischna, Kidduschin c. 4, § 1 ff., nämlich Kiddusch. hieros. f. 65, c. 3 und Kiddusch. babel. f. 71, c. 2; auch Jebam. bab. 49, 2; Taanith hieros. 68, 1.) Die alten Stammregister sind nun freilich ganz verloren gegangen; bloß unter den Karäern rühmen sich priesterliche Familien, noch vollkommene Stammbäume zu haben (Jost, Gesch. d. Israel. IX, Register, 95). Allein auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung haben sich viele Judenfamilien in dem Ansehen von Cohanim oder Nachkommen Aarons erhalten. In allen Jahrhunderten seit der Zerstörung der heiligen Stadt kommen namhafte Juden vor, welche ihren Anspruch auf priesterliche Abkunft durch den Beinamen Cohen, Cahen verrathen. Auch viele ganz gemeine Juden mit den Namen Kohn, Kahn, Kuhn und dergleichen machen die gleiche Prätension. Tavernier (bei Schudt, Jüd. Merkw. I, 33) gibt an, daß in Schiras in Persien allein 600 Familien vom Stamme Levi seien; Salomo ben Virga behauptet (das. 121), daß der größere Theil der Abkömmlinge Aarons und des Stammes Benjamin sich nach Frankreich gewendet habe.

Auf die Cohanim, welche sich unter den Juden finden, werden jetzt noch manche von den gesetzlichen Bestimmungen angewendet, welche das ursprüngliche aaronitische Priestergeschlecht auszeichneten: so 1. bei dem Vorlesen der Sabbatspericopen aus der Thora haben sie das erste Anrecht. Bekanntlich ist jede Pericope in sieben kleinere Abschnitte getheilt zum Behufe der Aufrufung von sieben vorlesenden Israeliten. An erster Stelle nun wird immer der Cohen, wenn

ein solcher da ist, dann der Levit aufgerufen, und hierauf folgen erst die Laien. Dieser Vorzug gebührt dem Cohen, wenn er auch ein ungebildeter Handwerker ist (Moses Maim. Jad chasakah f. 75 und 76, I, ed. Ven. 1574). 2. Jeder Cohen hat, wenn er nicht an körperlichen oder geistigen Irregularitäten leidet, das Recht und die Pflicht, in der Synagoge zum Schlusse des Gottesdienstes den priesterlichen Segen mit emporgehobenen Händen zu ertheilen. Die Formel dieses Segens steht Num. 6, 24; es ist dieselbe, deren sich mitunter der hl. Franz von Assisi bediente. (Die einzelnen Bestimmungen bei Moses Maim. l. c. f. 78, Hilcoth tefillah c. 15.) 3. Die Cohanim beziehen noch immer gewisse Abgaben, namentlich von den Erstgeburten (s. Ex. 13, 13. Num. 18). Die menschliche Erstgeburt soll noch immer durch Geld gelöst werden; ist der Vater, der sein Kind lösen will, ein reicher Mann, so setzt er „wohl einen großen Sack oder Schüssel voll oder einen Hauffen Geld dem Cohen für, der dann nach Belieben einen Griff thut, und griffe er 20 Thaler, darf er's behalten; wo ihnen Geld fürgelegt wird, nehmen sie nicht über fünf Stücke" (Schudt, Jüd. Merkw. VI, K. 39). — Die Erstgeburten vom reinen Vieh sollten eigentlich geopfert und nur dann von den Priestern gegessen werden, wenn sie einen Fehler bekamen; sie werden daher da und dort so lang gefüttert, bis sie irgend einen Schaden erhalten. Im Sommer wird diesen Erstgeburten an manchen Orten das Gras auf dem Gottesacker preisgegeben, was zu allerlei Erzählungen von dem Begor-Ochsen (שור בכור) Veranlassung gegeben hat (Schudt, a. a. O.). Für die Auslösung der unreinen Thiere, namentlich der Esel, bleibt Ex. 13, 13 noch immer Vorschrift. Die Beschwerlichkeit der Ausführung dieses Erstgeburtsgesetzes ist vermöge der ungemein verwickelten Bestimmungen der Rabbinen so groß, daß selbst in dem classischen Codex des rabbinischen Gesetzes, Schulchan Aruch, Jore Deah n. 320 der Rath ertheilt wird, es möchten die jüdischen Gutsbesitzer durch irgend welchen Tausch mit Gojim dieses Gebot zu umgehen suchen. 4. Das Geschlecht der Cohanim muß sich hinsichtlich der Ehe und der Todtentrauer noch immer an die Vorschriften halten, welche Lev. 21, 1 ff. gegeben sind. [v. Haneberg.]

Cohen, Hermann, s. Augustinus Maria vom heiligen Sacramente.

Cola oder Colum vinarium (ἠθμός), das Sieb, durch welches früher der Opferwein aus den Krügen (ex amulis) in den Kelch gegossen wurde. Die Ordines Romani und das Papstbuch (zu Sergius II. und Benedict III.) erwähnen öfter dieses Werkzeug. Mit dem Aufhören der älteren Art der Oblationen fiel auch die Nothwendigkeit der Cola hinweg. (Vgl. Bona, Rer. lit. 1, 25, 5; Kratzer, De eccl. occ. Liturg., Aug. V. 1786, 143 sq.) [Streber.]

Colarbasus oder Colorbasus, wie Epiphanius und Theodoret schreiben, nach den alten Häresiologen ein Häretiker aus der Schule Valentins, über dessen Lehre verschieden berichtet wird. Hippolyt oder der Verfasser der Philosophumenen erwähnt ihn an drei Stellen. Das erste Mal (4, 13) läßt er ihn die Religion einfach durch Maße und Gewichte erklären. Das zweite Mal, in der Inhaltsübersicht des sechsten Buches, stellt er ihn mit Marcus zusammen, indem er beifügt, daß einige der Ihrigen sich mit magischen Künsten und pythagoräischen Zahlen abgäben, und ähnlich bezeichnet er ihn und Marcus am Ende des Buches (6, 55) als Schüler des Pythagoras und der Astrologen. Der Lehre des Marcus widmet er eine besondere Darstellung. Von Colarbasus spricht er nur in der angeführten Weise, und man könnte daraus zu folgern versucht sein, daß er seine Lehre als mit jener identisch angesehen habe. Ebenso stellt Pseudo-Tertullian (De praescript. c. 50) die beiden Männer zusammen und charakterisirt sie als novam haeresim ex Graecorum Alphabeto componentes. Aehnlich verfährt endlich Tertullian (Adv. Valent. c. 4), der freilich auch die übrigen Valentinianer in die gleiche Linie stellt und eben deßhalb kein gleich gewichtiger Zeuge ist. Epiphanius (H. 35) und Theodoret (Haer. fab. 1, 12) dagegen geben von der Lehre des Colarbasus im Unterschied von der des Marcus eine besondere Darstellung. Jener bezeichnet als Ausgangspunkt seiner Lehre die Doctrin des Ptolemäus und ihn selbst als anfänglichen Gesinnungsgenossen des Marcus, so daß die Secte beider gleich einer zweiköpfigen Schlange als zweitheilig sich dargestellt habe. Später aber habe er sich von demselben getrennt und folgende Lehre vorgetragen. Die Ogdoas (vgl. d. Art. Valentin) sei nicht stufenweise entstanden, sondern auf einmal seien aus dem Urvater und seinem Gedanken die sechs übrigen Aeonen hervorgegangen, und es seien demgemäß hier nicht acht verschiedene Aeonen zu erkennen, sondern nur der eine Gott, beziehungsweise eine Syzygie, in verschiedenen Verhältnissen und Wirkungen betrachtet. Als der Urvater den Entschluß, zu zeugen, gefaßt habe, sei dieß Vater genannt worden, und Wahrheit, weil das, was er gezeugt habe, Wahrheit sei. Als er sich offenbaren wollte, sei er Mensch genannt worden, und Kirche, als er diejenige hervorgebracht, die er ehedem gedacht habe, und der Mensch habe das Wort hervorgebracht, welches sei der erstgeborene Sohn. Dem Worte endlich folge das Leben, und so werde die erste Ogdoas vollendet. Ueber den Erlöser beständen unter seinen Anhängern verschiedene Ansichten. Einige ließen ihn aus allen Aeonen entstehen und gäben ihm deßwegen den Namen Εὐδοκητός, weil das ganze Pleroma ihn geliebt habe, oder, wie der lateinische Irenäus schreibt, weil es dem ganzen Pleroma gefallen habe, durch ihn den Vater zu preisen. Andere ließen ihn aus zehn, wieder Andere aus zwölf Aeonen entstehen. Eine weitere Klasse lasse ihn als Stütze des Pleroma durch Christus und den heiligen Geist gezeugt und deßwegen selbst Christus genannt werden, damit er den Namen desjenigen führe, dem

er den Ursprung verdanke. Einige endlich nännten den Urvater selbst Mensch und den Erlöser aus diesem Grunde den Sohn des Menschen. Aehnlich stellt Theodoret die Lehre vom Erlöser dar, während er über die Ogdoas nur bemerkt, sie sei aus dem Urvater hervorgegangen. Die Quelle dieser Darstellung aber ist der Bericht des Irenäus (Adv. haer. 1, 12, 3. 4), der von Epiphanius wörtlich wiederholt wurde. Nur schrieb Irenäus die Lehre zunächst nicht Colarbasus, sondern den vermeintlichen prudentiores unter den Valentinianern zu. Erst später, in der Darstellung der Lehre des Marcus (c. 14), nennt er jenen Namen, indem er sagt: Hic igitur Marcus vulvam et susceptorium Colorbasi Silentii semet solum fuisse dicens, quippe Unigenitus existens, semen, quod depositum est in eum, sic enixus est. Die Stelle ist schwer verständlich, und dieß veranlaßte einige Neuere zu einer von der Auffassung der alten Häresiologen abweichenden Deutung, zunächst Heumann (Hamburg. Verm. Bibl., 1743, I, 145), später Volkmar (Die Colorbasus-Gnosis, in Zeitschr. für histor. Theol. 1855, 602—616). Da in dem nächstfolgenden Satze bemerkt wird, daß Marcus sich rühmte, die Tetras Valentins sei in Gestalt einer Frau zu ihm herabgestiegen und habe ihm gewisse Geheimnisse geoffenbart, und da die Kirchenväter die hebräische, beziehungsweise aramäische Sprache in der Regel nicht verstanden, wurde angenommen, daß in dem Ausdruck die hebräischen Worte כֹּל אַרְבַּע, d. i. alle vier, stecken, und daß Κολάρβασος nichts Anderes sei als ein von Irenäus aus Kol-Arbas (der späteren Aussprache von אַרְבַּע) gräcisirter Name für die Tetras, wie er in dem Munde der Markosier, die in ihren Mythen und Riten vorzugsweise des Aramäischen sich bedient haben (Iren. 1, 21, 3), der gebräuchliche gewesen sei. Die Deutung hat vielfachen Anklang gefunden. Sie ist aber wohl kaum richtig. Denn 1. ist Colarbasus, worauf Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880, 481 f.) hingewiesen hat, ein in Aegypten vorkommender Personenname. Inscr. gr. III, 6585 findet sich Κολάρβασις, bei Nilus (Ep. 3, 52) Κολορβάσιος. 2. Irenäus schrieb für Leute, die des Hebräischen unkundig waren, und die fragliche Wortbildung ist deßhalb als für seinen Leserkreis unverständlich nicht anzunehmen, es sei denn nur, daß sie zugleich erklärt worden wäre, was aber nicht der Fall ist. Endlich fällt 3. auch der Umstand in's Gewicht, daß die Väter, denen noch der Originaltext des Irenäus vorlag, ohne Ausnahme in dem Colarbasus eine Person erblickten. Die Schwierigkeiten, welche der lateinische Text des Kirchenvaters bietet, sind deßhalb nicht besonders zu betonen. Sie geben jedenfalls der angeführten Hypothese noch keine Berechtigung. Denn wenn wir auch nicht mehr näher bestimmen können, in welchem Sinne Marcus von einem „Schweigen des Colarbasus" spricht, da wir von diesem Gnostiker zu wenig wissen, so geht doch so viel aus der Stelle hervor, daß sich Marcus für den alleinigen Erben der Weisheit des Colarbasus ausgab. [Funk.]

Collation, ein kirchenrechtlicher Ausdruck, der öfter in einem weiteren Sinne (gleichbedeutend mit Provision) für die Uebertragung oder Verleihung eines Kirchenamtes überhaupt gebraucht wird. Letztere ist hiernach entweder eine ordentliche (ordinaria), wenn regelmäßig die höheren Pfründen der Papst, die niederen aber der Bischof verleiht; oder eine außerordentliche (extraordinaria), wenn in Folge specieller Rechtstitel ein Dritter das Besetzungsrecht hat (s. d. Art. Provisio canonica). Im engeren und eigentlichen Sinne aber heißt Collation die Verleihung eines Kirchenamtes durch den Bischof als ordentlichen Collator aller niederen Beneficien in seiner Diöcese. Ist der Bischof bei Verleihung eines solchen ungebunden hinsichtlich der Wahl des Providenden, so heißt sie eine freie (collatio libera); ist er aber dabei an ein bestimmtes Subject, welches ein Dritter ihm vorzuschlagen hat, gebunden, so wird sie eine nothwendige oder beschränkte (collatio necessaria, non libera) genannt (s. Collationsrecht). Auch im letzteren Falle erhält der von einem Dritten Nominirte oder Präsentirte erst durch die Einsetzung in das Kirchenamt (institutio tituli collativa), welche er sich regelmäßig am Sitze des Bischofs zu erholen hat, vollends das Recht auf das Amt und die damit verbundene Jurisdiction. Nur bei der freien bischöflichen Collation liegt diese Einsetzung schon in dem ausgefertigten Verleihungsdecrete, wenn anders die übertragene Pfründe nicht ein Curatbeneficium ist; denn zur erlaubten Ausübung der Seelsorge bedarf der Instituirte jedenfalls auch noch die specielle Auctorisation des Bischofs (s. Institutio canonica). Die in Form Rechtens erfolgte Collation ist Voraussetzung des legitimen Besitzes des Amtes und der mit demselben verbundenen Amtsgewalt und Amtseinkünfte. Wer durch eine unberechtigte Person, insbesondere durch einen Laien, das kirchliche Amt erhalten hat, ist ein Eindringling (intrusus); er ist etwa im factischen, immer im widerrechtlichen Besitz der Pfründe; er hat so wenig eine kirchliche Amtsgewalt, daß er vielmehr des kirchlichen Vergehens der Usurpation sich schuldig gemacht hat und früher in Folge richterlichen Spruches (c. 3, X, 3, 7), nun ipso facto excommunicirt ist, und die Lösung des Bannes auf specielle Weise dem apostolischen Stuhle reservirt ist (Apostolicae sedis moderationi [s. d. Art.] I, 11; Encyclica Pius' IX., 21. November 1873, N. 2, und 5. Februar 1875 im Archiv für katholisches Kirchenrecht XXXI, 188 f. XXXIII, 375). [(Permaneder) v. Scherer.]

Collation, Name für die kleine Abendmahlzeit in der Fasten, s. Fasten.

Collationes Patrum, die Schrift Cassians, s. Cassian, Johannes.

Collationsrecht (jus collationis), das Recht des Bischofs auf die Verleihung von Kirchenämtern. Während alle höheren Kirchenämter

(sofern nicht ausnahmsweise der päpstliche Stuhl, sei es kraft des Devolutionsrechtes oder durch rechtsgültiges Reservat, das Verleihungsrecht übt) entweder durch Wahl oder Postulation, oder durch landesherrliche Nomination (s. d. Artt.) besetzt werden, verleiht alle übrigen Kirchenämter der betreffende Diöcesanbischof. Dieses Recht erstreckt sich in der Regel auf den ganzen Umfang der Diöcese (c. 10, C. XVI, q. 7; Conc. Aurel. I, ann. 511, c. 19; c. 16, X, De off. jud. ord. 1, 31; c. 3, X, De instit. 3, 7). Es ist dasselbe aber entweder ein freies oder ein beschränktes (s. Collation). Ersteres wird im Zweifel rechtlich präsumirt, bis das Gegentheil vollkommen erwiesen ist; und zwar ist dieses Recht der freien Collation ein so höchst persönliches Recht des Bischofs, daß weder sede plena der Generalvicar ohne besonderen Auftrag des Bischofs, noch auch sede vacante das Capitel oder der Capitularvicar (s. d. Artt.) es ausüben darf. Es bildeten sich jedoch allmälig verschiedene Verhältnisse, wodurch dem Bischofe das Verleihungsrecht auf gewisse Kirchenämter theils ganz entzogen, theils beschränkt wurde. Ausnahmsweise nämlich können durch besondere Privilegien oder durch Verjährung auch dritte Personen (in der Regel jedoch nur kirchliche Dignitäten und Corporationen, besonders Klöster in Bezug auf die ihnen incorporirten Beneficien) das volle Verleihungsrecht auf solche Kirchenämter erworben haben, mit denen keine Seelsorge verbunden ist. Denn die Uebertragung der Seelsorge ist ausschließliches Reservat des Bischofs (s. Institutio canonica). Eine weitere Beschränkung erlitt das bischöfliche freie Collationsrecht durch die Entstehung und Ausbildung der Capitel. So lange an denselben das gemeinschaftliche Leben bestand, theilten sich Bischof und Capitel in die Besetzung der Capitelspfründen in der Art, daß ersterer gewöhnlich die Dignitäten und jene Aemter, mit denen die Seelsorge verbunden war, verlieh, das Capitel aber die einfachen Canoniker wählte. Als aber die vita canonica außer Uebung kam, blieb dieses frühere Verhältniß nur hier und da noch bestehen (c. 5, X, De suppl. negl. praelat. 1, 10); oder es wurden die Ernennungen sowohl zu den Dignitäten als zu den einfachen Canonicaten gleichmäßig zwischen dem Bischofe und dem Capitel getheilt. Meist aber wählte das Capitel selbst als Corporation sich seine Vorstände und Mitglieder, und zwar entweder so, daß des Bischofs Stimme dabei so viel wog wie die Stimmen sämmtlicher Capitularen zusammen, oder so, daß auch der Bischof nur eine Stimme (c. 15, X, De concess. praebend. 3, 8) und bei etwaiger Stimmengleichheit den Ausschlag zu geben hatte, oder auch so, daß nur die Capitularen, mit gänzlicher Ausschließung des Bischofs, die erledigten Stellen besetzten (c. 31, X, De elect. 1, 6; c. 3, X, De suppl. negl. prael. 1, 10; c. 2, X, De concess. praeb. 3, 8). Heutzutage ist das Collationsrecht der Erzbischöfe und Bischöfe bei Besetzung der Dignitäten, Canonicate und Präbenden an den Metropolitan- und Domstiftern in Deutschland größtentheils durch die neuesten Vereinbarungen mit Rom geregelt. In Oesterreich werden die Dignitäre und die wirklichen und Ehrendomherren in der Regel durch den Kaiser, einzelne auch durch Corporationen und Private (vorbehaltlich der canonischen Institution derselben durch den betreffenden Erzbischof oder Bischof) besetzt; die erste Dignität im Domcapitel, oder wenn diese einem Laienpatronate untersteht, die zweite, wird vom Papste verliehen (Concord. 1855, Art. 22). In Preußen besetzt die Metropolitan- und Dompropsteien, sowie die in den sogenannten päpstlichen Monaten (Januar, März, Mai, Juli, September, November) erledigten Canonicate der Papst (thatsächlich aber der König, s. Archiv f. K.-R. XLII, 464 f.); die Decanate dagegen und die in den übrigen Monaten vacant gewordenen Domherrenstellen und die Chorvicarpräbenden (letztere ohne Rücksicht auf den Monat ihrer Erledigung) der betreffende Erzbischof oder Bischof (Bulle De salute animarum). In Bayern ernennt den Propst eines jeden Metropolitan- und Domcapitels der Papst auf Vorschlag des Königs (Silbernagl, Verfassung u. Verw. sämmtl. Religionsgenoss. in Bayern, 2. Aufl., Regensburg 1883, 49); den Decan der König, der auch die in den päpstlichen Monaten vacant werdenden Canonicate besetzt; der Erzbischof oder Bischof vergibt die in den Monaten Februar, Juni und October erledigten Canonicate und alle Chorvicarstellen; das Capitel endlich hat die Canonicate, welche in den Monaten April, August und December in Erledigung kommen, zu besetzen (Bayrisches Concordat, Art. X). Die Bestätigung der vom Könige und von dem Capitel ausgehenden Ernennungen hatte der päpstliche Stuhl Anfangs sich selbst vorbehalten (Circumscriptionsbulle für Bayern: Dei ac Domini nostri von 1818); später ward sie den betreffenden Erzbischöfen und Bischöfen, jedoch nur als persönliches Recht, überlassen (Apostolisches Breve vom 19. Dec. 1824). In der oberrheinischen Kirchenprovinz haben der Erzbischof von Freiburg und so auch die übrigen Bischöfe abwechselnd mit ihren Capiteln die Stelle des Decans und die erledigten Canonicate und Präbenden zu besetzen und zu diesem Behufe binnen sechs Wochen, vom Tage der Erledigung an, vier Individuen dem betreffenden Landesherrn als Wahlcandidaten vorzuschlagen, aus welchen dieser Einen als ihm mißfällig bezeichnen, und der Erzbischof oder Bischof oder beziehentlich das Capitel sofort aus den Uebrigen den Würdigsten wählen kann, dem dann der betreffende Bischof die canonische Einsetzung ertheilen wird (Bulle Ad dominici gregis custodiam). Ganz in derselben Weise ist auch in Hannover die Besetzung der einen Dignität (des Decanats) und der Canonicate und Präbenden an der bischöflichen Kirche zu Hildesheim geregelt (Bulle Impensa RR. PP. sollicitudo). Am öftesten wird das freie Collationsrecht des Bischofs dadurch

beschränkt, daß ein Dritter berechtigt ist, dem Erzbischofe oder Bischofe ein Subject für ein erledigtes Kirchenamt mit der Wirkung in Vorschlag zu bringen, daß der Bischof diesem Vorgeschlagenen, wenn er die canonischen Eigenschaften hat und ihm rechtzeitig und in gehöriger Weise präsentirt worden ist, die canonische Einsetzung nicht verweigern kann (s. d. Art. Präsentationsrecht). Endlich können als dergleichen Schmälerungen des bischöflichen Collationsrechtes die besonderen Fälle bezeichnet werden, wo der Papst sich kraft besonderer Recesse die Verleihung gewisser Pfründen vorbehalten hat (s. d. Art. Reservatrechte, päpstliche); und wo früherhin dem römisch-deutschen Kaiser das Recht zugestanden war, die erste während seiner Regierung vacant gewordene Stelle an den Capiteln zu besetzen (s. d. Art. Jus primarum precum). [Permaneder.]

Collecten I. im liturgischen Sinne heißen diejenigen Orationen oder kirchlichen Bittgebete, welche nach dem gleichmäßigen Baue der Meßformularien der Epistel vorausgehen (Rit. celebr. Miss. tit. XI, n. 1). Dagegen heißt die der Collecte entsprechende Oration, welche den Abschluß des Offertoriums bildet, Secreta (Stillgebet), während das Gebet, welches auf die Communion folgt, Postcommunio (Communiongebet) überschrieben ist. In den ältesten Sacramentarien wird für jede Messe nur eine Collecte bezeichnet. Im elften Jahrhundert wich man bereits vielfach von der ursprünglichen Praxis ab und betete mehrere Orationen, nur sollte die heilige Siebenzahl nicht überschritten werden. Mit der Entwicklung des liturgischen Kalenders bildete sich allmälig ein festes Gesetz aus bezüglich der Anzahl der Orationen. Von diesen Gesetzen handeln die Rubriken des Missale und die Decrete der Ritencongregation. Ihrem Inhalte nach sind die Collecten verschieden je nach der Verschiedenheit der Tage, Zeiten und Feste. Ihrer Form nach sind sie öffentliche, vom Priester im Namen der Kirche verrichtete Bittgebete; sie werden daher eingeleitet durch die Aufforderung der Anwesenden zum Gebete mit Oremus und werden meistens geschlossen mit einer Berufung an den Mittler und Fürsprecher Jesus Christus (Per D. N. J. Chr.) und mit dem Bekenntnisse der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Was den Namen Collecte betrifft, so bezeichnete man ehedem mit Collecta (einer substantivischen Form statt collectio) häufig die religiöse Zusammenkunft oder Versammlung der Gläubigen zum gemeinsamen Gebete, zu den gottesdienstlichen Uebungen, besonders zur Feier des heiligen Opfers. Collecta hieß besonders der an den eigentlichen Stationstagen in einer bestimmten Kirche veranstaltete Vorbereitungsgottesdienst, welcher der Procession nach der Stationskirche vorherging. Bei dieser Vorfeier bildete das Segens- und Schlußgebet des Celebranten (Oratio ad Collectam) den Hauptbestandtheil, so daß man den Namen des Ganzen auf den Haupttheil übertrug und diesen kurz Collecta nannte. Während nun ursprünglich mit dem Namen Collecte nur diejenige Oration belegt wurde, welche bei dem vorbereitenden Gottesdienste über das versammelte Volk gesprochen wurde, ist es allmälig üblich geworden, die bald nachher in der Stationskirche zu verrichtende Meßoration gleichfalls so zu benennen, da ja auch diese eine Oratio ad Collectam, d. h. super populum collectum war (Gihr, Das hl. Meßopfer 385). Im Laufe der Zeit ging man aber noch weiter und bezeichnete überhaupt alle in der heiligen Messe und im Tagesofficium vorkommenden Orationen als Collecten. Demgemäß war man auch veranlaßt, ohne Rücksicht auf die historische Deutung des Ausdruckes Collecta nach andern Worterklärungen zu suchen. Diese Erklärungen, welche alle die Collecte als ein Sammelgebet charakterisiren, faßt Cardinal Bona in folgenden Worten zusammen: . . . ideo Collecta dicitur, quia populo in unum congregato et collecto recitatur, vel quia sacerdos legatione apud Deum pro omnibus fungens omnium vota in unum colligit, vel quia ex selectis s. Scripturae et Ecclesiae verbis compendiosa brevitate colligitur, vel quia omnes collectis animis affectus suos et mentem ad Deum attollunt (Rer. liturg. l. 2, c. 5, § 3). — Mit wenigen Ausnahmen begegnen wir den Collecten der heiligen Messe auch im Tagesofficium. Sie gehören zu den beweglichen Bestandtheilen desselben und können hier als Sammelgebete insoweit bezeichnet werden, als sie in prägnanter Kürze den Inbegriff alles dessen enthalten, was wir aus Anlaß der Tagesfeier von Gott vornehmlich zu erlangen suchen. [Punkes.]

II. Collecten heißen auch die unter den Mitgliedern einer Religionsgenossenschaft vorgenommenen Sammlungen. Sie gewähren dem Kirchenärar in Ermanglung oder Unergiebigkeit eigener Fonds theils vorübergehende, theils ständige Zuflüsse, und sind daher bald außerordentliche, bald ordentliche Collecten. Zu den ordentlichen gehören gewisse alljährliche Sammlungen an sogenannten kleinen Früchten und animalischen Producten, welche aus dem Standpunkt des Kleinzehnts (s. d. Art. Zehnten) zu beurtheilen sind. Die Pflicht der Leistung solcher Reichnisse und die Größe des Betrages richtet sich überall einzig nach dem Herkommen. Sie sind aber meistens dem Pfarrer in partem congruae eingerechnet und somit nicht als Theil des eigentlichen Kirchenvermögens oder Fabrikgutes, sondern als Competenz des Pfründeeinkommens zu betrachten. Dasselbe gilt von dem Altaropfer in Pfarrkirchen und Filialen bei Seelenämtern, Hochzeitmessen, Pfarrgottesdiensten an Sonn- und Feiertagen, sofern nicht ein Theil dieser Opfer gesetzlich oder vertragsmäßig der Kirche pro fabrica et paramentis zugeschrieben ist. Nur der Ertrag der in den Kirchen häufig aufgestellten Opferstöcke und die größtentheils nur in ärmeren Landkirchen noch üblichen Collecten durch den sogenannten Klingelbeutel werden, wo sie be-

stehen, zur leichteren Bestreitung der Kirchenbedürfnisse von den Kirchenverwaltungen verrechnet. Demnach kommen hier zunächst die außerordentlichen Sammlungen in Betracht, welche von den betreffenden Local-Kirchenverwaltungen etwa zum Wiederaufbau oder zur Erweiterung oder Vornahme einer Hauptreparatur und anderen außerordentlichen Bedürfnissen einer Kirche, welche diese aus eigenem Vermögen oder durch gesetzliche Concurrenz von Beitragspflichtigen entweder gar nicht oder nicht zur Genüge decken kann, beantragt werden. Dergleichen Collecten bedürfen, wenn sie über die Grenzen des Pfarrbezirks hinausgehen und den Charakter öffentlicher Sammlungen annehmen, nicht nur die Bewilligung der oberhirtlichen Stelle, sondern heutzutage überall auch die Genehmigung der weltlichen Regierung, um welche die Localverwaltung durch die gesetzlichen Curatelbehörden einzukommen hat. — Aus dem Gesagten geht hervor, daß man zwischen pflichtmäßigen und freiwilligen Sammlungen wohl unterscheiden müsse. Die Uebung der letzteren führt in die apostolische Zeit zurück. Der hl. Paulus (1 Cor. 16) gibt über deren Durchführung höchst zweckmäßige Winke. (Vgl. Petrus de Ubaldis, De collectis, in Tractatus Juris univ. XII, Ven. 1589, 96 bis 100.) [(Permaneder) v. Scherer.]

Collegia pietatis, s. Pietisten.

Collegialrechte oder G e s e l l s c h a f t s r e c h t e sind solche, deren Ausübung den Mitgliedern einer Gesellschaft als einem freien, selbständigen Vereine zusteht, und die daher auch nur durch freien Vertrag und jure repraesentationis auf Einen oder mehrere derselben Gesellschaft übergehen können. Nach einer zuerst von Blondel, dann von Pufendorf und Jäger angebahnten und von den meisten neueren protestantischen Canonisten adoptirten Auffassung der christlichen Kirche sollen die Rechte, welche in dem Begriffe des eigentlichen Kirchenregiments oder der sogenannten jura in sacris (im Gegensatze zu den jura circa sacra, der sogenannten staatlichen Kirchenhoheit) enthalten sind, dergleichen Gesellschaftsrechte sein. Ursprünglich nämlich habe ein ausschließlich mit der Kirchenregierung betrauter (hierarchischer) Stand nicht existirt, sondern diese Gewalt sei in die Hände der Kirchengemeinde als eines freien corporativen Ganzen (Collegiums) niedergelegt worden, was zunächst schon daraus erhelle, daß die Kirchenbeamten laut historischer Ueberlieferung ihren Beruf und ihre Vollmacht erst durch die freie Wahl des Clerus und der Gemeinde, sohin der ganzen kirchlichen Genossenschaft erhielten. Der kirchlichen Gesellschaft als solcher stehe demnach das Recht der inneren, d. i. reinkirchlichen Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung zu, namentlich die Befugniß, Glaubens- und Sittenlehren aufzustellen, die Liturgie und überhaupt die Gegenstände des Cultus zu ordnen, abzuändern, zu verbessern, die auf Lehre und Verfassung bezüglichen Streitigkeiten zu schlichten 2c. Nur die Kirchengesellschaft als solche könne daher auch die Ausübung dieser und ähnlicher Gewalten, wenn und soweit es ihr zur Erreichung ihres Zweckes dienlich scheint, auf Andere, z. B. auf den Landesherrn, übertragen, der folglich diese Rechte nur als Delegat oder als Repräsentant der Gemeinde auszuüben habe (s. d. folg. Art.). [Permaneder.]

Collegialsystem, ein protestantisches System über das Verhältniß der Kirche zum Staate. Seit der Reformation behaupten die meisten protestantischen Fürsten in ihren Territorien zugleich auch die oberste Kirchengewalt neben den landesherrlichen Majestätsrechten über ihre protestantischen Unterthanen. Diesen factischen Zustand der protestantischen Kirche suchte man auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, und glaubte diese Begründung nach und neben anderweitigen Theorien (s. Episcopalsystem und Territorialsystem) in dem zuerst von Chr. Matth. Pfaff (De jure sacrorum absoluto et collegiali, illo in superioritate territoriali, hoc in ecclesia tanquam in collegio quaerendo, im Anhange der Origines Juris eccl., Tub. 1756) in Deutschland näher entwickelten und dann von J. Ulr. v. Cramer, J. L. v. Mosheim, Ludw. Böhmer, A. J. Schnaubert u. A. verfochtenen Collegialsystem gefunden zu haben, welches nur die weitere Ausführung der im vorhergehenden Artikel angedeuteten Ansicht ist. Hiernach habe sich die Kirchengewalt ursprünglich in den Händen der einzelnen Kirchengemeinden als freier, selbständiger Verbindungen der Christgläubigen befunden, sei dann von den Hierarchen allmälig an sich gerissen, endlich durch die Reformation wieder an die Gemeinden zurückgegeben und von diesen freiwillig an die Landesherren übertragen worden. Nach dieser Auffassung wären in dem Landesherrn zweierlei Gewalten gegenüber der Kirche zu unterscheiden, das jus circa sacra oder das ihm als Staatsoberhaupt zustehende oberstthoheitliche Aufsichts- und Schirmrecht hinsichtlich der äußeren Verhältnisse der Kirche, und das jus in sacris oder der Inbegriff der ihm als oberstem Delegaten der Kirchengesellschaft seines Landes von dieser erst übertragenen Collegialrechte bezüglich der inneren Regierung und Verwaltung der Kirche (s. Cäsaropapie).

Allein dieses System beruht nicht nur auf einer irrigen Vorstellung von der ursprünglichen Kirchenverfassung, sondern widerspricht auch nach allen Richtungen hin dem Zeugnisse der Geschichte. Es ist für's Erste unwahr, daß die Kirche primitiv eine demokratische Verfassung gehabt, oder daß die Kirchengewalt ursprünglich in der ganzen Gemeinde beruht habe. Die christliche Offenbarung ist eine historische Offenbarung, in der überall und nothwendig das Allgemeine durch das Besondere bedingt ist, folglich, wie ohne Christus keine Apostel, ohne Apostel keine Bischöfe, ohne Bischöfe keine Cleriker, so auch ohne specielles Sacerdotium kein allgemeines, ohne specielle Gesellschaftsleitung kein allgemeines Regiment zu begreifen ist. Die christliche Kirche ist kein Pro-

duct menschlicher Willkür, keine durch Vertrag der einzelnen Vereinsmitglieder entstandene Gesellschaft; Christus hat sie gestiftet und ihr ihre Gewalthaber gesetzt. Wäre je die Kirchenregierung ursprünglich in den Händen der Gemeinde gewesen und erst später von den Hierarchen usurpirt worden, so wäre eine solche Anmaßung sicher nicht ohne große Bewegungen begonnen, noch weniger so allgemein durchgesetzt worden. Wo aber finden wir in Schrift und Tradition nur Eine Spur solchen Kampfes? Und da die wesentlichen hierarchischen Ordnungen schon bei Ignatius von Antiochien (gest. 107) sich in einer Weise dargestellt finden, die für das unbestrittene und allgemeine Anerkenntniß derselben zeugt, so bliebe den Verfechtern jener Ansicht keine andere Ausflucht, als (was denn wirklich auch von Einigen gewagt worden ist) in den Aposteln selbst die vermeintlichen herrschsüchtigen Usurpatoren zu suchen. Waren aber die Gemeinden als solche nie im Besitze der Kirchenregierung, so kann auch von keinem Heimfall der letzteren an die Gemeinden die Rede sein, und ebenso nichtig ist die Behauptung, daß die vorgeblichen Collegialrechte von den Kirchengemeinden durch freiwillige Uebertragung an die Landesherren gekommen seien. Denn erstens liegt nirgends ein historisches Zeugniß für eine solche ausdrückliche Delegation des Kirchenregiments an die weltlichen Gewalthaber vor; ebenso wenig läßt sich eine stillschweigende Uebertragung annehmen, da eine solche Auffassungsweise gar nicht in die Vorstellungen jener Zeit paßt. Vielmehr steht geschichtlich fest, daß zur Zeit der Reformation nicht die Gemeinden, sondern theils die Reformatoren es waren, die den Fürsten diese vorgeblichen Collegialrechte einredeten; theils die Fürsten selbst, als die Agitatoren der Bewegung, das Ruder der Kirchenregierung gleich von vornherein und nicht selten mit Widerstreben der Gemeinden an sich nahmen. (Ueber die protestantische Auffassung vgl. Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung in Deutschl., Lpz. 1851, 208 ff.; Mejer, Die Grundlagen des luth. Kirchenregimentes, Rostock 1864, 233 ff.) [Permaneder.]

Collegianten oder Rhynsburger, eine Fraction der niederländischen Calvinisten. Als die Remonstranten oder Arminianer (s. d. Art.) durch Moritz von Oranien und die Synode von Dordrecht in den Jahren 1618 und 1619 gewaltsam unterdrückt worden waren und keinen öffentlichen Gottesdienst und keine Prediger mehr haben durften, kamen einige bibelfeste Laien unter ihnen auf den Gedanken, daß auch biblische Erbauungsstunden ohne Prediger zur Gewinnung des Heiles hinreichend seien. An ihrer Spitze standen drei Brüder, Johann, Adrian und Gilbert van der Kodde zu Warmond in den Niederlanden, und in der Regel führten diese drei in den Versammlungen das Wort. Sie kamen alle Monate einmal, am Sonntage nach dem Neumonde, in einem besonderen Hause zusammen, und einer der Anwesenden verlas vor Allem einige Abschnitte aus dem N. T. Hierauf sprach derselbe oder ein Anderer ein Gebet, und war auch dieses beendigt, so wurde gefragt, ob jemand zur Erbauung eine Rede halten wollte; wer sich dann „vom Geiste ergriffen fühlte", predigte über einen biblischen Text oft mehr als eine Stunde lang. Häufig traten mehrere solcher begeisterten Redner — man nannte sie Propheten — hinter einander auf, und immer mehr Schwärmerei drang in die junge Gemeinde ein. Dieselbe hatte Anfangs nur wegen Mangels an Predigern den Laien das Wort zu führen erlaubt; aber bald gefielen sich diese so sehr in ihrer Rolle, daß sie von Gott ganz besondern Auftrag dazu erhalten zu haben glaubten. Als daher einige remonstrantische Prediger, alle Gefahr nicht achtend, heimlich zu ihnen kamen und ihnen ihre Dienste anboten, wiesen sie dieselben von sich, und da die übrigen Arminianer dieses ihr Treiben mißbilligten, trennten sie sich nicht bloß von ihnen, sondern stellten sich denselben feindlich entgegen und schmähten besonders ihre Prediger. Als sie ihren Sitz von Warmond hinweg nach dem Dorfe Rhynsburg in der Nähe von Leyden verlegten, erhielten sie den Namen Rhynsburger, noch später nannte man ihre Versammlungen Collegia und sie selbst Collegianten. Die größere Toleranz, welche nach dem Tode des Moritz von Oranien (1625) eintrat, machte es ihnen möglich, eine ziemliche Ausbreitung in Holland und Friesland zu gewinnen. Von den Arminianern behielten sie nur die Verwerfung der calvinischen Prädestinationslehre bei. Dagegen führten sie wieder einige altkirchliche Gebräuche, namentlich das Eintauchen bei der Taufe, ein, verboten den Kriegsdienst und die Annahme obrigkeitlicher Aemter, verwarfen jede Bestimmtheit eines Glaubensbekenntnisses und nahmen darum Leute von der verschiedensten Denkart unter sich auf. Seit einigen Decennien sind sie als organisirte Gemeinden verschwunden. (Vgl. Schröckh, K.-Gesch. seit der Ref. V, 330 f.; Grégoire, Hist. des Sectes religieuses, 2e éd., Paris 1828, V, 328 ss.) [v. Hefele.]

Collegiatkirche, Titel gewisser Kirchen. Das Institut des gemeinsamen Lebens (vita canonica) bei den Geistlichen an den Cathedralen ward bald auch auf andere Pfarrkirchen mit zahlreicher Priesterschaft sowohl in Städten als auf dem Lande ausgedehnt. Da die an solchen Kirchen angestellten Cleriker gleichfalls eine durch gemeinsame Regel engverbundene Genossenschaft (Collegium) bildeten, so hießen derlei Kirchen nachmals Collegiatkirchen. Besonders zahlreich wurden sie, seit Chrodegang (s. d. Art.) die allmälig in Verfall gerathene canonische Lebensweise wieder reformirte. Unter Karl d. Gr. waren in den Erzdiöcesen Trier, Köln, Mainz &c. bereits mehrere angesehene Collegiatkirchen; vorzüglich berühmt war das Collegiatstift zu Aachen. Viele solcher Kirchen wurden durch die Liberalität frommer Fürsten und Privaten gestiftet, die hierfür die Ehrenrechte des Patronats erwarben. Nur das Nominations- oder Präsentationsrecht kann der Stifter einer Collegiatkirche so wenig als der

Gründer eines Klosters miterwerben, sondern erst durch specielles päpstliches Indult erlangen (c. 25, X, De jure patron. 3, 38; Innoc. VIII. Const. Quum ab apost. sede, 23. Aug. 1485: Bull. Taur. V, 1860, 316.) [Permaneder.]

Collegiatstift ist ein Collegium von Clerikern, welche für den regelmäßigen Chordienst und oft auch für die Seelsorge präbendirt sind und unter der Vorstandschaft eines Propstes und Decans (zuweilen auch nur Einer dieser Dignitäten) ihre eigene, den Domcapiteln nachgebildete corporative Verfassung haben. Man nennt dergleichen Collegien auch Unterstifte im Gegensatze zu den Dom- oder Hochstiften, denen sie begreiflich sowohl hinsichtlich ihres kirchlichen Ranges als in Ansehung ihrer politischen Bedeutung nachstehen. Letzteres hatte früherhin schon darin einen Hauptgrund, daß die Mitglieder der Collegiatstifte größtentheils bürgerlicher Abkunft waren, während nach einer mißbräuchlichen Gestaltung der Domcapitel zuletzt gewöhnlich der Geschlechtsadel als Bedingung der Aufnahme in dieselben gefordert wurde. Jedes Collegiatstift ist regelmäßig der Jurisdiction des Diöcesanbischofs untergeben, ohne dessen Genehmigung daher auch kein solches gegründet werden darf; ja nach der im 16. Jahrhundert herrschend gewordenen und seitens der römischen Congregationen festgehaltenen Ansicht erfordert die Errichtung sogar päpstliche Genehmigung (Ferraris, Bibl. v. Collegiata, n. 18—24). Am häufigsten wurde in diesen Genossenschaften die Regel, welche die Synode zu Aachen 816 auf Grundlage der Chrodegang'schen entworfen hatte, beobachtet. Sie wurde jedoch in späterer Zeit, nachdem auch allen diesen Capiteln das Recht, sich eigene Statuten zu geben, eingeräumt worden war, mehrfach abgeändert und erweitert. Im Uebrigen führen die Mitglieder der Collegiatstifte (Stiftsherren) wie die der Cathedralkirchen (Domherren) den Namen Canoniker (s. d. Art.) und haben als Corporation eine den Domcapiteln analoge Verfassung (s. d. Art. Capitel), mit Ausnahme jener Rechte, welche die eigenthümliche Stellung der letzteren zum Bischofe und dessen Diöcese mit sich bringt, d. h. sie sitzen weder im Rathe des Bischofs, noch nehmen sie sede vacante an der Wahl desselben und an der interimistischen Verwaltung der Diöcese Theil. (Vgl. Schuberth, De origine et conditione ecclesiarum collegiatarum, in Mayer, Thesaurus novus jur. eccl. I, 1791, 157 sq.) [Permaneder.]

Collegien, römische, die für einheimische und ausländische Cleriker gegründeten Bildungsanstalten in der ewigen Stadt, sind mit ihren vortrefflichen, durch die kirchlichen Behörden ausgebildeten und überwachten Einrichtungen ein lebhaftes Bild der Sollicitudo omnium ecclesiarum, die von Rom ausgeht. „Nirgend wohl," sagt Leo XIII. in der Gründungsbulle des neuen armenischen Collegiums vom 1. März 1883, „gibt es einen geeigneteren Ort zur Heranbildung von Dienern des Altares, als in dieser Hauptstadt des christlichen Erdkreises, an den Gräbern der Apostelfürsten, unter den Augen des Papstes, welcher als Stellvertreter Christi gemeinsamer Vater aller Völker und Wächter und Ausleger des katholischen Glaubens ist." Die betreffenden Anstalten verdienen daher nach ihrer Einrichtung und ihrer Geschichte besondere Aufmerksamkeit. Die Collegien lassen sich am besten folgendermaßen abtheilen: I. solche, welche öffentliche oder halböffentliche Lehranstalten sind; II. solche, welche Lehranstalten mit nur privatem Charakter bilden, d. h. deren Schulen nicht von fremden Alumnen oder Studirenden besucht werden; III. Collegien ohne eigene Lehranstalten. Bei den letzteren stehen A. die sogenannten apostolischen an der Spitze. Dieselben sind unmittelbar dem apostolischen Stuhl untergeordnet und von jeder geistlichen und weltlichen Jurisdiction päpstlicher Unterbehörden eximirt. Die betreffenden Formeln in der Bulle Gregors XIII. Postquam Deo für das deutsche Colleg, dessen Stellung hier als Muster dienen kann, lauten: Sub beati Petri et sedis apostolicae atque nostra protectione suscipimus (alumnos), nobisque et dictae sedi immediate subjicimus et liberos, immunes et exemtos (sc. ab omni jurisdictione, visitatione, correctione, dominio, superioritate senatoris .. rectoris studii generalis aliorumque quorumcunque judicum et officialium) declaramus. Unter den Collegien ohne eigene Lehranstalten reihen sich an diese apostolischen (welche alle für Ausländer bestimmt sind) B. die übrigen für Ausländer bestimmten, C. die für Italiener gegründeten. Die Collegien im uneigentlichen Sinne (Priestercollegien) bilden eine besondere IV. Gruppe. Die Uebersicht schließt mit der Anführung derjenigen Knabencollegien (V) und untergegangenen geistlichen Bildungsanstalten (VI), welche einige Bedeutung haben.

I. Lehranstalten mit öffentlichem oder halböffentlichem Charakter. 1. Das Collegium Romanum, eine Gründung des hl. Ignatius von Loyola. Im J. 1551 ließ derselbe zunächst die Gymnasialschulen des Collegiums eröffnen und wußte dann mit Hilfe des hl. Franz Borgia und mit Unterstützung frommer Wohlthäter und einflußreicher Kirchenfürsten das begonnene Werk so zu fördern, daß 1553 die philosophischen und kurz nachher auch die theologischen Vorlesungen hinzukamen. Der Heilige dachte die Idee von den Schulen seines Ordens, wie dieselben ihm als einer der wirksamsten Hebel der katholischen Reformation vorschwebten, vor Allem an diesem Collegium zu verwirklichen, und daß seine Grundlegung die That eines Heiligen war, zeigt die segensvolle Wirksamkeit des Collegiums. Schon im J. 1584 zählte es 2107 Schüler, und in den letzten Jahren vor der piemontesischen Invasion bewegte sich die Zahl derselben zwischen 1000 und 1500, die Gymnasialklassen eingerechnet. Vor der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, 1773, genossen im Coll. Rom. den theologischen Unterricht außer den Scholastikern

des Jesuitenordens die Zöglinge des Collegium Germanicum et Hungaricum, die des Seminarium Romanum, des Coll. Scotorum, Coll. Anglorum, Coll. Hibernum, Coll. Graecum u. A., von denen die Mehrzahl jetzt noch die Vorlesungen desselben (nur seit der staatlichen Occupation des Gebäudes an anderem Orte) besucht, während von den neu entstandenen Collegien als Schüler hinzugekommen sind: die Alumnen des Seminarium Gallicum, des Coll. SS. Apostolorum Petri et Pauli, des Coll. Illyricum, Coll. Polonicum, Coll. Latino-Americanum, Coll. Italiae superioris, Coll. Belgicum u. A. Zehn Päpste sind aus dem Collegium Romanum hervorgegangen: Urban VIII., Gregor XV., Innocenz X., Clemens IX., Clemens X., Innocenz XII., Clemens XI., Innocenz XIII., Clemens XII. und der gegenwärtig regierende Leo XIII. An Heiligen zählt die Anstalt unter ihren ehemaligen Schülern Aloysius von Gonzaga, Joh. Berchmans, Camillus de Lellis, Leonardus a Portu Mauritio und Joh. B. de Rossi; außerdem aber sind noch viele ihrer Schüler im Rufe der Heiligkeit abgeschieden. Viele Einzelheiten aus der Geschichte der Entwicklung dieses Collegiums kennzeichnen den universellkirchlichen Charakter desselben und widersprechen der Voraussetzung der jetzigen italienischen Regierung, als sei es eine specifische Anstalt des römischen Staates, oder gar eine bloß für die Stadt berechnete. Die große Frequenz der jungen Anstalt veranlaßte schon die Väter des Concils von Trient im J. 1563, durch ihren damaligen ersten Vorsitzenden, den Cardinal Morone, beim heiligen Stuhle um eine bleibende Fundation für das materiell noch nicht genügend gesicherte Collegium anzuhalten. Pius IV. verlieh und erwirkte demselben denn auch aus Privatmitteln große Subsidien, „damit es allen Gliedern der Kirche nutzen könne". Der zweite Gründer des Collegiums aber wurde Gregor XIII., unter dessen großer Thätigkeit für die Heranbildung des Clerus überhaupt das kirchliche Studien- und Seminarwesen einen blühenden Aufschwung gewann. Er ließ im J. 1582 den jetzt noch stehenden colossalen Bau des Collegiums mit seinen auf jonischen und corinthischen Pilastern ruhenden Hallen durch Ammanato aufführen, ad omnes nationes optimis disciplinis imbuendas, wie die Inschrift des Grundsteines sagt. Die Façade schmückte er mit der Marmorinschrift: Religioni et bonis artibus. Er warf neue reiche Fundationssummen aus, ordnete Erweiterung der Unterrichtsgegenstände an und verlieh der Anstalt, die mit ihrer philosophischen und theologischen Facultät nach seinem Namen Universitas Gregoriana genannt wurde, das Recht zur Ertheilung des philosophischen und des theologischen Doctorgrades. Das Collegium ward als Collegium der Gesellschaft Jesu für immer bestätigt und bleibend als Ordenshaus derselben, hauptsächlich für ihre jüngeren daselbst studirenden Mitglieder aus verschiedenen Ländern, eingerichtet. Auch erhielt durch eine Bulle vom Jahre 1584 die schon 1563 am Collegium Romanum entstandene marianische Congregation der Studirenden große Vorrechte und wurde zur Hauptcongregation erhoben, von der alle übrigen der Christenheit in gewisser Weise abhangen sollten. Schon im 16. Jahrhundert entstand in dem Collegium ein Observatorium für Himmelskunde, das zur Zeit Galilei's durch Männer wie Clavius, Scheiner, Grassi und Grienberger zu Ehren gebracht wurde, dann mit dem Fortschritte der Wissenschaft vervollständigt ward und unter den Jesuiten Gottignies, Asclepi, Borgundi und Boscovich günstig auf die Hebung der Astronomie einwirkte. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens ward es wieder durch den Weltpriester Jos. Calandrelli erheblich vervollkommnet und erlangte in neuerer Zeit unter den Umgestaltungen und der Thätigkeit P. Angelo Secchi's europäischen Ruf. Die naturhistorischen Schätze des mit dem Collegium verbundenen Museums wurden von den in der ganzen Welt zerstreuten Mitgliedern des Ordens zusammengebracht. Von dem Deutschen P. Athanasius Kircher, der sich um das Zustandekommen desselben in erster Linie verdient gemacht, hat es den Namen Kircherianum. Unter seinen Gegenständen zeichnen sich jetzt die der Archäologie angehörigen aus (Spottcrucifix vom Palatin, Ficoronische Cista, Münzcabinete mit werthvollen Assen u. s. w.); letztere wurden in neuerer Zeit von den Patres Marchi, Garrucci und Tongiorgi geordnet und theilweise durch Schriften beleuchtet. Die Bibliothek der Anstalt zählte zuletzt 63 000 Druckwerke und 2000 Handschriften. Die schöne, dem hl. Ignatius geweihte Kirche des Collegiums wurde von dem Cardinal Ludovico Ludovisi (gest. 1632) errichtet. Daneben befindet sich das vielbesuchte Oratorium des P. Caravita, für Abendandachten von Männern bestimmt. Jedoch nicht bloß die seelsorgliche Thätigkeit des Collegiums, sondern auch die Arbeiten an seinen vorhin genannten wissenschaftlichen Instituten treten zurück gegenüber der eifrigen Pflege, welche der Theologie und der speculativen Philosophie zugewendet wurde. In den Hörsälen desselben lehrten Toledo, Bellarmin, Cornelius a Lapide, Suarez, de Lugo, Pallavicini, Tolomei, Faure, Zaccaria; der berühmte Kanzelredner Segneri und Anton Moricelli waren Professoren der Rhetorik; in unserem Jahrhundert hatten Lehrkanzeln der Philosophie oder Theologie daselbst inne: Taparelli, Marchi, Pianciani, de Vico, Perrone, Tongiorgi, Patrizi, Tarquini, Ballerini, Franzelin, Kleutgen, Palmieri und Andere. Bei der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, 1773, wurde das Collegium Romanum Weltpriestern übertragen; es waren zum größten Theile Schüler der Jesuiten, auch Exjesuiten. Pius VII. stellte dem wieder in's Leben gerufenen Orden schon am 7. August 1814 die Zurückgabe des Collegiums in Aussicht; sie erfolgte im Jahre 1824 durch Leo XII. auf die Fürsprache der städtischen Ver-

waltung (s. das Gutachten des Cardinals Bartolom. Pacca, Civiltà catt., 1871, I, 188). Zur Entschädigung für die inzwischen erlittenen Nachtheile wurde von diesem Papste dem Collegium eine jährliche Summe von 12 000 Scudi zugewiesen. Damals kam auch eine Lehrkanzel für Homiletik und eine für physicalische Chemie zu den früher bestandenen hinzu, und die alten Privilegien wurden erneuert. Von den Doctordiplomen, die vom General der Jesuiten unterschrieben werden, bemerkt bei dieser Gelegenheit Moroni: „Sie haben die gleiche Gültigkeit wie diejenigen anderer Universitäten." Von Jahr zu Jahr vermehrte sich wiederum die Zahl der Schüler. Im Jahre vor der Einnahme Roms waren 700 in den sechs Gymnasialklassen, 280 an der philosophischen, 390 an der theologischen Facultät.

Am 21. Juni 1870 wurde zum letztenmale die ergreifende Feierlichkeit der Generalcommunion aller Schüler und Studirenden, wie sie am Aloysiusfeste immer stattzufinden pflegte, begangen. Die neuen Machthaber begannen alsbald die Hand auf das Collegium zu legen. Vergeblich waren die Proteste des römischen Generalvicariates und der Oberen der Jesuiten, welche übereinstimmend sich darauf beriefen, daß die Anstalt nicht aus öffentlichen Domänen des mit welchem Rechte immer annectirten Kirchenstaates, sondern aus privaten Schenkungen an den Orden entstanden sei, und daß das Collegium nicht particulären Zwecken, sondern den großen Aufgaben der Gesammtkirche diene; vergeblich waren die energischen Vorstellungen der Rectoren der ausländischen Collegien in Rom, „daß ihre Nationen ein Recht auf den in jener Anstalt ertheilten Unterricht besäßen. Unsere Collegien gewähren ihren Zöglingen Unterkommen und Erziehung, haben aber keine eigenen Schulen, haben auch die Mittel nicht, solche herzustellen. Sie sind durch ihre Gründung auf die Universität des römischen Collegiums angewiesen, die den Unterricht vermittelt. Man nehme uns dieses Collegium, und unsere eigenen Collegien sind wesentlich verletzt . . ." (Protest vom 17. Januar 1873, von zehn Rectoren unterschrieben, Civ. catt., 1873, I, 495 ss.; vgl. den Protest der Rectoren vom 11. November 1870). Die fremden Regierungen schwiegen, und so blieben die Piemontesen ungestört im Besitze des Collegiums und bei dem Werke der „zeitgemäßen Umgestaltung" desselben; die Orden hatten ja ohnehin ihre Existenz verwirkt, wenigstens als anerkannte Communitäten. In dem herrlichen Gebäude wurde ein königliches Lyceum, Liceo Ennio Quirino Visconti genannt, und ein königliches Gymnasium untergebracht. Die Bibliothek, von ungesehenen Händen eben damals stark verringert, mußte den Grundstock abgeben zu der im nämlichen Gebäude eingerichteten, aus den annectirten Klosterbibliotheken zusammengebrachten Staatsbibliothek „Vittorio Emmanuele". Nebst den übrigen wissenschaftlichen Instituten verfiel auch die Sternwarte des Collegiums mit ihren ausgezeichneten Instrumenten der Beschlagnahme. P. Secchi weigerte sich selbstverständlich, bei derselben aus Staatsgnaden zu verbleiben. Das Collegium Romanum besteht trotz alledem, besserer Zeiten harrend, als Universitas Gregoriana rechtmäßig fort und wird im päpstlichen Staatskalender (Gerarchia cattolica) alljährlich aufgeführt. Die höheren Vorlesungen werden von den Professoren des Jesuitenordens nach wie vor gehalten, nur mußten andere Räumlichkeiten dafür gewählt werden; sie sind seit 1873 in den zu solchem Zwecke freilich allzuengen Sälen des Collegium Germanicum. Dahin kommen die immer noch recht zahlreichen Studirenden aus den andern Collegien und theilweise aus der Stadt. Gegenwärtig (1883) sind an der theologischen Facultät circa 340, an der philosophischen 180. Die academischen Grade werden wie früher ertheilt, und der Unterricht ist unentgeltlich geblieben. Im J. 1876 ist durch den heiligen Stuhl auch eine eigene Facultät für canonisches Recht mit Promotionsbefugniß an der Universitas Gregoriana errichtet worden, zur Zeit schon von 40 Studirenden besucht. Trotz alledem erinnern die augenblicklichen Zustände nur allzu lebhaft an die ecclesia pressa.

Zum Schlusse möge die neuere Studienordnung folgen, welche im Wesentlichen, einzelne Hilfsfächer abgerechnet, mit dem in der alten Ratio studiorum der Jesuiten vorgezeichneten und vom hl. Ignatius selbst schon unter Anschluß an die Vorzeit in den Grundzügen aufgestellten Plane übereinstimmt. In dem dreijährigen philosophischen Curse, welcher die Absolvirung des Gymnasiums voraussetzt, hört man im ersten Jahre reine und angewandte Logik, sowie Mathematik, und kann sich in der Rhetorik und im Griechischen weiterbilden; im zweiten Jahre folgt Psychologie und Kosmologie nebst Physik und Mechanik; im dritten Ontologie, Ethik und Astronomie. Der vierjährige theologische Cursus enthält in jedem Jahre Dogmatik als Mittelpunkt und Hauptgegenstand des ganzen theologischen Studiums (zwei Stunden täglich, eine Vor- und eine Nachmittags, bei zwei verschiedenen Professoren, positive und speculative Behandlung bei beiden neben einander herlaufend); daneben ferner im ersten Jahre Moral, canonisches Recht, Kirchengeschichte und Hebräisch für solche, die die Kenntniß des letzteren nicht vom Gymnasium mitbringen; im zweiten Jahre Moral, canonisches Recht und Kirchengeschichte, im dritten und vierten Exegese der heiligen Schrift. Christliche Archäologie, Chaldäisch, Syrisch, Arabisch und Armenisch sind Freigegenstände. Ein besonderer Werth für die Einführung in selbstthätiges Studium ist den nach dem Muster der alten Schulen beibehaltenen häufigen Disputationen und Repetitionen (circuli) beizulegen; sie sind an der philosophischen Facultät, wie an der theologischen, durchschnittlich viermal wöchentlich und beziehen sich hauptsächlich auf eigentliche Philosophie und Dogmatik. Die Collegien pflegen übrigens noch eigene häusliche Uebungen solcher Art und

daneben sogen. Akademien zu veranstalten. Jeden Monat wird eine größere Disputation im öffentlichen Hörsaal gehalten (disp. menstrua), und fast jedes Jahr unterbricht ein solenner actus publicus, in Gegenwart von Prälaten, Bischöfen oder Cardinälen durch einen der ausgezeichnetsten Schüler über eine große Zahl von Thesen (öfter in der Kirche) gehalten, die gleichförmige stille Thätigkeit von Lehrern und Schülern. Man sehe die interessante Schilderung eines solchen wissenschaftlichen Turniers bei Wiseman, Die vier letzten Päpste (deutsch, 1859, 235). (Vgl. Orlandinus, Hist. Soc. Jesu, lib. X sq.; Genelli, Leben des hl. Ignatius, Innsbr. 1848, 326 ff.; Petr. Joh. Perpinianus, Opp. omnia ed. Lazeri, Rom. 1749, III; Moroni, Dizionario XIV, 184—207, mit Angaben über speciellere Literatur; Brevi memorie intorno al collegio Romano, Roma 1870.)

2. Das Seminarium Romanum ist die besondere Erziehungs- und Studienanstalt für den Clerus der Diöcese von Rom. Dieselbe besitzt seit Leo XII. ein Gymnasium und eine Art Lyceum, letzteres mit philosophischen und theologischen Vorlesungen, welche, wie die Gymnasialklassen, auch von Schülern, die nicht zum Seminar selbst gehören, besucht werden können. Pius IX. fügte kirchen- und profanrechtliche Vorlesungen hinzu, und als die gegenwärtigen Herren von Rom die theologische Facultät an der Sapienza 1870 aufhoben, erhob er die theologischen Schulen des Seminarium Romanum zu einer eigenen theologischen Facultät mit dem Promotionsrechte. Die Gebäulichkeiten des Seminars befinden sich bei der Kirche des hl. Apollinaris. Was die Geschichte dieser berühmten Anstalt betrifft, so geschah die Gründung im Anschluß an die Vorschriften, welche das Trienter Concil für die Errichtung von Seminarien in den Diöcesen gegeben hatte. Pius IV. erließ die betreffenden Anordnungen im Februar 1565. Er betraute die Cardinäle Savelli, Amulio, Carlo Borromeo und Vitellotto Vitelli mit der obersten Aufsicht und legte, auch hierin den Winken des Concils entsprechend, zum Unterhalt des Seminars den Abteien, Capiteln, Klöstern, Pfarrkirchen u. s. w. der römischen Diöcese eine Steuer auf, während er selbst jährlich tausend Scudi hinzufügte. So konnten hundert Zöglinge unterhalten werden. Denselben wurden von Anfang an Zöglinge (convictores) aus vornehmeren Familien (wenn auch zuerst nur wenige) beigesellt, die ihren Unterhalt selbst bezahlten; auch dieses hatte das Concil in's Auge gefaßt, indem es bezüglich der in die (unentgeltlichen) Knabenseminarien Aufzunehmenden erklärte: Pauperum autem filios praecipue eligi vult, nec tamen ditiorum excludit, modo suo sumptu alantur (Sess. XXIII, cap. 18 de reform.; über das spätere römische Collegio dei Nobili s. u. V). Das neue Seminar wurde dem Jesuitenorden zur Leitung übergeben. Eigene Schulen hatte es bis nach den Zeiten der Aufhebung dieses Ordens nicht; die älteren wie die jüngeren (Gymnasial-) Schüler gingen an's Collegium Romanum. Der Sitz des Seminars wurde in der ersten Zeit achtmal gewechselt, bis er unter Paul V. 1608 in dem heute von den Alumnen des deutschen Collegiums bewohnten Baue in der Via del Seminario aufgeschlagen wurde. Urban VIII. bestätigte mit der Bulle Cum sicut vom 26. August des Jahres 1629 die von Pius IV. festgesetzten, seit Pius V. aber verminderten Beisteuern. Aus dessen Zeit rührt auch die Beschreibung, welche Theodor Amydenus von dem Römischen Seminar gibt, und welche sich zugleich auf die unten (V) näher zu erwähnenden mehr als hundert weltlichen Convictoren desselben bezieht: Cultus et educatio adolescentium admiranda; imbuuntur simul pietate et litteris. Lectiones audiunt in Collegio Romano; singulae classes suos habent repetitores ex patribus, coram quibus fit repetitio eorum, quae a lectoribus audivere. Singula cubicula ex iisdem religiosis habent praefectos, qui adolescentes nunquam deserunt . . . Victus abundans et frugalis (De pietate Romana, part. 2. De privatis urbis collegiis). Der Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 gingen traurige Anfeindungen ihrer Thätigkeit in diesem Seminar voraus (Moroni, Dizion. LXIV, 11 ss.). Gleich nach der Aufhebung wurden sämmtliche Zöglinge in dem Collegium Romanum untergebracht, wo sie die Schulen bei den dort lehrenden Weltpriestern besuchten. Leo XII. verlegte dann, als er den Jesuiten das Collegium Romanum zurückstellte, das Seminar ohne das weltliche Convict an seinen jetzigen Sitz, in den Palast von St. Apollinare. Bei dieser Gelegenheit erhielt es auch die obengenannten eigenen Gymnasial-Schulen und das Lyceum, beides von Weltpriestern versehen. In den erweiterten Räumen bei St. Apollinare gründete Pius IX. später das Seminario Pio (s. unten), dessen Alumnen den Unterricht mit denen des Seminario Romano theilen. Die Kleidung der letzteren besteht in violettem Talar. (Moroni, Diz. LXIV, 5—25; Theiner, Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, 1835, 104 ff.; Girolamo Nappi, S. J., Annali del Seminario Romano, 3 voll., bis 1642, ungedruckt. Ueber die zahlreichen aus dem Seminarium Romanum hervorgegangenen großen Männer und Kirchenfürsten handeln Adami, Crescimbeni, Patrignani u. A.)

3. Das Propaganda-Collegium hat den Namen von seinem Zusammenhange mit der S. Congregatio Cardinalium de propaganda fide, welche im J. 1622 von Gregor XV. in's Leben gerufen wurde. Es soll den großen Zwecken dieser Congregation dienen und Priester für die auswärtigen Missionen sowohl als für die sogenannten Missionsländer in Europa, in zweiter Linie auch für priesterbedürftige Gegenden überhaupt, heranbilden. Die ersten Schritte zur Gründung dieses Collegiums geschahen durch den spanischen

Monsignor Joh. Bapt. Vives in Rom, Resident der spanischen Infantin Isabella Clara Eugenia. Dieser bot dem Papste Urban VIII. seinen Palast am spanischen Platze nebst seinem Vermögen zur Heranbildung von Clerikern, zunächst aus dem Oriente, an. Urban erweiterte den Plan, sorgte für Vermehrung der Fundation und erließ am 1. August 1627 die Gründungsbulle Immortalis Dei (Bullar. Propag. I, 65; vgl. Guerra, Epitome Pontiff. Constitut. I, 312). Weil das Collegium Urban VIII. zum Gründer hat, heißt es auch Collegium Urbanum. Das Collegium wurde anfänglich dreien vom Papste ernannten Canonikern der Patriarchalbasiliken zur Leitung übergeben, 1641 aber noch von ihm selbst der Propaganda-Congregation untergeordnet. Die betreffende Bulle Romanus pontifex (Bull. Prop. I, 113) incorporirt es der Congregation für immer, eximirt sein Personal von jedem andern geistlichen oder weltlichen Gericht und gestattet dem Rector, den Alumnen nach Zurücklegung der philosophischen und theologischen Lehrcurse, die im Collegium eingerichtet worden, das Doctorat zu verleihen, wie an einer öffentlichen Universität. Der obengedachte Palast Vives' erfuhr als Sitz des Collegiums in der Folge große Umbauten und Erweiterungen, besonders durch den Architekten Bernini. Borromini baute die kleine innere Kirche des Collegiums, die unter dem Titel der Epiphanie den heiligen drei Königen geweiht wurde. Die anstoßende größere Kirche S. Andrea delle Fratte, bekannt durch Ratisbonne's Bekehrung, behielt ihre frühere selbständige Stellung. Eine stark anwachsende Bibliothek, namentlich reich an Literatur wenig bekannter Sprachen, ferner die beim Collegium errichtete Druckerei mit Typen für die verschiedensten Idiome und sein Museum Borgianum, von den ehemaligen Zöglingen aus allen Weltgegenden bereichert, machten aus dem Propaganda-Institute eine wahre Zierde der ewigen Stadt.

Noch mehr muß es eine solche Zierde in den Augen derjenigen sein, welche zu ermessen wissen, was seine Zöglinge seit der Gründung des Hauses Großartiges geleistet haben zur Erfüllung des Wortes Euntes docete omnes gentes, nicht bloß unter schweißvoller apostolischer Arbeit, sondern auch mit dem Opfer des Blutes. Ueber den Geist, den die Anstalt bei ihren Missionaren wünscht, und über die Anleitungen, welche sie ihnen gibt, orientirt die im J. 1669 erschienene Schrift Monita ad missionarios S. Congregationis de prop. fide (von den damaligen apostolischen Vicarien von Tongkin und von Cochinchina; neu erschienen in der Propaganda-Druckerei 1874).

Sieben Monate nach ihrem Eintritte in die Anstalt leisten die Alumnen einen Eid nach dem Formulare, welches Alexander VII. vorgeschrieben hat (Bull. Prop. I, 140; auch abgedruckt bei Moroni, Diz. XIV, 224; vgl. die Declarationes der Propaganda-Congregation Bull. Prop. I, 145). Sie versprechen auf die „volle Kenntniß der Institutseinrichtungen" hin, die sie sich verschafft haben, den Gehorsam gegen alle Vorschriften für das Leben im Collegium, verpflichten sich, in keinen Orden einzutreten ohne ausdrückliche Erlaubniß des Papstes oder der Congregation, ferner mit Gutheißung der Congregation die höheren Weihen zu nehmen, zu gegebener Zeit zum Wirken für die Seelen in den kirchlichen Sprengel, dem sie vor ihrem Eintritt zugehörten, zurückzukehren (in provinciam meam revertar, ut ibi perpetuo in divinis administrandis laborem meum ac operam pro salute animarum impendam), endlich stets die Congregation über den Aufenthalt und die Arbeiten zu benachrichtigen, aus Europa jährlich einmal, aus anderen Welttheilen jedes zweite Jahr. Ausnahmsweise werden Bewährtere auch zu dem Eide zugelassen, in jedwelche Mission zu gehen, welche die Congregation ihnen anweisen werde. Die Aufnahme in das Collegium geschieht durch den Cardinalpräfecten der Congregation; demselben sind die Candidaten durch ihren Bischof, bezw. apostolischen Vicar, oder durch eine der Congregation bekannte Persönlichkeit in Rom, unter Ausweis über gewisse in einem Prospect formulirte Fragepunkte, vorzuschlagen; wer ohne vorher erhaltene Aufnahme nach Rom kommt, hat die Aufnahme ein- für allemal verwirkt. Italiener sind von der Aufnahme ausgeschlossen; Jünglinge aus Ländern, die keine Missionsländer sind, erhalten jetzt ebenfalls gar nicht oder nur selten Aufnahme. Unter den Missionen aber haben wieder diejenigen Gegenden den Vorzug, welche am meisten geistlicher Hilfe bedürfen. Hin und wieder werden aus solchen Ländern Alumnen in sehr jungem Alter aufgenommen, die dann mit dem Eide bis zum 14. Lebensjahre warten müssen; sie erhalten ihre Bildung von den untersten Gegenständen angefangen. Außer dem Rector und vier mit der Erziehung und Verwaltung betrauten Geistlichen, welche der gedachte Cardinalpräfect ernennt, sind etwa zwanzig Lehrer, durchgängig aus dem Weltpriesterstande, angestellt. Die Philosophie umfaßt zwei Jahre, die Theologie vier. Sprachstudien, insbesondere Griechisch, Hebräisch, Syrisch, Armenisch, Arabisch und Chinesisch, werden von den Zöglingen nebenbei eifrig betrieben. Der im Hause wohnende Cardinalpräfect hat die Oberaufsicht über die Disciplin und die Studien. In den Herbstferien gehen die Zöglinge zur Erholung auf's Land in ihre tusculanische Besitzung. Ihre Kleidung ist ein schwarzer Talar mit rothem Cingulum. An Auszeichnungen ist denselben u. A. bewilligt, daß einer von ihnen am Pfingstfeste vor den Cardinälen und dem heiligen Vater die übliche Predigt halten, daß sie die päpstliche Procession gewisse Strecken begleiten und zu den sog. Aposteln, denen der Papst auf Gründonnerstag die Füße wäscht, zwei aus ihrer Mitte stellen dürfen.

Die Zahl der Alumnen ist gegenwärtig 120; vor den Stürmen in Rom am Ende des vorigen

und am Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts war sie bisweilen 130—140. Die damals ziemlich begüterte Anstalt erlitt durch die Republik und die Franzosen bedeutende Einbußen. Im J. 1798 wurde sie aufgelöst, die Zöglinge zerstreut; 1809 geschah nach kleinen Versuchen der Wiederherstellung eine abermalige Auflösung; seit 1817 jedoch begannen die alten Räume am spanischen Platze sich wieder zu füllen. Großes Verdienst erwarb sich der später zum Cardinal erhobene deutsche Graf Karl von Reisach als Rector des Collegiums seit 1829. Als er 1836 Bischof von Eichstätt wurde, kam die Leitung des Collegiums auf seinen Vorschlag an die Jesuiten, bis das Sturmjahr 1848 diese vertrieb. Sie hatten im J. 1842 schon neunzig Zöglinge unter sich. Die neue italienische Regierung hat auch dieses der ganzen Christenheit angehörige Collegium mit Gewaltmaßregeln heimgesucht. Sie hat das ganze Vermögen desselben, ja dazu noch das der Propaganda-Congregation, soweit beides in Liegenschaften besteht, in italienische Staatsrente umgesetzt und damit ein Institut von so universellem Charakter an die nichts weniger als hoffnungsreichen Geschicke der italienischen Finanzen gebunden. Keine Proteste, auch nicht die diplomatische Intercession fremder Mächte, insbesondere Oesterreichs, fruchteten. Nicht einmal der Ausgang des deßhalb von der Propaganda angestrengten Prozesses wurde abgewartet.

Besonders glänzend pflegt sich der Geist und die Bestimmung des Collegiums bei dem sog. Sprachenfest, der Accademia poliglotta, am ersten Sonntag nach Epiphanie zu zeigen. Es ist ein Schauspiel, das nur die katholische Kirche zu schaffen im Stande ist. Die Zöglinge verherrlichen in den verschiedensten Sprachen der Welt, zuweilen in mehr als fünfzig, vor einer ausgewählten Zuhörerschaft in Gedichten und Vorträgen die Gedanken, welche das Dreikönigenfest nahe legt. Hier sei auch betreffs der typographischen Erzeugnisse der noch fortbestehenden Propaganda-Druckerei erwähnt, daß ihr Catalogus editionum vom Jahre 1875 beispielsweise den kleinen Katechismus Bellarmins nicht bloß in italienischer, sondern unter andern auch in arabischer, äthiopischer, birmanischer, bulgarischer, epirotischer (albanesischer), iberischer (georgischer), illyrischer, madegassischer und marathischer Sprache enthält. Der prächtige Druck des bekannten Codex Vaticanus (s. d. Art. Bibelhandschriften B, b, I) ging ebenfalls (1868 bis 1881) aus dieser Anstalt hervor. Von berühmten Männern, welche an der Leitung der Studien oder der Bildung der Zöglinge betheiligt waren, sind zu nennen: die späteren Cardinäle Antonino de Luca, Paul Cullen, Giuseppe Mezzofanti, Angelo Mai, Gianbattista Gabrielli, Lorenzo Brancati und der schon angeführte Card. Reisach; ferner die Gelehrten David Paul Drach, Franc. Cancellieri, Constantin Ruppieri, Leo Allatius, Abraham Echellensis und die Assemani.

Die Vorlesungen in der Propaganda werden gegenwärtig auch von den Zöglingen des nordamerikanischen, des armenischen, des griechischen und des irländischen Collegiums besucht, welche dort auch promoviren können. Diese Collegien stehen in einer gewissen Abhängigkeit von der Propaganda, indem sie entweder durch Ausscheidung aus deren Collegium entstanden sind oder durch Subsidien derselben sich erhalten. Protector derselben ist immer der Cardinalpräfect der Propaganda-Congregation. Hierauf reducirt sich die Unterordnung unter die Propaganda, welche O. Mejer (Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, 2 Bde., Göttingen 1852. 1853; vgl. Mejers Art. Collegia nationalia in Herzogs Realencycl., 2. Aufl.) in der ihm eigenen Weise bei allen von ihm sogenannten „Nationalcollegien", auch beim deutschen Collegium, in strafffter, sogar ordensähnlicher Handhabung finden will. (Literatur: Bullarium Congr. de prop. fide, Romae 1839 ss., 7 voll., musterhaft; darin vol. V Prospectus coll. Urbani und Regole del coll. etc., letztere auch separat, z. B. Romae, Propag. 1831; Catalogus alumnorum coll. Urbani a. 1819 ad a. 1837, typ. Prop.; Moroni, Diz. XIV, 215 ss.; Theiner, Bildungsanst. 132 f.; in den Hist.-pol. Blättern X, 84 ff. ein ansprechendes Bild des religiös-wissenschaftlichen Lebens im Hause; Urban Cerri's [Secretär der Propaganda] Bericht über die Propaganda an den Papst vom Jahre 1677 unter dem Titel État présent de l'église cath., in Uebersetzung zu Amsterdam 1716 erschienen, gibt reiches Material für die Geschichte der Propaganda-Missionen.)

4. **Collegium des hl. Thomas von Aquin zu S. Maria sopra Minerva.** Dasselbe gehört dem Dominicanerorden, der in dem bezeichneten Convent einen altberühmten Sitz hat, und ist nicht bloß von Clerikern des Ordens, sondern auch von fremden Studirenden besucht. Der Unterricht erstreckt sich auf Philosophie und Theologie; er geht strenge nach den Normen des heiligen Lehrers und den Traditionen des Ordens vor. Auch diese Anstalt übt das Graduirungsrecht Ordensangehörigen ebenso wie Auswärtigen gegenüber. Gestiftet wurde das Collegium c. 1580 von dem Spanier Joh. Solano, welcher dem Dominicanerorden angehörte und später Bischof von Cusco in Peru wurde. Im J. 1694 wurde es auf einem Generalcapitel der Dominicaner zum Studium generale der römischen Ordensprovinz erhoben. Aus der Studienordnung ist Einzelnes bei Moroni mitgetheilt. Das Collegium erhielt das Vorrecht, daß in der Cappella cardinalizia am Feste des hl. Thomas stets ein ihm angehöriger Theologie-Studirender die übliche lateinische Lobrede auf den englischen Lehrer halten darf. Es hat in seiner langen Existenz dem heiligen Stuhl unstreitig sehr große Dienste geleistet. Mit dieser Hochschule (in Rom kurz als die „Minerva" bezeichnet) ist das Collegium Casana-

tense (s. d. Art. Casanate) verbunden worden. Leider fiel die ungemein reiche Bibliothek des Minervaklosters (s. d. Art. Bibliotheken, röm.) seit der unglücklichen Wandlung von 1870 sowohl privater als öffentlicher Annexion anheim; sie ist jetzt mit der Bibliothek Vittorio Emmanuele im anstoßenden Collegium Romanum durch eine Brücke verbunden. Auch in seinen Räumlichkeiten sah sich das Collegium des heiligen Thomas, wie das ganze Kloster, arg beschränkt. Die Vorlesungen der Ordensprofessoren dauern aber noch fort; sie erhielten sogar, den widrigen Umständen zum Trotze, eine neue kräftige Anregung durch die nach päpstlichem Willen im Kloster organisirten Arbeiten für die neue Ausgabe der Werke des Engels der Schule. (Moroni, Diz. XIV, 213.)

5. Die Sapienza muß wegen ihrer theologischen Facultät hier ebenfalls in Betracht gezogen werden. Der piemontesischen Regierung erst war es mit dem Jahre 1870 vorbehalten, dieser durch ein ehrwürdiges Alter hervorragenden Facultät ein Ende zu bereiten. Bereits Innocenz IV. hatte 1244 die an der päpstlichen Curie schon früher bestehenden Schulen für Erklärung der heiligen Schrift und für Theologie im engeren Sinne durch eine Facultät für beide Rechte erweitert. Der eigentliche Gründer eines Studium generale aber, das an die Stadt Rom geheftet sein sollte, wurde Bonifatius VIII. durch seine Bulle In supremae vom 20. April 1303 (vgl. die Bulle gleichen Anfanges vom 8. Juni 1303). Er errichtete mit derselben eine förmliche Universität mit allen Facultäten und mit den damals üblichen Privilegien. In das jetzige für die Baugeschichte interessante Gebäude kam die Universität unter Alexander VI. und Leo X., welche beiden Päpste auch in anderer Weise auf die Hebung der Studien eifrig bedacht waren. Unter Leo X. wirkten 88 Professoren an derselben. Clemens VII. beschenkte das Römische Archigymnasium, wie diese Hochschule ebenfalls genannt wurde, mit den Zollgebühren vom Heu, wie schon früher Eugen IV. die von fremdem Weine ihm überlassen hatte. Besonders bestrebte sich dann der gelehrte Alexander VII. (Fabio Chigi, Papst seit 1655), diese Universität in Flor zu bringen. Er gab ihr neue große Beisteuern, begründete ihre, von der Chigiana verschiedene Bibliothek (Alexandrina), welche auch sein Standbild erhielt, vermehrte die Vorlesungen und legte den botanischen Garten am Janiculus an. Einen Lehrer der Botanik hatte die Sapienza schon zu einer Zeit, da diese Disciplin im übrigen Theil von Europa noch nicht als Wissenschaft galt. Alexander VII. brachte auch den gegenwärtigen Bau zum Abschlusse, und eine von ihm herrührende Inschrift verkündigt mit Anspielung auf den Namen der Anstalt den in derselben hochzuhaltenden Grundsatz: Omnis sapientia a Domino. Unter Benedict XIV. wurden die Lehrkanzeln für Chemie und Experimentalphysik errichtet. Die durchgreifendste Neuordnung der Studien erfolgte jedoch, nachdem die Wirren der Revolutions- und Kriegsjahre mit ihren Nachwirkungen überwunden waren, unter Papst Leo XII. Derselbe erließ am 28. August 1824 die umfangreiche Bulle Quod divina sapientia, ein denkwürdiges Document in der Geschichte des kirchlichen Unterrichtswesens. Hiernach soll diese römische Hochschule, mit der älteren von Bologna an die Spitze der Unterrichtsanstalten des Kirchenstaates gestellt, in keinem Falle weniger als 38 Lehrstühle besitzen. Ihr höchster Vorstand, mit dem Titel Erzkanzler, ist der Cardinalkämmerer der römischen Kirche. Das Rectorat ist an das Collegium der Consistorialadvocaten geknüpft, welches auch den eigentlichen Körper des juristischen Lehrpersonals bildet. Neben diesem gibt es sogen. Professorencollegien für Theologie, für Medicin nebst Chirurgie und für Philosophie. (Kurze Zeit nachher wurde durch Leo XII. eine eigene Facultät für Philologie beigefügt). Zum theologischen „Professorencollegium" gehört laut der Bulle der Magister s. palatii, als der Präsident desselben, der Msgr. Sagrista, der Pater Commissarius des heiligen Officium, die Generalprocuratoren der Dominicaner, der Conventualen, der Augustinereremiten, der beschuhten Carmeliten und der Serviten, nebst den Professoren für heilige Schrift, für Theologie im engeren Sinne und für Kirchengeschichte. Die activen Professoren gruppiren sich um diese Collegien. Unter Gregor XVI. erhielt die Sapienza ein astronomisches Observatorium auf dem Capitol. Pius IX. erweiterte und bereicherte ihre wissenschaftlichen Sammlungen und Apparate. Die Zahl der Studenten betrug in den letzten Zeiten vor 1870 durchgängig 8—900. Ein Namen- und Rangverzeichniß des gesammten Lehrpersonals von 1857 mit 56 Professoren gibt Moroni, Diz. LXXXV, 184. Seitdem die piemontesische Regierung diese ehrwürdige päpstliche Pflegestätte der Wissenschaft sich angeeignet hatte, verfiel sie dem Gesetze, wonach die theologischen Facultäten an sämmtlichen Universitäten Italiens aufgehoben wurden. An den weltlichen Facultäten der Sapienza wurden die alten päpstlichen Professoren noch eine Zeitlang geduldet, dann aber dadurch eliminirt, daß man ihnen einen mit ihrem Gewissen unvereinbaren politischen Eid abforderte. Als erste Staatsuniversität des Königreichs Italien zählte die Hochschule 1877 in der juristischen Facultät 12, in der medicinischen 24, in der physikalisch-mathematischen 16, in der philologisch-philosophischen 12 Professoren. Die Zahl der Studenten war aber auf 559 herabgesunken. Erst in den letzten Jahren vermehrt sie sich wieder. Die oben erwähnte Marmorinschrift des Gebäudes erhebt aber einen beständigen Protest gegen den Geist, welcher vielfach in den Hörsälen waltet. (Vgl. F. M. Renazzi, Storia dell' università degli studi di Roma, 4 voll., Roma 1803—1806; G. Carafa, De Gymnasio Romano, Romae 1754; Moroni, Diz. LXXXIV, 282 bis LXXXV, 192, wo andere reiche Literatur.)

II. Collegien mit theologischen Privatlehranstalten. — 6. Die Accademia ecclesiastica (Pontificia accademia dei nobili ecclesiastici). Zur Einführung begabter junger Kräfte in die Aufgaben der höheren Prälatur und die Verwaltung wichtigerer Aemter des Kirchenstaates ergab sich die Nothwendigkeit eines eigenen Institutes mit den nöthigen Vorlesungen und mit praktischer Anleitung durch Männer von entsprechender Erfahrung. Die genannte Accademia soll diesem Zwecke dienen. Die in sie Aufzunehmenden müssen adelig sein und die Theologie bereits absolvirt haben. Sie hat Katheder für kirchliche Diplomatie und politische Oekonomie, daneben auch für biblische Controversen und fremde Sprachen. Ihren Ursprung führt sie auf Papst Clemens XI. und Cardinal Imperiali zurück, welche, nachdem ähnliche Einrichtungen kleineren Maßstabes schon früher bestanden, im J. 1706 das Institut in dem Palast Severoli an der Piazza della Minerva errichteten. Imperiali wurde Cardinalprotector, eine Würde, die seitdem aufrecht erhalten blieb und zuletzt (bis 1883) von Cardinal de Luca bekleidet wurde. Unter dem Protector war stets ein Mitglied des höheren Prälatenstandes als Präsident mit der eigentlichen Leitung betraut. Eine wesentliche Verbesserung erhielt die Akademie unter Pius VI., welcher ihre früheren, von den Päpsten geschenkten Fonds, die zurückgegangen waren, um 10 000 Scudi vermehrte, sowie auch die von der Hinterlassenschaft Imperiali's und den Ankäufen Clemens' XI. herrührende Bibliothek beträchtlich erweiterte. Der gelehrte Exjesuit Antonio Zaccaria, damals an ihr als Professor verwendet, hob auch ihre Studien zu großer Blüte. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die Kirche diesem Institute zum Theile in neuerer Zeit die treffliche Schulung ihrer Nuntien, die Geschäftskunde und den kirchlichen Sinn der Prälaten an der Curie verdankt. In den letzten Jahren besaß die noch immer an der Piazza della Minerva untergebrachte Akademie durchschnittlich 15 bis 20 Mitglieder. (Vgl. Paolino Mastai-Ferretti, Notizie stor. delle Accademie di Europa, Roma 1792, worin ausführlich über die Accademia ecclesiastica; Moroni, Dizion. I, 47; LXV, 48.)

7. Seminarium Vaticanum (auch Sem. Urbano di S. Pietro) bei der Peterskirche. Dasselbe wurde von Papst Urban VIII. durch das Breve Quoniam ad agrum (25. Oct. 1636; Bullar. Basilicae Vaticanae III, 249) zunächst zum Behufe der Erziehung von Clerikern, welche sich dem Dienste der Peterskirche widmen sollten, gegründet. Nach Absolvirung der Humaniora als sogen. chierici maggiori bei der Basilika angestellt, erhielten sie meist unter Zutheilung eines Beneficiums der nämlichen Kirche die heiligen Weihen. Die Leitung hat bis heute ein Mitglied des Capitels von St. Peter, während diesem wieder ein Cardinalarchipresbyter der Basilika als Präfect übergeordnet ist. Der theologische Unterricht wurde und wird noch in dem Seminar selbst von eigens dazu ernannten Professoren ertheilt. Ein ansehnliches physikalisches Cabinet ward mit der Anstalt verbunden. In den letzten Jahren wurden die Gymnasialschulen derselben auch Nichtseminaristen zugänglich gemacht, so daß sie jetzt öffentlich sind und ein Gegenmittel gegen die heutigen schlechten Schulen Roms bilden. Die Seminaristen tragen eine geschmackvolle clericale Kleidung von violetter Farbe. (Vgl. Moroni, Diz. LXIV, 23 ss.; Regole per il Sem. Vaticano, Roma 1681.)

8. Das Collegium des hl. Bonaventura ist eine theologische Lehranstalt nur für Angehörige der Franciscaner-Conventualen. Papst Sixtus V., der thätige Franciscanerpapst, welcher auch den hl. Bonaventura zum Kirchenlehrer erhob, wollte das Studium der Werke desselben in dem Orden befördern und errichtete zu diesem Zwecke die den obigen Titel führende Anstalt bei der Kirche der zwölf Apostel, die den Conventualen gehört. Das Collegium war für mindestens 20 Ordenscleriker bestimmt. Die kleine Communität stand bis vor Kurzem unter einem Regens aus dem gleichen Orden, welcher seinerseits dem Cardinalprotector des Collegiums untergeordnet war. Lorenzo Ganganelli, der nachmalige Papst Clemens XIV., war seit 1742 daselbst Regens. Das Collegium besitzt das Recht, den Doctorgrad an die Ordenscleriker zu ertheilen. Zur Zeit ist es suspendirt, weil das Kloster der Conventualen aufgehoben ist. (Moroni XIV, 150. LXXV, 228. LXXXV, 193.)

9. Die übrigen Ordenscollegien haben ebenfalls neuestens das Mißgeschick der Zeit erfahren und sind suspendirt oder außerhalb Roms untergebracht oder wenigstens stark beeinträchtigt und bedroht. Es sind dieß die theologischen Schulen der Franciscaner-Observanten in Araceli, der Augustiner, der Serviten, der beschuhten Carmeliten. Diese Anstalten haben durch päpstliche Concession das Recht der Verleihung der Grade an die Ordenscleriker. Die englischen Benedictiner besaßen seit 1621 ein Collegio Gregoriano bei S. Cecilia; den Benedictinern von Subiaco (zur Congregation von Monte Cassino della primitiva observanza gehörig) hat Pius IX. 1862 Kloster und Kirche S. Ambrogio della Massima zur Gründung eines Collegiums für studirende junge Ordensleute überlassen.

10. Die römischen Missionscollegien, welche ausschließlich zur Heranbildung von Geistlichen für die Heidenbekehrung bestimmt sind, werden im Art. Missionsanstalten behandelt werden. Es sei nur das Seminario dei SS. Apostoli Pietro e Paolo per le missioni straniere genannt, welches eigene Professoren hat und gegenwärtig unter dem tüchtigen Professor Pennacchi als Rector steht. [Grisar, S. J.]

III. Collegien ohne eigene Lehranstalten. A. Die apostolischen Collegien. Von den bereits genannten Collegien gehört zu ihnen nur die Propaganda.

11. Das älteste und angesehenste unter den apostolischen Collegien Roms ist das **Collegium Germanicum**, gegründet 1552. Zwei große Männer, der Cardinal Johannes Morone und der hl. Ignatius von Loyola, begegneten sich in dem Gedanken, durch Errichtung einer Bildungsanstalt für deutsche Priester im Mittelpunkte der Christenheit die Heilung der tiefen Schäden und des bejammernswerthen Zustandes, in welchem sich um die Mitte des 16. Jahrhunderts Kirche und Clerus in Deutschland befanden, zu erstreben. Papst Julius III. stimmte der Idee freudig zu. Am 31. August 1552 erließ derselbe die Bulle Dum sollicita, durch welche zur Heranbildung frommer, seeleneifriger, an Wissenschaft und Tugend ausgezeichneter Priester deutscher Nation ein Collegium Scholarium Germanicum nuncupandum errichtet wurde. Die innere Leitung, die geistliche Erziehung und der Unterricht der Zöglinge in den schönen Wissenschaften, in Philosophie und Theologie wurde der Gesellschaft Jesu anvertraut, während die Sorge für die Aufnahme und den Unterhalt derselben, sowie für den äußeren Bestand der Anstalt den Cardinälen Pio von Carpi, Alvarez de Toledo, Marcellus Cervini, Otto Truchseß und de Puys zustehen sollte. In Wirklichkeit aber ruhte die Ausführung des beschlossenen Werkes fast einzig auf den Schultern des hl. Ignatius, der es auch mit der vollen Kraft seines Geistes und der ganzen Glut seines frommen Seeleneifers umfaßte. Die Erhaltung der katholischen Religion in Deutschland und wo möglich die Zurückführung der deutschen Nation zur Einheit der Kirche war ja, nach dem Zeugnisse seines treuen Jüngers und Biographen Ribadeneira, eine der großen Ideen, welche seine Seele erfüllten und bewegten. Es zeugt von der ganz wunderbaren Thatkraft des gottbegeisterten Mannes, daß ihm drei Monate genügten, um unter den schwierigsten Verhältnissen eine Anstalt in's Leben zu rufen, welche, selbst ohne Vorbild, das Muster zahlloser ähnlicher Schöpfungen in der ganzen katholischen Christenheit zu werden bestimmt war. In der kurzen Zeit vom Ende des Monats August bis November 1552 erwirkte Ignatius den Erlaß der Stiftungsbulle, deren Entwurf sein Werk war, und sorgte für die Auswahl und Sendung der ersten Zöglinge, für den Erwerb und die Einrichtung einer geeigneten Wohnung, für die Berufung der Vorstände und Lehrer und endlich für die Aufbringung der Mittel zum Unterhalt der Gemeinde. Diese wurden vorläufig in Ermangelung einer festen Dotation durch freiwillige Jahresbeiträge des Papstes und der 33 damals in Rom anwesenden Cardinäle, welche zusammen die Summe von 3860 Goldgulden zeichneten, aufgebracht. Ignatius fiel auch die Aufgabe zu, die Statuten des Collegiums abzufassen. Dieselben tragen ganz das Gepräge seines klaren, die Uebel der Zeit und ihre Heilmittel mit tiefem Verständniß erfassenden, gottinnigen Geistes und können mit allem Fug als ein Meisterstück in ihrer Art bezeichnet werden. Am Ende des Jahres 1552 zählte das Germanicum bereits 25 Zöglinge, deren Zahl schon im nächsten Jahre auf 52 anwuchs. Zu ihrem ersten Rector erkor Ignatius seinen vertrauten Freund, den P. Andreas Frusius, einen frommen und hochgebildeten Ordensmann. So war nun die große, fruchtbare Idee verwirklicht, die zehn Jahre später die Kirchenversammlung von Trient zu der ihrigen machte, als sie am 15. Juli 1563 in der XXIII. Sitzung die Errichtung der Diöcesanseminarien anordnete und damit eine der heilsamsten Einrichtungen und Reformen in die katholische Welt einführte. In Deutschland wurde die Errichtung des Collegs zwar mit frohen Hoffnungen begrüßt, aber die Bemühungen des heiligen Stuhles, die deutschen Fürsten und Prälaten zu einer thätigen Unterstützung zu bewegen, konnten bei dem Jammer der Zeit keinen Erfolg haben. Nur Kaiser Ferdinand sandte dem Collegium nicht bloß Candidaten, sondern auch von Zeit zu Zeit einige Hilfe an Geld. So brachen für die junge Anstalt schon drei Jahre nach ihrem Entstehen schwere Zeiten an. Julius III. konnte in Folge der schweren Kriegsläufte die beabsichtigte Dotation nicht ausführen, und manche der Cardinäle waren aus demselben Grunde in der Leistung der versprochenen Jahresbeiträge säumig. Als vollends Julius III. am 22. März 1555 starb, schien dem Collegium die einzige Stütze verloren. Paul IV. hatte andere Sorgen und Gedanken, und die Cardinäle hielten sich nach dem Tode Julius' III. ihres Versprechens entbunden. Die kaum entstandene Anstalt gerieth in höchste Bedrängniß. Selbst Otto Truchseß, an den sich der hl. Ignatius um Hilfe wandte, rieth, das Werk wieder aufzugeben. Allein der hochherzige Heilige wankte nicht. Dem Cardinal von Augsburg schrieb er zurück, wenn Alle das Collegium im Stiche ließen, so wolle er es allein erhalten und es nicht aufgeben, sollte er auch sich selbst verkaufen müssen. Seinen Freunden pflegte er zu sagen, es solle nur keiner verzagen und denken, es könnte das Germanicum aus Mangel an Mitteln zu Grunde gehen; es würde ein Tag kommen, an dem es so vollkommen alles Nöthige haben würde, daß es eher Ueberfluß als Mangel leiden würde. Um der Noth des Augenblicks zu steuern, entlieh der Heilige eine bedeutende Summe Geldes, vertheilte einen Theil der Zöglinge in verschiedene Collegien des Ordens und entließ andere in ihre Heimat. So hatte das Collegium die ärgste Noth überstanden, als Ignatius am 31. Juli 1556 starb. Die Zahl der Zöglinge war auf kaum zwanzig herabgesunken, welche durch eine jährliche Subvention des Cardinalcollegiums im Betrag von 500 Ducaten, durch eine Spende von 120 Ducaten, welche der edle Cardinal Alexander Farnese Jahr für Jahr schickte, und durch andere zufällige Schenkungen unterhalten wurden. Um dem Collegium die Last zu erleichtern, beschloß der Nachfolger des hl. Ignatius, Lainez, neben den Alumnen zah-

lende Convictoren ohne die Bedingung des geistlichen Berufes aufzunehmen. Bei dem Vertrauen, das sich die Gesellschaft Jesu bereits erworben hatte, strömten alsbald eine große Anzahl adeliger Jünglinge aus allen Ländern Europa's herbei, so daß der Regel nach neben dem Häuflein der 20 deutschen Alumnen gegen 200 adelige Convictoren im Collegium weilten, durch welche das Germanicum, abweichend von seinem Namen, den Charakter einer adeligen Erziehungsanstalt erhielt. Auch als solche war sie wohl die erste und einzige in ihrer Art und genoß einen so großen Ruf, daß die ersten Familien, namentlich Italiens, es als ein Glück erachteten, ihre jungen Söhne im Germanicum unterbringen zu können. Viele Cardinäle vertrauten ihre Neffen der Anstalt an, und Pius V. ließ gegen 20 seiner jungen Verwandten aus den Häusern der Ghislieri und Bonelli in derselben erziehen. Eine große Anzahl dieser Convictoren des Germanicum sind nachmals bedeutende Männer geworden.

Mit der Thronbesteigung Gregors XIII. brach jedoch eine neue Periode für das Collegium Germanicum an. Der Cardinal Otto Truchseß und Petrus Canisius lenkten des neuen Papstes Sinn und Gedanken nach Deutschland. Auf ihren Rath beschloß Gregor, das Werk Julius' III. wieder aufzunehmen und das Germanicum durch eine feste Dotation so zu stellen, daß es eine dem Bedürfnisse entsprechende Anzahl von Zöglingen unterhalten könne. Die Stiftungsbulle Postquam Deo placuit ist datirt vom 6. August 1573. Nach derselben sollte das Collegium fortan mindestens 100 Zöglinge aus sämmtlichen Kreisen des deutschen Reichs unterhalten und in Philosophie und Theologie unterrichten. Als Dotation wies die Bulle die uralte Abtei von St. Sabba mit ihrem reichen Grundbesitz, das Erträgniß der Taxen bei Verleihung des Cardinalshuts und einen jährlichen Zuschuß von 6800 Scudi aus der apostolischen Kammer an. Den letztern ersetzte Gregor später durch die Incorporirung der Abteien S. Croce di Avellana in Umbrien, S. Pietro di Lodivecchio und S. Cristina im Mailändischen. Zugleich verlieh er dem Collegium Steuerfreiheit und vielfache Exemtion und nahm es „unter den Schutz des hl. Petrus und des apostolischen Stuhls", indem er es dem letzteren unmittelbar untergeben erklärte. Die Leitung der Anstalt sollte der Gesellschaft Jesu verbleiben. Das Collegium sollte ferner alle Privilegien der römischen Universität und dessen Rectoren und Obere unter Assistenz der Protectoren das Recht der Verleihung der akademischen Grade besitzen. Als Protectoren ernannte Gregor die Cardinäle Morone, Alexander Farnese, Galli von Como, Altemps und Madrucci. Die Gründung des Collegium Germanicum war Gregors Lieblingswerk, und die Freude, die er an demselben erlebte, spornte ihn zur Stiftung gegen 20 anderer Collegien, welche er nicht bloß in Rom, sondern auch auswärts, in Braunsberg, Fulda, Wien, Prag, Olmütz, Dilingen und bis im fernen Japan mit unerschöpflicher Freigebigkeit in's Leben rief. Der Einfluß, den diese für das Pontificat Gregors XIII. charakteristischen Stiftungen, und allen voran das Germanicum, auf die Restauration der katholischen Kirche, besonders in Deutschland, übten, ist unberechenbar, und mit Recht konnte Gregor äußern, er habe von den Subsidien, die er zuweilen an katholische Fürsten gezahlt, wenig oder keinen Gewinn erlebt, von den Collegien aber, die er gegründet, sähe er die schönsten Früchte bereits mit eigenen Augen. — In Folge der reichen Dotation stieg die Zahl der Zöglinge schon im J. 1574 auf 130 und einige Jahre darauf sogar auf 150. Als Wohnung wies der Papst dem Collegium, welches bisher siebenmal seinen Sitz gewechselt hatte, den Palast von S. Apollinare mit der an denselben stoßenden Kirche dieses Heiligen an, während die weltlichen Convictoren von den Germanikern getrennt und in's Seminarium Romanum versetzt wurden. Im J. 1578 gründete Gregor das Collegium Hungaricum. Da er jedoch die Mittel zu einer ausreichenden Dotirung desselben nicht aufzubringen vermochte, so vereinigte er es zwei Jahre später mit dem Collegium Germanicum, indem er dem letzteren die Verpflichtung auferlegte, immer zwölf ungarische Zöglinge zu unterhalten. Die vereinigten Collegien sollten von nun an Collegium Germanicum et Hungaricum heißen. — Zehn Jahre nach der Neugründung des Collegiums erließ Gregor die Bulle Ex Collegio Germanico, durch welche er, mit Benützung der bisherigen Erfahrungen und unter theilweiser Zugrundelegung der ursprünglichen, vom hl. Ignatius entworfenen Regeln, die Statuten desselben festsetzte. Dieselben enthalten genaue Bestimmungen über die Auswahl und die Eigenschaften der Candidaten, über die Studien, die geistliche Erziehung, die Uebung in den Cerimonien und dem Kirchengesang, die Weihen, über den von den Zöglingen zu leistenden Eid, die Pflichten des Rectors und die Verwaltung der Güter des Collegiums. Die Candidaten sollten aus Oberdeutschland — mit Ausschluß der Schweiz und Böhmens —, dem westfälischen, sächsischen, rheinischen Kreise, aus Preußen und dem Königreiche Ungarn sorgfältig ausgewählt, und es sollte dabei auf Größe und Bedürfniß der einzelnen Diöcesen Rücksicht genommen werden. Die Aufnahme junger Ordensmänner war zulässig; doch sollten dieselben ihren Ordenshabit mit dem rothen Talar und Mantel der Zöglinge vertauschen. Ein Jahr vor ihrem Abgang aus dem Collegium sollten die Alumnen die Priesterweihe ohne Dimissorien ihrer Bischöfe, ohne canonischen Titel und ohne an die gesetzlichen Ordinationszeiten gebunden zu sein, und die ausgezeichnetern auch die akademischen Grade erhalten. Für das Studium der Philosophie waren drei, für das der Theologie vier Jahre angesetzt, und die Alumnen sollten die Vorlesungen am Collegium Ro-

manum besuchen. Einen hohen Werth legt die Bulle auf die Uebung in den Cerimonien und dem kirchlichen Gesang. Den Eintritt in einen Orden stellt die Bulle gänzlich frei. Doch mußten später nach einer Anordnung Urbans VIII. und Alexanders VII. die Alumnen eidlich versprechen, in den drei ersten Jahren nach ihrem Abgang aus dem Collegium ohne Erlaubniß des heiligen Stuhls in keinen Orden zu treten; diese Erlaubniß ist aber in 300 Jahren nicht ein einziges Mal verweigert worden. Nach der Bulle Gregors mußten sie außerdem beschwören, die Regeln des Collegiums zu beobachten, seiner Zeit die heiligen Weihen zu empfangen, die mit dem geistlichen Beruf unverträglichen Studien des weltlichen Rechts und der Medicin nicht ex professo zu betreiben, auch keinen Hofdienst anzunehmen und auf Geheiß der Oberen unverzüglich in's Vaterland zur Förderung des Heiles der Seelen zurückzukehren. Sämmtliche Regeln des Collegs zielten dahin ab, die Zöglinge zu frommen, seeleneifrigen, in der heiligen Wissenschaft wohlbegründeten Weltpriestern heranzubilden, und ausdrücklich wird in der Bulle der Statuten eingeschärft, daß dieselben nicht in klösterlicher Weise, sondern „privatim et publice secundum canones et clericorum saecularium mores" erzogen werden sollten.

Das Collegium, auf solchen Grundlagen neu aufgebaut, kam jetzt zu rascher Blüte. Viel trug dazu der ausgezeichnete Mann bei, der es als erster Rector mit ungewöhnlicher Klugheit, Frömmigkeit und tiefem Verständniß für die Bedürfnisse der deutschen Kirche leitete. Es war P. Mich. Lauretanus aus Recanati. Auch unter den späteren Rectoren finden wir viele treffliche Männer. Fast alle gehörten hochadeligen Familien Italiens an. So der innig fromme Petrus Spinelli, Bernardin Castorio, Albrizi, Oliva, der spätere Ordensgeneral, Aloys und Joh. B. Spinola, Cattaneo, Alamanni, Tolomei, nachmals Cardinal, Grimaldi, Centurione, Imperiali, Piccolomini. Das Collegium selbst erhielt allmälig einen adeligen Charakter, da der heilige Stuhl durch Bevorzugung der jungen Herren vom Adel bei der Aufnahme die Domcapitel zu reformiren hoffte. Es ist bekannt, wie es mit den letzteren im 16. Jahrhundert in Deutschland stand. Die Canonicate an denselben waren überall dem Adel reservirt, der sie lediglich als eine seinem Stande gebührende Einkunftsquelle betrachtete. In den meisten Capiteln gab es auch nicht einen einzigen Priester, und es erregte allgemeines Verwundern, als die ersten im Germanicum erzogenen adeligen Domherren nicht allein in geistlicher Kleidung auftraten, sondern auch die heilige Messe lasen, predigten, Beicht hörten und andere priesterliche Functionen verrichteten. Allmälig richtete der Adel seine Augen nach Rom. Schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts mochte wenigstens die Hälfte der Zöglinge adeliger Geburt sein, und von 1700 an waren diejenigen, welche nicht aus adeligen oder Patricierfamilien stammten, eine verschwindende Minderzahl. Es mag nur ganz wenige katholische adelige Häuser in Deutschland und Ungarn geben, deren Namen unter den Zöglingen des Germanicum nicht vertreten wären.

Der heilige Stuhl erwies dem Collegium jederzeit ein besonderes Wohlwollen. Außer Gregor XIII., der es wie seinen Augapfel liebte, erzeigten ihm die Päpste Clemens VIII., Alexander VII., Clemens XI. und XIII., Benedict XIII. und XIV. ungewöhnliche Gunst. Gregor XIII. ertheilte dem Germanicum das Privilegium, daß jährlich ein Zögling desselben am Feste Allerheiligen vor dem Papste und dem Cardinalscollegium eine Anrede halten sollte, während nach einem von Clemens XI. und XIII. verliehenen Vorrecht die Germaniker am Feste Mariä Lichtmeß die geweihte Kerze und am Palmsonntag die Palme aus den Händen des Papstes empfangen. Benedict XIII. hatte eine solche Vorliebe für dieselben, daß er es sich vorbehielt, ihnen jedesmal selbst die Priesterweihe zu ertheilen. Als das Collegium sich 1742 eine neue Kirche baute, bedingte Benedict XIV. es sich aus, auf eigene Kosten den herrlichen Hochaltar derselben zu errichten. Der Gottesdienst in dieser Kirche wurde höchst würdevoll gefeiert, wie denn schon von den ersten Anfängen des Collegiums an S. Apollinare durch den Glanz und die Herrlichkeit der kirchlichen Functionen und den mustergültigen Gesang alle anderen Kirchen Roms übertraf und deßhalb selbst von Cardinälen, Prälaten und insbesondere von Fremden eifrigst besucht wurde. Die Musikkapelle des Collegiums genoß einen hohen Ruf, und Meister ersten Rangs, wie Vittoria, Stabile, Ruggeri Giovanelli, Carissimi, Pittoni u. A., hielten es nicht unter ihrer Würde, an derselben zu wirken. Das Collegium unserer Tage hat diesen Ruf mit Ehren behauptet.

Nach zwei Jahrhunderten schönster Blüte begann 1773 in Folge der Aufhebung der Gesellschaft Jesu auch für das Germanicum eine Periode des Niedergangs. Die Leitung erhielten jetzt Weltpriester, während die Professoren aus dem Dominicanerorden entnommen wurden. Zehn Jahre später raubte ihm Joseph II. durch einen Machtspruch seine schönsten, im Mailändischen gelegenen Besitzungen und verwandte diese zur Errichtung eines neuen Collegium Germanicum et Hungaricum in Pavia, in welches er seine Unterthanen von Rom abberief. Dieses After-Germanicum, dem der berüchtigte Pietro Tamburini jansenistischen Andenkens als Rector vorstand, nahm schon nach wenigen Jahren ein unrühmliches Ende. Auch das Collegium in Rom fristete von da an ein kümmerliches Dasein, bis es 1798 von der römischen Republik geschlossen, die Alumnen in ihre Heimat entlassen, seine Güter verkauft wurden. Pius VII. stellte ihm zwar schon 1800 seine Besitzungen wieder zurück, und auch Napoleon I. schonte dieselben, mit Ausnahme der zur Apanage des Prinzen Eugen eingezogenen Abtei von Avel-

lana; allein in Folge der ungeheuren Verluste und der traurigen Zeitverhältnisse war es 20 Jahre lang unmöglich, Alumnen aufzunehmen. Erst 1818 befahl Pius VII., das Collegium wieder zu eröffnen; doch konnte es leider seinen alten Sitz in S. Apollinare nicht wieder beziehen, da Leo XII. dorthin das Seminarium Romanum versetzt hatte. Das Germanicum fand vorläufig gastliche Aufnahme im Profeßhause del Gesù, bis ihm Pius IX. 1851 den Palast Borromeo als ständige Wohnung anwies. Die Katastrophe von 1870 hat auch dem Germanicum, besonders durch die Aufhebung des Collegium Romanum und die erzwungene Conversion seiner Liegenschaften, großen Schaden gethan; trotzdem ist die Zahl der Alumnen, welche von 1573—1773 zwischen 80 und 120 zu schwanken pflegte, in den letzten Jahren wieder zur früheren Höhe gestiegen.

Die Früchte, welche diese herrliche Stiftung für die Restauration der katholischen Religion in Deutschland und Ungarn, für die Reform des höhern Clerus, der Domcapitel, mancher Klöster und der Geistlichkeit überhaupt brachte, sind hinter den Hoffnungen, welche Gregor XIII., „der liebevolle Vater der christlichen Nationen", und die ausgezeichnetsten Männer auf katholischer Seite am Ausgange des 16. Jahrhunderts auf dasselbe setzten, keineswegs zurückgeblieben. Kaum begannen die ersten Zöglinge aus dem von Gregor neugegründeten Collegium in ihrer Heimat zu erscheinen, als auch schon von den verschiedensten Seiten, von Herzog Wilhelm von Bayern, von den Kurfürsten von Mainz und Trier, von den Bischöfen von Salzburg, Würzburg, Bamberg, Eichstätt, von dem Abte von Fulda u. A. die bringendsten Aufforderungen und Bitten an den Rector um Zusendung tüchtiger Alumnen gerichtet wurden. Der Bischof von Würzburg, Julius von Mespelbronn, schrieb Briefe über Briefe, der Rector möge ihm einige der reiferen und gelehrten Alumnen überlassen, von denen er einen zu seinem Weihbischof machen, die übrigen für andere wichtige Aemter gebrauchen könne. Zwanzig Jahre nach Neugründung des Collegiums saßen bereits auf einer ganzen Reihe von deutschen Bischofsstühlen, in Salzburg, Breslau, Olmütz, Gurk, Lavant, Augsburg, Triest, ausgezeichnete Germaniker, während in Konstanz, Trier, Erfurt, Brixen, Passau und Würzburg Weihbischöfe, welche ihre Bildung im Germanicum erhalten hatten, den Bischöfen zur Seite standen. So blieb es zwei Jahrhunderte lang, so daß manche Diöcese in dieser ganzen Zeit fast ausschließlich Germaniker zu Bischöfen hatte. Allein von den Primaten Ungarns waren sechs der trefflichsten Zöglinge des Collegiums. Um 1660 fanden sich die Primatialsitze von Deutschland, Ungarn, Böhmen und Belgien mit Germanikern besetzt. Von den 220 Jünglingen aus der Erzdiöcese Gran, welche im Laufe zweier Jahrhunderte in's Collegium eintraten, gelangten nicht weniger als 45 zur bischöflichen Würde. Eine Menge Germaniker wirkten an vielen Orten mit Eifer und Segen als Generalvicare, als Rectoren von Seminarien, als Canoniker und Pfarrer. Der edle und fromme Sohn des Kaisers Ferdinand II., Leopold, bediente sich zur Verwaltung seiner vier Bisthümer mit Vorliebe der Zöglinge des deutschen Collegiums. Das Wohlwollen gegen dasselbe war seit Ferdinand II. im Hause Oesterreich sozusagen erblich. Nicht anders war es am katholischen Hofe von Bayern. Eine große Anzahl von ausgezeichneten Jünglingen erhielten ihre Aufnahme in's Collegium auf Empfehlung des Kaisers oder des Kurfürsten von Bayern. Auch auf die Reform oder den Aufschwung manches Klosters übte die deutsche Anstalt einen wohlthätigen Einfluß; so auf Metten, Murbach, Wilhering, Heiligkreuz, Kremsmünster, Prüm u. a. Mancher treffliche Abt ist aus dem Collegium hervorgegangen: vier von St. Blasien, ebenfalls vier von Fulda, drei von Kremsmünster, drei von St. Ulrich in Augsburg u. s. w. Im Ganzen zählt man unter den 5560 Zöglingen dieser Anstalt einen Papst (Gregor XV.), 27 Cardinäle, 6 Kurfürsten, 47 Erzbischöfe, 280 Bischöfe, 55 Aebte, 11 Administratoren von Bisthümern und eine große Anzahl von Generalvicaren und Rectoren von Seminarien. Etwas über 200 der Zöglinge wurden aus verschiedenen Abteien aufgenommen; ebensoviele traten nach ihrem Abgang in geistliche Orden.

Der Eintritt in's Collegium Germanicum wurde in den vergangenen zwei Jahrhunderten niemals und von keiner Seite gehindert. Selbst Friedrich II. von Preußen bemühte sich noch 1783 durch seinen Agenten Ciofani angelegentlich um Freiplätze für seine neuen Unterthanen. Erst in unserem Jahrhundert wurde in dieser Hinsicht die Freiheit der deutschen katholischen Jugend beschränkt. Das Mißtrauen, welches den Regierungen diese Maßregel eingegeben hat, begreift sich, wenn man die Schilderungen des Collegium Germanicum, welche aus protestantischer Feder geflossen sind, liest. Eine solche ist leider auch der von Mejer verfaßte Artikel in der Herzog'schen Realencyklopädie über „Collegia nationalia oder pontificia". Nach Mejer ist das Germanicum „ein Gymnasium mit einer theologischen Facultät", „ein klösterliches Erziehungsinstitut", dessen Zöglinge „eine Art abgeschwächter Profeß leisten", „eine geistliche Congregation unter bestimmten Obern, nämlich den Protectoren", ja „einen Orden" bilden und „dem Rector, der unter der Propaganda steht, sowie den Protectoren des Collegiums lebenslänglichen Gehorsam schulden", weßhalb in das Collegium auch keine jungen Leute, die schon „Mönche" sind, aufgenommen werden dürfen. So ist neben manchem andern Irrigen noch 1878 in Herzogs Encyklop. III, 313 gedruckt worden. (Vgl. Cordara, Historia Collegii Germ. et Hungarici, Rom. 1770; Catalogus Coll. Germ. et Hung., Romae 1879; Bull. Rom.) [Steinhuber, S. J.]

12. Das Collegium graeco-ruthenum. Seine Gründung ging von Gregor XIII.

aus, dessen Bulle In apostolicae sedis vom 13. Januar 1577 auch die Einrichtung vorschrieb. Indem es tüchtige Priester des griechisch-katholischen Ritus heranbilden soll, ist es zugleich dazu bestimmt, durch dieselben auf die Wiedervereinigung der schismatischen Griechen mit der Kirche hinzuwirken. Die Anstalt bewahrt den alten griechischen Ritus und feiert nach demselben z. B. die Hochämter auf Epiphanie und am Athanasiusfeste in der bei dem Collegium errichteten Kirche des hl. Athanasius, gleichfalls einer Gründung des freigebigen Gregor XIII. Als besondere Begünstiger des für den Orient sowohl als auch namentlich für die Griechen in Italien sehr wichtigen Institutes erwiesen sich Clemens XI. und Clemens XII., sowie vor ihnen Sixtus V. Seit den Zeiten des letzteren fungiren bei den feierlichen päpstlichen Hochämtern zwei Alumnen des Collegium graeco-ruthenum als Diacon und Subdiacon; sie singen Evangelium und Epistel in griechischer Sprache. So lange das Collegium auf eigenen Füßen stand, hatte der Jesuitenorden die längste Zeit die Leitung desselben (1622—1773), wie auch schon vorher unter Gregor XIII. die Vorstandschaft ihm zeitweise übertragen war; die Zöglinge besuchten die Schulen des Collegium Romanum. Als aber in den unruhigen Zeiten zu Ende des vorigen und am Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts das Vermögen des Collegiums gänzlich herabgekommen war, wurde es finanziell von der Propaganda abhängig und zu einer Filiale derselben gemacht. Die Zöglinge gingen fortan bis heute in die Vorlesungen der Propaganda, und Protector des Collegiums ist immer der Cardinalpräfect der Propaganda. Seit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu steht das griechische Collegium unter Weltpriestern. Zu den berühmten Männern, die aus ihm hervorgingen oder in ihm wirkten, gehören Leo Allatius (s. d. Art.), der seine Bibliothek der Anstalt hinterließ, Nicolaus Alemanni, der gelehrte Custos der Vaticana, und der Martyrer Jeremias Barberigo, Erzbischof von Paros-Naxias. Die Kleidung der Alumnen ist ein blauer Talar mit rothem Cingulum. (Vgl. Carlo Bart. Piazza, Emerologio di Roma crist., Roma 1713—1719, 215; Phil. Buonanni, S. J., Catalogus collegiorum in Catalogus ordinum religiosorum III, Rom. 1710; Moroni, Diz. XIV, 166.)

13. Die Gründung des **englischen Collegiums** war gleichfalls eine segensreiche apostolische That Gregors XIII. Er wollte der Noth der katholischen Kirche in England, die unter der Verfolgung durch den Protestantismus seufzte, abhelfen. Die Seele bei dem Unternehmen bildete der spätere Cardinal Dr. William Allen, derselbe, welchem auch das englische Collegium zu Douay sein Entstehen verdankte. Nähere Anordnungen über die Einrichtung gab Gregors Bulle vom 23. April 1579, beginnend Quantam bonitas. Das Collegium, schon bald an 50 Jünglinge aus England zählend, erhielt seinen Sitz in der Nähe von Piazza Farnese in einem uralten englischen Pilgerhause, dessen Einkünfte ihm zugewiesen wurden. Bedeutungsvoll erhob sich neben demselben die Kirche des glaubensmuthigen Martyrers Englands, des hl. Thomas von Canterbury; sie ist seit der französischen Invasion zu Anfang des Jahrhunderts zerstört. Diese Kirche hielt den späteren Zöglingen die durch Pomerancio's Pinsel gefertigten Porträts englischer Martyrer aus der Zeit des Protestantismus vor und umschloß die Ruhestätten des Cardinals Allen, des Jesuiten Parson und anderer großer Vorbilder. Wenn der hl. Philippus Neri den Zöglingen begegnete, begrüßte er sie: Salvete flores martyrum! In der Zeit vor 1647 gingen 40 Blutzeugen aus dieser Pflanzschule apostolischer Männer hervor. Gregor XIII. hatte das Collegium 1579 der Leitung der Jesuiten übergeben; sie behielten es bis 1773. Die Vorlesungen werden am Collegium Romanum besucht. Die Neueingetretenen werden erst nach einer Prüfungszeit von 6—8 Monaten als eigentliche Alumnen zugelassen, und sie legen hierbei den von jeher üblichen Eid ab, nämlich in den Weltpriesterstand einzutreten und sich zum Dienste Gottes und seiner Kirche in England verwenden zu lassen. Dieser Eid erhielt in der Folge die im Propaganda-Collegium übliche Form; die damit im Zusammenhang stehende jährliche Berichterstattung der ehemaligen Zöglinge an die Propaganda, oder besser, durch sie an den heiligen Stuhl kam nicht zu dauernder Durchführung; noch weniger ein enger Anschluß an die Propaganda, oder gar eine Abhängigkeit von derselben. Nach der Unterdrückung der Jesuiten 1773 wurde das Collegium anfänglich von tüchtigen Weltgeistlichen verwaltet, dann in den Stürmen der Zeit aufgelöst, von Pius VII. jedoch wiederhergestellt, und zwar mit der Bestimmung, daß der Rector immer aus dem englischen Clerus genommen werden solle. Wie sämmtliche andere, den fremden Nationen gehörige Anstalten, wurde es durch Napoleon I. unter die Verwaltung einer seitens der französischen Regierung ernannten Commission gestellt und erlitt in Folge dessen bedeutenden materiellen Schaden, um so mehr, als die zwischen England und Napoleon bestehende Feindschaft mit in's Spiel kam. Die Zahl der Zöglinge ging deßhalb auf 30—40 herab und erreicht nach 1870 seit den neuen Benachtheiligungen nicht mehr 30. Cardinal Wiseman ging aus diesem Collegium hervor und war später Rector desselben (vgl. seine schönen Mittheilungen über das Collegium und über seine Studienzeit in der unten angeführten Schrift). Die Kleidung der Zöglinge ist der einfache schwarze Talar. (Vgl. Angelo Rocca, De anglicano collegio commentarius, Rom. 1582; Moroni, Diz. XIV, 170; Henry Foley, Records of the English Province of the Society of Jesus, VI, London 1880, enthaltend: Diary of the English College 1579—1773; Wiseman, Die vier letzten Päpste, deutsch, 1859.)

Pius IX. ließ 1852 ein Collegio ecclesiastico Pio-Inglese einrichten zur Aufnahme von englischen Convertiten, insbesondere ehemaligen anglicanischen Geistlichen, welche sich mit dem Studium der katholischen Lehre beschäftigen und allenfalls auch auf den Priesterstand vorbereiten wollten. Anfänglich in dem apostolischen Convertitenhospiz untergebracht, kam es drei Jahre später in das englische Colleg, in welchem es gegenwärtig aufgegangen sein dürfte.

14. An die Herstellung eines irischen Collegiums dachte ebenfalls schon der große Seminarfreund Gregor XIII. Angesichts der religiösen Bedrängnisse der Insel der Heiligen setzte 1628 Urban VIII. die Gründung durch und ward hierbei von dem Cardinal Ludovisi und dem Irländer Lucas Wadding, dem Geschichtschreiber des Minoritenordens, lebhaft unterstützt; der letztere wurde der erste Rector. Alsbald jedoch unterstellte der heilige Stuhl dasselbe der Leitung der Jesuiten, und die anfänglich sehr kleine Communität schlug ihren Sitz gegenüber dem Dominicanerinnenkloster S. Annunziata auf. Jetzt befindet sich das Collegium bei der Kirche S. Agata alla Suburra, in welcher das Herz Daniel O'Connells beigesetzt ist. Seit der Aufhebung der Jesuiten leiten irische Weltpriester die Zöglinge. Von 1798—1826 war das Collegium unterdrückt; um sich halten zu können, kam es dann in einen besonderen Anschluß an die Propaganda-Congregation, deren Cardinalpräfect seither immer Protector des Collegiums ist. Ehemals wurden von den Zöglingen die Vorlesungen des Collegium Romanum besucht, seit 1848 die der Propaganda. Cardinal Cullen war bis zu seiner Erhebung zum Erzbischof von Dublin Rector. In der Zeit, aus welcher der Irländer Maguire über das regsame Leben in der Anstalt berichtet (1856), zählte sie 54 Zöglinge. Kleidung: schwarzer Talar, roth gefütterter Mantel. (Vgl. Piazza, Opere pie di Roma 263; Moroni, Diz. XIV, 175; Maguire, Rom u. seine Beherrscher, seine öffentl. Anstalten u. s. w., aus dem Englischen, Köln 1858, 237.)

15. Das schottische Collegium. Die Schotten besaßen in Rom schon seit Alters eine Nationalkirche vom hl. Andreas. Ein Nationalcollegium zur Heranbildung von Clerikern erhielten sie im J. 1600 durch Clemens VIII. Derselbe wies ihm seinen Platz gegenüber dem jetzigen Palast Barberini an, wo sich gegenwärtig auch eine Kirche S. Andrea degli Scozzesi erhebt. Seit Paul V. hatten die Leitung ebenfalls die Jesuiten (bis 1773). Aus den Revolutionsbewegungen bedeutend beschädigt hervorgegangen, wurde das Collegium unter das Protectorat des Präfecten der Propaganda-Congregation gestellt, jedoch ohne eigentliche Abhängigkeit von dieser Congregation, und erhielt später, als das Schottenkloster in Regensburg aufgelöst wurde, durch Pius IX. einen Theil von dessen Vermögen zu seinem Unterhalt. In unserer Zeit zählt es durchschnittlich 20 Zöglinge. Kleidung: violetter Talar.

16. Das nordamerikanische Collegium ist eines der jüngsten in Rom entstandenen Collegien. Pius IX. kam einem ausgesprochenen Bedürfniß der rasch emporgewachsenen und priesterbedürftigen Kirche in Nordamerika entgegen, als er 1854 den Bischöfen der Kirchenprovinz New-York nach ihrem damals abgehaltenen Provinzialconcile nahelegte, die Gründung eines Seminars für tüchtige Priester am Centrum der Kirche anzustreben. Bald flossen bedeutende Geldmittel seitens der Katholiken in Nordamerika zusammen, und das Collegium konnte 1859 im ehemaligen Kloster der Salesianerinnen eröffnet werden. Es wurde mit bedeutenden päpstlichen Privilegien ausgestattet. Ein Prorector aus dem Weltpriesterstande steht an der Spitze. Das Collegium ist von dem Präfecten der Propaganda abhängig, welcher auch das Gebäude desselben gehört. Die Zahl der Zöglinge ist bereits auf 50 gestiegen.

17. Das armenische Collegium wurde neuestens durch Leo XIII. mit der Bulle Benigna hominum vom 1. März 1883 in's Leben gerufen. Es hat seinen Sitz bei S. Nicola da Tolentino. Schon Gregor XIII. wollte in Rom ein Collegium für die Armenier herstellen (Bulle Romana ecclesia vom 13. October 1584), aber sein Tod verhinderte die Ausführung. Das neue Collegium soll laut obiger (in der Civiltà catt., 1883, I, 721 abgedruckten) Stiftungsurkunde als apostolische Anstalt künftighin für immer dem Cardinalpräfecten der Propaganda unterworfen sein, zunächst aber noch der Leitung des armenischen Cardinals Hassun unterstehen; die Armenier unter den gegenwärtigen Alumnen des Collegiums der Propaganda siedeln in ihr neues Nationalcollegium über, und ersteres zahlt letzterem jährlich 6000 italienische Lire. Die Zöglinge des Collegium Armeniorum sollen die Schulen der Propaganda besuchen, wo sie auch die akademischen Grade erhalten können. (Vgl. „Die kath. Missionen", 1883, Mai, 92 ff.)

Die römischen Collegien offenbarten dem aufmerksamen Beobachter immer eine der schönsten und anziehendsten Blüten des kirchlichen Lebens, und wenn dieser Blüte die Atmosphäre des jetzigen Rom widerstreitet, so zeigt dieses eben, daß ein fremdes politisches Regiment in dem päpstlichen Rom etwas Unnatürliches ist. Ein kräftiger Geist der Frömmigkeit herrscht durchweg in diesen Collegien; Zucht und Schulung des ganzen Menschen thut sich wohlthuend auch nach Außen in dem Benehmen der zahlreichen Zöglinge auf den Straßen kund, und unvergeßlich bleiben dem Besucher Roms die Eindrücke, welche diese, den verschiedensten Nationalitäten entstammenden bescheidenen Jünglinge mit ihren verschiedenen bunten Kleidungen, in geordneten Gruppen einherziehend, hervorbringen. Wem es erst in das Innere der Collegien zu blicken vergönnt ist, wer etwa die Wirkungen der alljährlichen geistlichen

Exercitien oder auch den täglichen Umgang der jugendlich strebsamen Alumnen unter einander zu beobachten Gelegenheit hat, sieht manch erhebendes Bild eines siegreichen Kampfes gegen sich selbst und eines entschlossenen Ringens nach der Lebenshöhe des späteren apostolischen Arbeiters; ein Zeugniß für den Geist der katholischen Mutter, die ihre Söhne so großzieht. Von allen Collegien kann gewissermaßen gelten, was Maguire von dem irischen schrieb: „Die Studirenden hegen die größte Verehrung und Liebe gegen ihre Vorgesetzten. Ich fand in ihnen reine Herzen voll warmer Andacht und glühender Begeisterung für den Beruf, dem sie sich widmen sollen. Je näher ich das irische Collegium kennen lernte, desto mehr mußte ich dasselbe bewundern." — Eine warme Schilderung der wissenschaftlichen Vortheile des Studiums in Rom gibt aus eigener Erfahrung der Cardinal Wiseman in seinen „Erinnerungen an die vier letzten Päpste", deutsch, 1859, 228—234. — Als Freiherr von Stein von einem Domherrn in Münster gefragt wurde, ob er denn glaube, daß die Bildung im deutschen Collegium zu Rom auch eine wissenschaftliche sei, antwortete er: „Ach was, der ganze Mensch wird dort gehoben." — Daß aber das jetzige politische Regiment sicher nicht hebend auf die Collegien wirkt, werden außer den obigen noch andere zu berührende Thatsachen zeigen.

B. Andere geistliche Collegien ohne Lehranstalten, und zwar für Ausländer.

18. Das belgische Collegium erwuchs aus Beiträgen des belgischen Episcopates im J. 1844 hauptsächlich unter der eifrigen Thätigkeit des Cardinalerzbischofs von Mecheln, Engelbert Sterckx. Früher war es für jüngere Priester der Diöcesen Belgiens bestimmt, welche in der Heimat bereits ihre gewöhnlichen theologischen Studien vollendet hatten und in Rom sich weiter ausbilden sollten, namentlich im Kirchenrecht durch Theilnahme an den Studien und Arbeiten für die Congregationen. Gegenwärtig jedoch treten Anfänger für die Studien der Philosophie und Theologie, die am Collegium Romanum (d. h. jetzt im Coll. Germanicum) gemacht werden, in dasselbe ein. Sein von dem belgischen Episcopat, von dem es abhängt, ernannter Vorstand führt den Titel Präsident. Die gegenwärtig durchschnittlich zwanzig Alumnen thun sich durch Tüchtigkeit in den Studien an der genannten gregorianischen Universität hervor. Seit 1846 bewohnen sie das ehemalige Kloster der ewigen Anbetung bei dem Kirchlein SS. Gioacchino ed Anna auf dem Quirinal. (Vgl. Notice sur le collège ecclésiast. . . . Belge institué à Rome etc., Malines 1845; Moroni, Diz. XLII, 57.)

19. Durch Errichtung des französischen „Seminars" vom heiligen Herzen Mariä erhielt endlich in den fünfziger Jahren auch die französische Nation eine geistliche Bildungsanstalt in Rom; Niederlassungen mit Kirchen besaß sie schon vorher, sechs an der Zahl. Die Gründung wurde im Zusammenhang mit der Annahme des römischen Ritus in Frankreich durch die französische Congregation vom heiligen Geiste und vom reinsten Herzen Mariä unternommen. Diese Congregation erwarb zu besagtem Zwecke ein Haus, welches nicht ohne baldigen großen Zuspruch dem französischen Episcopate zur Heranbildung von Geistlichen unter der Leitung eines Rectors aus der Congregation anempfohlen wurde. Das Collegium nannte sich Seminar, nicht Collegium, um nicht im Namen mit dem an der französischen Kirche S. Luigi schon vorhandenen Collegio francese (Communität der Kapläne, wie bei der deutschen Anima) zu concurriren. Der heilige Stuhl beförderte das Unternehmen, und im J. 1857 befanden sich in dem Gebäude der Anstalt bei S. Chiara in der Nähe des Pantheon 32 Cleriker aus den verschiedensten französischen Diöcesen, Anfang 1883 aber schon 80. Vorlesungen im Collegium Romanum, nach Umständen zugleich in andern Anstalten. Kleidung schwarzer Talar ohne Abzeichen. (Vgl. Moroni, Diz. LXXXV, 202 ss.; Chantrels Ausg. der Kirchengesch. von Rohrbacher, ital. Uebers., XVI, 381, wo das apost. Schreiben der Errichtung, Datum vom 14. Juli 1859.)

20. Das polnische Collegium, der Congregation von der Auferstehung des Herrn anvertraut, steht unter dem Protectorate eines Cardinals. Es wurde 1865 aus hochherzigen Beisteuern von Polen gegründet. Pius IX. gab ihm die Bezeichnung Collegio pontificio, indem er erklärte, da das Vaterland der Zöglinge zwischen den Mächten getheilt sei, wolle er ihr Vater sein. Es steht übrigens unter österreichischem Schutz. Seine gegenwärtig circa 30 Zöglinge besuchen das Collegium Romanum. Kleidung schwarz mit grünem Cingulum.

21. Südamerikanisches Collegium (Collegium Pium Latinum Americanum). Im Einverständnisse mit Pius IX. durchreiste der eifrige und gelehrte Priester Joseph Eyzaguirre (verdienter Schriftsteller, später apostolischer Protonotar, gest. 1875) die Länder Südamerika's, um die Bischöfe zur Gründung eines Seminars in Rom für ihre Cleriker zu bewegen. Die reichen Ergebnisse von Sammlungen und besonders die Unterstützung des Bischofs von Rio Janeiro ermöglichten es, daß das Seminar im September 1858 eröffnet wurde. Anfänglich richtete es sich in einem Theile des Theatinerconventes von S. Andrea della Valle ein; im J. 1867 jedoch wurde es, nachdem es auf 50 Zöglinge angewachsen war, in dem Noviziatsgebäude der Jesuiten auf dem Quirinal bei S. Andrea untergebracht. Die Leitung erhielten von Anfang an die Jesuiten. In dem vom Collegium benutzten Theile des Hauses befindet sich das Zimmer, jetzt Kapelle, worin der hl. Stanislaus Kostka starb, ein fortwährender Antrieb der Selbstheiligung für die Studirenden, welche zu so schwierigen Aufgaben in ihrer freimaurerisch durchsäuerten

Heimat berufen sind. Bis 1880 zählte dieses Collegium zusammen 261 Zöglinge aus 40 verschiedenen Diöcesen. Actuell befinden sich 70 in demselben. Nach der Invasion von 1870 konnte das Collegium seine Wohnung in dem königlicherseits annectirten Gebäude nur gegen eine jährliche an die Regierung zu zahlende Miethe von 25 000 Francs behaupten. Vorlesungen am Collegium Romanum. Kleidung schwarz mit hellblauem Cingulum. (Vgl. Catalogus Coll. Pii L. Amer., Romae 1880; Moroni, Diz. XCVIII, 25; LXXXV, 203.)

22. Ein spanisches Colleg ist gegenwärtig zu Rom in der Entstehung begriffen.

23. Das illyrische Collegium und andere kleinere Anstalten dürfen hier ebenso übergangen werden, wie unten das Collegio Sabino, Collegio Piceno u. s. w., welche für Angehörige gewisser Gegenden Italiens bestehen.

C. Deßgleichen für Italiener.

24. Seminario Pio, eine Gründung Pius' IX., die von ihm sehr bevorzugt wurde. Während das Seminario Romano (oben Nr. 2) die geistliche Bildungsstätte für die Diöcese Rom ist, sollte dieses 1853 errichtete Seminar begabtere Schüler aus dem ganzen Gebiete des Kirchenstaates mit seinen 68 Diöcesen vereinigen. Der Papst fundirte es zum Theil aus eigenen Schenkungen, zum Theil aus eingegangenem Peterspfennig und verlegte die Wohnung desselben in die erweiterten Räume bei S. Apollinare. Jede der Diöcesen des Kirchenstaates kann einen Schüler in das Seminar entsenden, der die Rhetorik mit Auszeichnung vollendet hat. Die Zöglinge haben sowohl die Vorlesungen an der bei S. Apollinare befindlichen philosophischen und theologischen Lehranstalt als manche Einrichtungen mit dem Seminario Romano gemeinsam; sie stehen auch, wie dieses letztere, unter dem Vicario di Roma, welchem für den Zweck der Oberleitung vier vom Papste aufgestellte Deputirte zur Seite stehen. Indeß bilden sie eine getrennte Communität mit besonderem Rector, Studienpräfect u. s. w. Im Jahre der Gründung des Collegio Pio wurden auch die Studien zu S. Apollinare durch Pius IX. einer Reorganisation unterzogen. (Vgl. Litt. apost. Pii IX. quibus constituitur ratio studiorum in scholis pontificii seminarii Romani ad S. Apollin., 3. Octob. 1853; Annali delle scienze religiose, Ser. 2, XI, 102; Album di Roma XX, n. 39; Moroni, Diz. LXIV, 3; LXXXV, 195.)

25. Seminar für Oberitalien, früher Collegio Lombardico. Dasselbe hatte in der kurzen Zeit seines Bestandes wechselnde Schicksale. Gegründet wurde es im J. 1862 für Cleriker der Lombardei, bei der Kirche SS. Ambrogio e Carlo Borromeo, an welcher schon vorher eine lombardische Bruderschaft und Priestervereinigung bestanden. Das Jahr 1870 mit dem Einzug der Revolution in Rom führte die Schließung des Collegiums herbei. Leo XIII. ließ es aber 1878 an seinem früheren Orte wieder aufleben, in besonderer Abhängigkeit vom heiligen Stuhl und mit bedeutend erweitertem Zwecke; es ist jetzt allen Diöcesen Oberitaliens zugänglich gemacht. Der Cardinal Edoardo Borromeo, aus der Familie des Heiligen, war Protector, und seiner liebevollen Fürsorge und Freigebigkeit verdankt das Collegium sehr viel. (Vgl. Moroni, Diz. Indice VI, 76.)

26. Das Collegio Capranica, schon im 15. Jahrhundert von dem Römer Cardinal Domenico Capranica (gest. 1458) in seinem eigenen Hause errichtet, später in das anstoßende Gebäude verlegt, war ursprünglich eine Art Burse mit 32 Freiplätzen und stand nicht unter geistlicher Leitung, sondern unter den Conservatoren von Rom. Die alten in classischem Latein geschriebenen Regeln sind von dem Cardinal selbst verfaßt (gedr. Romae 1705, Cracas). Pius V. reformirte die zu seiner Zeit gesunkene Anstalt nach dem Muster des Seminarium Romanum und stellte sie unter Leitung von Priestern. Aermere Studirende des Kirchenstaates bereiten sich daselbst unentgeltlich auf die Weihen vor und studiren Philosophie und Theologie am Collegium Romanum. Im J. 1807 wurde die Aufnahme von Convictoren eingeführt, welche eine kleine Zahlung erlegen. Geistliche Kleidung von schwarzem Sarsch. Protector ist der jedesmalige Cardinalvicar von Rom. (Vgl. Moroni, Diz. XIV, 151.)

27. Collegio Pamfili. Dieses seit 1877 mit dem Seminarium Romanum vereinigte Collegium befand sich in dem Palaste Pamfili bei der Kirche S. Agnese an Piazza Navona. Mit seiner Gründung führte der Großneffe Innocenz' X. (Pamfili), Gianbattista Pamfili, nur einen Plan des genannten Papstes aus. Die Stiftung war bloß den Unterthanen der Familie, jetzt Doria-Pamfili, zugänglich. Die Schüler gingen in's römische Collegium und wurden beim Gottesdienste in der Kirche S. Agnese verwendet. Die Kleidung war ein violetter Talar mit himmelblauen Aufschlägen.

IV. Collegien im uneigentlichen Sinne (Priestercollegien). In neuerer Zeit wurde es in Rom Sitte (vgl. Gerarchia cattol. per l'anno 1882, 616), auch Anstalten zusammenlebender Priester, insbesondere Nationalanstalten solcher Gattung, als Collegien zu bezeichnen.

28. Das Collegio Teutonico dell' Anima wird von den Kaplänen des deutschen Priester- und Pilgerhauses bei der Kirche S. Maria dell' Anima gebildet. Die Kapläne, welche die Wohlthat der alten Stiftung genießen (gegenwärtig 20), beschäftigen sich nicht so sehr mit seelsorglicher Thätigkeit in der genannten Kirche und dem Hospize, als mit ihrer eigenen weiteren Ausbildung in verschiedenen theologischen Disciplinen, besonders im Kirchenrechte. Das Haus selbst, welches sie beherbergt, ist als Nationalstiftung entstanden; es ist eine fromme Gründung zur Beherbergung deutscher Rompilger, welche

von Johann Peters aus Dortrecht und dessen Gattin Katharina gegen Ende des 14. Jahrhunderts begonnen und später, seit 1406, durch den bekannten Schriftsteller Dietrich von Niem bedeutend erweitert wurde. Die Anstalt ist mit ihrer Kirche „ein Denkmal des einigen gläubigen Sinnes und des nationalen Bewußtseins der deutschen Nation, welches aus der mittelalterlichen Zeit des heiligen römischen Reiches mit vielen historischen Monumenten in die Neuzeit herüberragt" (Sentis). Das Wappen des Hospizes zeigt den deutschen Reichsadler, auf dessen Brust die heilige Jungfrau thront zwischen zwei geflügelten nackten Gestalten, welche die Seelen im Fegfeuer vorstellen. Eine Confraternität zu Ehren der heiligen Jungfrau dell' Anime (d. h. der Trösterin der armen Seelen) wurde schon fast seit der Gründung der Anstalt mit ihr verbunden. Die Institutionsbulle des Hospizes rührt von Papst Bonifaz IX. her und ist datirt vom 10. (9.) November 1399. Mehrere der nachfolgenden Päpste, insbesondere der Niederländer Hadrian VI., der hl. Pius V. und Gregor XIII., gewährten dem Pilgerhause Gnaden, Vorrechte und materielle Beisteuer. Die genannte Confraternität stellte zwölf deutsche Kapläne an. Die langen Listen der dieser Bruderschaft beigetretenen Mitglieder (über 2000), Cardinäle, Bischöfe, Fürsten, Grafen, Geistliche und Laien jeden Standes aus dem deutschen Reiche, welche als Wallfahrer oder wegen kirchlicher Geschäfte zu den Schwellen der Apostel gekommen, verkünden zugleich die reichen Wohlthaten, welche durch solche Gäste der Stiftung zu Theil wurden. In dem Liber confraternitatis liegen diese Listen seit einiger Zeit gedruckt vor (s. u.); derselbe enthält beachtenswerthes Material für die Geschichte der Beziehungen Deutschlands zu Rom. Noch Wichtigeres für die Kenntniß dieser Beziehungen wäre geleistet worden, wenn der Regenerator der Anstalt in neuerer Zeit, Dr. Aloys Flir, seine handschriftlich vorbereitete eingehende Geschichte der Anima hätte zum Drucke bringen können (s. u.).

Aus der Geschichte der Anstalt sei nur Folgendes erwähnt. Am 11. April 1500 legte der kaiserliche Gesandte zu Rom und spätere Cardinalerzbischof von Salzburg, Matthäus Lang, den Grundstein der jetzigen Kirche des Hauses, welches bis dahin nur eine kleine Kapelle besaß. Am 23. November 1511 wurde die Kirche eingeweiht. Die sehr edle, im Stile Bramante's gebaute Façade wird Sangallo zugeschrieben. Gegenwärtig schmücken das Gotteshaus trefflich ausgeführte Glasgemälde, die nach der Zeichnung von Ludwig Seitz durch die Tiroler Glasmalereianstalt hergestellt und durch die Municicenz des Kaisers Franz Joseph I. von Oesterreich geschenkt wurden. Papst Hadrian VI. erhielt in dieser deutschen Kirche seine Ruhestätte; sein Grabmal ist mit reicher Reliefarbeit geschmückt. — Schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts machte sich eine Abnahme in der Betheiligung an der oben erwähnten Bruderschaft bemerklich; seit der zweiten Hälfte desselben erfolgten nur noch wenige Einschreibungen in das Bruderschaftsbuch. Während die Verwaltung der sehr angewachsenen Stiftung (im J. 1725 gehörten ihr 47 Häuser mit 7522 Scudi jährlicher Einkünfte) sich in den Händen einer sogenannten Congregation, eines Ausschusses von etwa zwölf der in Rom vorhandenen Bruderschaftsmitglieder, concentrirte, ging das Protectorat, das früher die deutschen Kaiser für die Nation geführt hatten, mehr und mehr an Oesterreich über, so daß man im vorigen Jahrhundert das Institut als ein ausschließlich österreichisches auffaßte. Im J. 1740 waren nur Oesterreicher in jenem Ausschusse; in den vierziger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts befanden sich sogar fast nur italienische Priester aus österreichischen Landestheilen als Kapläne an der Anstalt; ihr allgemein deutscher Charakter war so gut wie vergessen. Aber andererseits verdankt die Anima gerade dem österreichischen Kaiserhause ihre Rettung aus den Stürmen der Revolutionszeit. Bei den Bestrebungen für die Reorganisation des Institutes ging die österreichische Krone auch sofort auf die Untersuchung des Eigenthumsrechts ein. Hauptsächlich war es Verdienst des ebengenannten damaligen Rectors der Anima, Dr. Aloys Flir, aus Landeck in Tirol gebürtig (gest. 7. März 1859), daß das alte Rechtsverhältniß und zugleich eine passende Reform des Institutes vermittelst des Vorgehens der Sagra Visita und durch ein Breve Pius' IX. vom 15. März 1859 eingeführt wurde. Der Rector wird hiernach vom österreichischen Kaiser als dem weltlichen Protector ernannt. Das Hospiz steht aber allen katholischen Pilgern aus den vormaligen deutschen Bundesstaaten offen, sowie auch den vlämisch und holländisch als Muttersprache redenden Rombesuchern. Arme Pilger, welche die nöthigen Zeugnisse beibringen, finden während drei Tagen unentgeltliche Aufnahme und Verpflegung. Die als Kapläne aufgenommenen Geistlichen sind aus verschiedenen österreichischen und deutschen Diöcesen; um in dieser Weise behufs des Studiums für längere Zeit eintreten zu können, müssen sie dem Cardinalprotector der Anstalt (jetzt Cardinalerzbischof v. Schwarzenberg zu Prag) durch ihre Ordinarien empfohlen werden. Ueber den Zweck ihres Aufenthaltes äußert sich das angeführte Breve: Praeterea quum satis consulat collegium Germanicum parandis doctrina ac pietate ad sacerdotium juvenibus Germanicae nationis, visum est apostolicae Visitationi, optimum fore consilium excipiendi in hospitio juvenes, qui sacerdotio jam aucti, theologicas in Urbe disciplinas melius ac perfectius addiscere et sacrorum negotiorum usum apud sanctam sedem, religionis magistram, cognoscere et assequi velint; unde fieret, ut in dioecesim quisque suam et Romanae curiae methodum et disciplinam germanumque sacrae doctrinae sensum transferrent, quod in maximam cederet

religionis commoditatem. — Als Annex der Anima besteht das böhmische Hospiz, eröffnet 1371 unter dem Schutze des hl. Wenzel (De Waal, Das böhm. Pilgerhaus in Rom, Prag 1873). (Vgl. A. Kerschbaumer, Gesch. des deutschen Nationalhospizes Anima in Rom, Wien 1868, und Bonner Theol. Literaturblatt, 1868, 431; De Waal, Die Nationalstiftungen des deutschen Volkes in Rom, Frankfurter Broschüren 1880, Heft 3; Moroni, Diz. XXIX, 105 ss.; Literarische Rundschau 1875, 229; 1876, 297.) Im Archiv der Anima befindet sich das an historischen Daten reiche, dem Verfasser vorstehender Geschichte leider nicht zugängliche Protocollbuch der obengenannten Verwaltungscongregation, ebenso die umfangreichen Vorarbeiten von Dr. Flir für eine Geschichte der Anima.

29. Campo santo. Auch das deutsche Pilgerhaus von S. Maria in Campo santo, bei St. Peter gelegen, besitzt in ähnlicher Weise wie die Anima ein Collegium — wenn man es so nennen will — von deutschen Geistlichen, welche sich während längeren Aufenthaltes in Rom als Kapläne des Hauses dem Studium widmen. Collegio ecclesiastico teutonico wird die Anstalt gegenwärtig von der Gerarchia genannt. Im Uebrigen ist sie ihrer Hauptseite nach wie die Anima ein Hospiz für Romfahrer; auch hier finden arme Deutsche (und Vlämen) einige Tage unentgeltliches Unterkommen. Ihr Ursprung, der sich auf ein zur Zeit Karls des Großen ungefähr an der nämlichen Stelle errichtetes Hospital Schola Francorum (von der in der Nähe befindlichen Begräbnißstätte auch S. Salvator in ossibus genannt) zurückführen soll, ist in Dunkel gehüllt. Zur Zeit Papst Eugens IV. (gest. 1447) umgab ein Deutscher, Namens Friedrich, den dort befindlichen Gottesacker mit einer Mauer und schenkte sein Haus und Vermögen zur Verschönerung desselben. In der Kapelle dieses Friedhofes hielt 1448 der deutsche Pönitentiar von St. Peter, Johannes Golderer aus Nürnberg, Bußpredigten an die durch die damalige Pest erschreckten Landsleute. Dieser wurde auch der Gründer der gegenwärtig noch bestehenden deutschen Begräbnißbruderschaft von Campo santo. Die Kirche der Pilgeranstalt wurde 1501 eingeweiht, das Marienhospiz 1509 neu aufgeführt. In der Zeit der Revolutionskriege theilte das Hospiz die Gefahren der Anima. Eine Regelung der Verhältnisse desselben fand 1846 durch die Sagra Visita statt. Seit dieser Zeit hat bereits eine ansehnliche Zahl deutscher Priester in diesem altehrwürdigen Hause die Vortheile des Studiums in Rom sich aneignen können; insbesondere wurde in letzter Zeit das vaticanische Archiv durch studieneifrige Kapläne desselben ausgebeutet. Die Stiftungen waren jedoch niemals so umfangreich, die Zahl der Aufzunehmenden nie so groß, wie bei der Anima. Der Kirchhof zeigt auf seinen Monumenten viele bekannte Namen. (Vgl. De Waal, Nationalstiftungen a. a. O.; Moroni XXI, 161 sq.)

30. Andere Priestercollegien, wie das für französische Geistliche bei S. Luigi dei Francesi und ähnliche mit den betreffenden Nationalhospizen verbundene Einrichtungen für Spanier, Portugiesen, Polen, Florentiner, Lucchesen u. s. w., müssen übergangen werden.

V. Collegien zur Erziehung von Knaben (Convicte) tragen allerdings vorwiegend weltliche Bestimmung, werden aber doch für viele Zöglinge die Vorstufe zum geistlichen Seminar. Sie sind in alphabetischer Reihe: Das Collegio Bandinelli, gestiftet 1617. — Das Collegio San Callisto, eine Klosterschule bei der gleichnamigen Kirche, von den Benedictinern gegründet. — Das Collegio Cerasoli, für Bergamasken errichtet, gegenwärtig mit dem Seminario Romano vereinigt. — Das Collegio Clementino dei Nobili, von Clemens VIII. herrührend und der Congregation der Somasker übergeben; es wirkte sehr vortheilhaft für Kirche und Staat, bis die Piemontesen im letzten Decennium die Hände darauf legten und nach Vertreibung der Ordensleute ein ächt modernes Collegio-Convitto provinciale daraus machten, welches in Rom das öffentliche Vertrauen bereits eingebüßt hat. — Das Collegio oder Istituto dei Fratelli della dottrina cristiana (Carissimi vom Volke genannt), zu Rom sehr beliebt. — Das Collegio Ghislieri, schon 1630 gegründet; es zeichnete sich immer durch guten Geist aus; die Schüler gingen in's Collegium Romanum. — Das Collegio Lauretano oder Spoletano, gleichfalls aus dem 17. Jahrhundert. — Aus dem Kampf und der Noth der Gegenwart erwachsen ist das starkbesuchte Collegio oder Istituto Massimo, von dem Jesuiten Maximilian Massimo in einem der Paläste seines fürstlichen Vaters als kleiner Ersatz für die zerstörten Gymnasialschulen des ehemaligen Collegium Romanum errichtet. — Das Collegio Nazareno hat geschichtlichen Namen; aus dieser Gründung des Cardinals Tonti, Erzbischofs von Nazareth (gest. 1622), sind 40 Cardinäle hervorgegangen (Leonetti, Memorie del Coll. Naz., Bologna 1882). — Das Collegio oder Convitto dei Nobili befand sich zuletzt im Palazzo Borromeo und wurde in der neuen Aera Roms zum Schaden für die christliche Bildung des Adels zerstört. Es dürfte historisch die meiste Bedeutung unter den hier genannten weltlichen Collegien beanspruchen; schon 1642 zählte Nappi (s. oben Nr. 2, Lit.) gegen 100 Bischöfe, 40 Cardinäle und eine große Reihe von Staatsmännern, Generälen und Gelehrten, die aus demselben hervorgegangen waren. Seine Anfänge sind mit der Errichtung des Seminarium Romanum verknüpft (s. oben Nr. 2). In das letztere wurden nämlich von Anfang an auch vornehme Convictoren aufgenommen, welche ihren Unterhalt selbst bestritten. Als unter Gregor XIII. ihre kleine Zahl durch die Transferirung der zahlreichen weltlichen Convictoren des deutschen Collegiums in das Seminarium Romanum vermehrt wurde, entstand im Seminarium Romanum ein Convict

der Adeligen, eine Art Filiale desselben. Wie das Seminar, so stand auch das Convict unter den Jesuiten. Die Schüler besuchten bis zuletzt die Klassen des römischen Collegs. — Das Collegium zu S. Pietro in Vincoli ist ein Knabenseminar, von den dortigen regulirten Chorherren des hl. Augustin geleitet. — Das Collegium Preuckianum, eine Stiftung, die nur beziehungsweise in diese Gruppe gehört, wurde von dem ermländischen Domherrn Johann von Preuck, einem Verwandten des Cardinals Hosius und ehemaligem Zögling des Germanicum, im J. 1629 gegründet und mit einem damals bei der Kirche des hl. Norbert in Blüte stehenden Collegium der Prämonstratenser in der Weise verbunden, daß der Präses des letzteren zugleich der Vorstand dieses auch Collegio Warmiense genannten kleinen Institutes sein sollte. Die Fundationssumme betrug 10 200 Scudi. Am 19. Juli 1634 erließ Urban VIII. ein Breve zur Bestätigung der Gründung. In Folge ungünstiger Verhältnisse sank das Vermögen so, daß die Zinsen nur noch zum Unterhalt von zwei Zöglingen ausreichten, und am Ende des vorigen Jahrhunderts wurde das Collegium gänzlich unterdrückt. Durch die Bemühungen v. Bunsens wurden 1830 die Stiftungen wieder für zwei Zöglinge flüssig gemacht. Die preußische Regierung hat jedoch gegenwärtig die Hand darauf gelegt und hält die Erträgnisse unter Sperre. Die ausgewählte Bibliothek des Preuckianum wird in der Anima verwahrt. (Vgl. Moroni, Diz. LV, 156; CIII, 162.) — Das Collegio Salviati, gewöhnlich Casa degli orfanelli genannt, ist eine Gründung des hl. Ignatius von Loyola. Die Zöglinge gingen in's Collegium Romanum, einzelne hörten dort auch Philosophie und Theologie. Kleidung bis 1870 weißer Talar. — Vom deutschen Cäcilienvereine ging in jüngster Zeit die Gründung des Collegio oder Istituto della Scuola Gregoriana aus. Die Anstalt wurde unter thätiger Mitwirkung des derzeitigen Rectors der Anima, Msgr. Jänig, bei der deutschen Kirche dell' Anima errichtet und bezweckt die Wiederbelebung des kirchlichen Gesanges; sie verdient die lebhafteste Unterstützung der Freunde kirchlicher Liturgie und Kunst. — Die genannten Knabencollegien sind theils Stiftungen zu unentgeltlicher Erziehung, theils Pensionate. Bestimmtere Angaben über den actuellen Stand der einzelnen könnten in der bewegten Gegenwart durch die Ereignisse allzu rasch überholt werden.

VI. Von untergegangenen Collegien sind zu erwähnen: Das Collegio Nardini, von dem Cardinal gleichen Namens (gest. 1484) herrührend. — Collegio Crivelli, 1573 gegründet. — Collegio degli Armeni, der Versuch Gregors XIII. (s. oben Nr. 17), welcher keinen Bestand erlangte. — Collegio dei Maroniti, ebenfalls eine Einrichtung Gregors XIII. Es wurde den Jesuiten zur Leitung übergeben und durch die Munificenz Sixtus' V., Urbans VIII. und anderer Päpste befestigt. Leider ging es in den kriegerischen Zeiten an der Wende des vorigen und des jetzigen Jahrhunderts unter. Der übrig gebliebene Theil seiner Einkünfte dient jetzt zum Unterhalte maronitischer Zöglinge in der Propaganda. — Collegio Mattei, 1603 von Cardinal Girolamo gegründet. — Collegio Ginnasi, 1636 von Cardinal Domenico Ginnasi gegründet. — Collegio Fuccioli, seit 1646 bestehend, von Pius VI. aber mit dem Collegio dell' Umbria vereinigt; letzteres, unter Clemens XI. entstanden, sollte sich durch diese Maßregel halten, ging jedoch gleichwohl zur Zeit Leo's XII. wegen Verlustes seines Vermögens unter. — Weitere Mittheilungen über diese Collegien bei Moroni, Dizionario XIV, 143 ss. [Grisar, S. J.]

Collegium Complutense, Conimbricense, Salmanticense, s. Complutenser, Conimbricenser, Salmanticenser.

Collegium sacrum, s. Cardinalscollegium.

Collenbusch, Samuel, Urheber einer pietistischen Partei (Collenbuschianer) am Niederrhein. Die religiöse Schwärmerei und der Aftermysticismus, welche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des jetzigen in Deutschland vielfach wieder in Erscheinung traten, fanden auch frühzeitig einen eifrigen Vertreter und Förderer in dem protestantischen Arzte Samuel Collenbusch. Seine körperliche Constitution und seine Jugenderziehung waren die Hauptursachen seines späteren Auftretens. Collenbusch wurde am 1. September 1724 zu Barmen von orthodox-protestantischen Eltern geboren; seine Mutter war tief religiös angelegt, neigte stark zum Pietismus und leitete auch in diesem Geiste die Erziehung ihres Sohnes, der von Jugend auf kränklich und daher für die Geistesrichtung der Mutter um so mehr disponirt war. Die wissenschaftliche Bildung Collenbuschs blieb in Folge seiner Krankheit sehr im Rückstande; erst im neunten Jahre lernte er das Lesen, im 18. Jahre wurde er confirmirt, und bereits 23 Jahre alt, wandte er sich dem Studium der Medicin zu Straßburg zu. Hier sollte seine pietistische Richtung noch mehr befestigt und gefördert werden. In dem Hause eines Lehrers wurde er nämlich mit aftermystischen und alchymistischen Schriften bekannt, in deren Studium er sich ganz versenkte. Collenbusch mußte indeß auch an einen Lebenserwerb denken; er legte zuerst eine Schmelze auf der Kipp bei Ruhrort an; als er aber schlechte Geschäfte machte, zog er zu seinen Brüdern in Duisburg und ließ sich hier als praktischer Arzt nieder. Er schloß Freundschaft mit dem Rector Hasenkamp und dem protestantischen Vicar Kammerer, welche ihn allmälig zu einem eifrigen Bengelianer machten, obschon er nicht alle Ansichten Bengels billigte (1760). Als Collenbusch 1784 mit seinen Brüdern sich verfeindete, siedelte er ebenfalls als Arzt nach Barmen über, wo er am 1. September 1803 starb. Hier erfuhr seine Lehre eine wesentliche Aenderung. Im J. 1772 hatte er nämlich eine

gewisse Dorothea Wuppermann in ärztlicher Behandlung, welche in Folge ihres hysterischen Leidens oft visionäre Zustände hatte. Diese Visionen hielt Collenbusch für Wahrheit, bildete nach ihnen seine Ansichten über die andere Welt aus und erklärte nach denselben die heilige Schrift. So versammelte er um sich eine ziemliche Anzahl Schwärmer und bildete eine theologisch-schwärmerische Schule. Seine Lehre trat in vielen Punkten dem lutherischen und dem reformirten Bekenntnisse entgegen, aber dennoch blieb er in der protestantischen Kirche und mißbilligte entschieden die separatistischen Bestrebungen, welche sonst den Schwärmern eigen sind, und welche auch damals bei Anderen hervortraten. Collenbusch war gläubig auf den Buchstaben der heiligen Schrift, aber das protestantische Princip der freien Forschung und seine gänzliche Unkenntniß der griechischen und hebräischen Sprache bewirkten bei ihm eine ganz merkwürdige Auslegung derselben. Die Erbsünde ist nach Collenbusch keine Schuld, sondern bloß ein Unrechtleiden aller natürlichen Adamskinder, welches Gott durch den zweiten Adam, d. h. Christus, wieder gut gemacht hat. Christus hat Gott versöhnt durch seinen vollkommenen Gehorsam und seine vollkommene Gerechtigkeit, nicht durch seinen Tod und durch Vergießung seines Blutes. Sein Leiden und Sterben ist keine Erlösungsthat, sondern bloß eine Prüfung und Läuterung, welche Gott zur Vollendung seines Gehorsames über ihn verhängte. Christus hat somit von Gottes Gnaden, und nicht, um Gottes Zorn zu versöhnen, den Tod gelitten. Kraft seines priesterlichen Amtes kann er alle heiligen, welche mit ihm durch den Glauben an Gottes Verheißung in Verbindung treten. Der Mensch wird dann aber nicht bloß für gerecht erklärt, sondern wirklich gerecht gemacht. In dieser Gerechtigkeit gibt es sieben Stufen, welche schon hier auf Erden durchgemacht werden können und sollen, welche aber in der andern Welt von jedem durchgemacht werden müssen, der es auf Erden nicht gethan hat, allerdings dann mit größerer Mühe. Die vollkommen schon hier auf Erden geheiligten Menschen gehen nach ihrem Tode bis zur allgemeinen Auferstehung in das tausendjährige Reich Christi ein. Collenbuschs Lehre ist in den Cardinalpunkten des Christenthums, in der Lehre von der Erbsünde und Erlösung, durchaus unchristlich; in ihrem Leben waren jedoch Collenbuschs Anhänger, wie er selbst, pietistisch fromm. Collenbusch war niemals verheiratet; sein Leben war durchaus anspruchslos. Neben seiner religiösen Thätigkeit widmete er sich dem Studium und der Ausübung der Arzneikunde ohne Rast; im J. 1789 wurde er auf Grund seiner Observationes medicae de utilitate et noxis aquae martialis Schwelmensis zum Doctor der Medicin promovirt. Von seinen theologischen Schriften sind seine „Erklärungen biblischer Wahrheiten“, 9 Hefte (Elberf. 1807 ff.), und seine „Goldene Aepfel in silbernen Schalen“ (Barmen 1854) gedruckt; eine ganze Collenbusch-Literatur ist später bei Sartorius in Barmen und Pfeiffer in Solingen erschienen. Collenbuschianer gibt es noch heute; aus ihrem Kreise ist besonders die bekannte Barmer Missionsanstalt hervorgegangen. Collenbuschs bedeutendster Schüler, der Pastor Gottfried Menken (gest. 1831) zu Bremen, brachte seines Meisters Lehre in ein zusammenhängendes System. (Vgl. Krug, Die Lehre des Dr. Kollenbusch, Elberf. 1846; ders., Krit. Gesch. der protest.-rel. Schwärmerei im Großh. Berg, Elberf. 1851; Mittheil. aus dem Leben und den Schriften des sel. Collenbusch, Barmen 1853.) [Grube.]

Collet, Petrus, rigoristischer Moralist, Dogmatiker, Hagiograph und Ascetiker, wurde am 6. September 1693 in dem französischen Dörfchen Ternay in dem gegenwärtigen Departement Loire-et-Cher geboren und gehörte dem von dem hl. Vincenz von Paul gestifteten Orden der Missionspriester oder Lazaristen an. Er wirkte als Professor der Theologie in verschiedenen Häusern seines Ordens, wurde später Vorsteher des Collége des Bons-Enfants in Paris, war auch Beichtvater des im Jahre 1765 verstorbenen Dauphin von Frankreich, des Sohnes Ludwigs XV., und starb in einem Alter von 77 Jahren am 6. October 1770 in Paris. Collet war ein würdiger und eifriger Ordensmann und ein gelehrter, geistvoller und äußerst fruchtbarer Schriftsteller. Als Moralist und als der Continuator Tournely's hat er sich in der Theologie einen hervorragenden Namen erworben; jedoch huldigt er in seinen Moralwerken mitunter allzu strengen Meinungen. Gury (Compendium Theologiae moralis, edit. Ratisb. 1868, 979) urtheilt über ihn: „Doctrina et eruditione praestans; sed, teste S. Ligorio, in severiores doctrinas generatim deflectit“. Manche Schriften Collets haben eine Reihe von Auflagen erlebt, einzelne wurden auch in neuerer Zeit wieder gedruckt. Er schrieb: 1. Dissertatio scholastica de quinque Jansenii propositionibus, Par. 1730. 2. Continuatio Praelectionum Theologicarum Honorati Tournely, sive Tractatus de universa Theologia morali, Par. 1733 sqq. u. ö. (zuerst anonym), 1768, 17 voll., auch, jedoch zum Theil mit mangelnder oder mit unrichtiger Angabe der Auctorschaft, mit den Praelectiones Tournely's und einzelnen, nach dessen Tode von dem Sulpicianer Montagne, Doctor der Sorbonne (gest. 1767), edirten Tractaten zusammengedruckt in Honorati Tournely Cursus theologicus scholastico-dogmaticus et moralis, 10 Tomi, Coloniae Agrippinae 1752 bis 1765 (Nachdruck einer Venetianer Edition). Collet begann seine Continuatio nach dem Tode Tournely's (gest. 1729) auf den Wunsch des Cardinals Fleury, ersten Ministers unter Ludwig XV., und stellte sich die Aufgabe, in derselben in ähnlicher Weise die Moral zu behandeln, wie Tournely in seinen berühmten Praelectiones die Dogmatik behandelt hatte. Unter den Tractaten der Continuatio verdienen ins-

besondere die über die Sacramentenlehre hervorgehoben zu werden. 3. Traité des Dispenses en général et en particulier, par le C. D. T. (le continuateur de Tournely), Paris 1742, 2 vols. Hauréau verzeichnet neun Editionen dieses vielgeschätzten Werkes, die drei letzten, mit den Verbesserungen des Lazaristen Compans, von 1788, 1828, 1829, 2 vols. 4. Institutiones theologicae, quas ad usum seminariorum e praelectionibus Tournelyanis contraxit P. Collet, Paris. 1744, 1756. 5. Institutiones theologiae moralis, quas ad usum seminariorum e propriis suis praelectionibus contraxit P. Collet, Paris. 1745, 5 voll., 1758 (5. Auflage) 6 voll.; Lugdun. 1765, 5 voll., 1768 6 voll., Paris. 1775, Gandae 1824. 6. Institutiones theologiae scholasticae, quas ad usum seminariorum e propriis suis praelectionibus contraxit P. Collet, Lugdun. 1765, 2 voll., u. ö., Paris. 1775, Gandae 1824. 7. Lettres critiques sur différents points d'histoire et de dogme, par le prieur de Saint-Edme, Paris 1744, Turin 1751. Diese pseudonyme Schrift ist gegen die Jansenisten gerichtet. 8. Vie de saint Vincent de Paule, Nancy 1748, 2 vols. Nouv. édit. augm. des Discours et des Écrits textuels du Saint, Paris 1818, 4 vols. — Collet verfaßte auch einen Auszug aus dieser Schrift unter dem Titel: Vie abrégée de saint Vincent de Paule, Paris 1764 u. ö., 1826, Lyon 1825, Tours 1862. 9. Examen et résolution des principales difficultés qui se renconcrent dans la célébration des saints mystères, Paris 1752; 7e éd., 2 vols., ib. 1768. Diese Schrift erschien auch unter dem Titel: Traité des saints mystères, Avignon 1816, 2 vols., u. ö., Paris 1817, 2 vols., u. ö., 1848. In den späteren Ausgaben befindet sich als Anhang die kleine Schrift Collets: Les cérémonies de la messe basse, exposées selon les rubriques du Missel romain, avec les différences du rit parisien. 10. Vie de Henri-Marie Boudon, archidiacre d'Evreux, Paris 1754, 2 vols., auch in einem Auszuge, Paris 1762. 11. Traités des devoirs d'un pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple, Paris 1757, 7e éd. 1760, auch Lyon et Paris 1821 u. ö. Mit manchen Auflagen findet sich auch eine kleine, früher schon erschienene Broschüre Collets verbunden: Bibliothèque d'un jeune ecclésiastique. 12. Instructions et prières à l'usage des officiers de maison, des domestiques etc., Paris 1758 u. ö. 13. Traité historique dogmatique et pratique des Indulgences et du Jubilé, Paris 1759, 2 vols.; 1770, 3 vols. Ein Auszug aus dieser Schrift wurde im J. 1826 zur Zeit des Jubiläums oft gedruckt unter dem Titel: Instructions pour le saint temps du Jubilé. 14. Traité des devoirs des gens du monde et surtout des chefs de famille, Paris 1763. 15. Sermons pour les retraites, avec des discours ecclésiastiques, des panégyriques etc., Lyon et Paris 1763 et 1764, 2 vols.; auch in Migne, Collection des Orateurs sacrés, LV. 16. Lettres d'un théologien au R. P. A. de G. (Anton de Gasquet), où l'on examine, si les hérétiques sont excommuniés de droit divin, Bruxelles 1763. 17. Abrégé du Dictionnaire des Cas de Conscience de M. de Pontas, Paris 1764, 1771, 2 vols., Liège 1768, 4 vols. 18. Traité des devoirs de la Vie religieuse, Lyon 1765, Paris 1773, 2 vols. 19. Récit des principales circonstances de la maladie de feu Monseigneur le Dauphin, Paris 1766. 20. Tractatus dogmatico-scholasticus de Deo ejusque attributis, Paris. 1768, Bruxell. 1769, 3 Tom. 21. Vie de St. Jean de la Croix, premier carme déchaussé, Turin 1769, Tournai 1852. 22. Méditations pour servir aux retraites annuelles, Paris 1769, 1849. 23. L'École Chrétien, ou traité des devoirs d'un jeune homme qui veut sanctifier ses études, Lyon 1769 (nouv. éd.), Lille 1818 u. ö., Avignon 1827, Limoges 1853. 24. La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus, établie et reduite en pratique, Paris 1770. 25. Traité des Exorcismes de l'Église, Paris 1770. 26. Instructions sur les devoirs des gens de la campagne, Paris 1770. 27. Vie de la vén. mère Victoire Fornari, de la mère Magdelaine Lomellini Centurion et d'Et. Centurion, Paris 1771. 28. Vie de Colette Boellet et de Philippe, duchesse de Gueldres, Paris 1771. 29. Vie de M. Queriolet, St. Malo et Paris 1771 (nouv. éd.); im Anhange: Histoire abrégée de M. P. Ragot, curé de la paroisse du Crucifix au Mans. — Außerdem hat Collet auch mehrfache Schriften anderer Autoren in neuen und verbesserten Auflagen herausgegeben, so im J. 1769 in Paris die Schrift des Abbé Gobillon: Vie de la vén. Louise de Marillac, veuve de M. Legras, fondatrice de la Compagnie des Soeurs de la Charité. (Vgl. Quérard, La France littéraire II, Paris 1828, 245 s.; Hauréau, Hist. litt. du Maine IV, Paris 1852, 331—336; Lorenz, Catal. gén. de la Librairie Française pendant 25 ans [1840—1865], Paris 1867, I, 562.) [Hundhausen.]

Collision der Pflichten, s. Widerspruch der Gesetze und Pflichten.

Collusion (collusio), ein juristischer Ausdruck, bezeichnet 1. im Accusationsprozesse die heimliche Uebereinkunft zwischen dem öffentlichen Ankläger und dem Beklagten in der Absicht, den letzteren der gesetzlichen Strafe zu entziehen, sei es dadurch, daß der Kläger die ihm zu Gebote stehenden Beweismittel absichtlich unbenutzt läßt, oder daß er solche Exceptionen des Beklagten, von deren Grundlosigkeit er überzeugt ist, als wahre hinnimmt (Praevaricatio), oder daß er im Laufe der Untersuchung von der Anklage unter falschem Vorgeben, jetzt von der Unschuld des Beklagten überzeugt zu sein, absteht (Tergiversatio). Den der Collusion Ueberwiesenen

trifft nach Befinden des Richters arbiträre Strafe und Infamie, in außerordentlichen Verbrechen sogar die Poena talionis. Dem Beklagten aber soll das durch Collusion herbeigeführte lossprechende Urtheil so wenig nutzen, daß er immer wieder belangt und in Untersuchung genommen werden kann, und daß im Falle der Tergiversation des Anklägers der Richter auch ex officio die Inquisition fortzusetzen berechtigt und verpflichtet ist (c. 1. 2. 4, X De collusione detegenda 5, 22).

2. Ein Collusionsfall anderer Art ist im canonischen Rechtsbuche ausdrücklich vorgesehen; wenn nämlich der Besitzer einer Pfründe sich verabredetermaßen von einem andern, den er zu seinem Nachfolger wünscht, das Besitzrecht auf sein Beneficium anstreiten läßt, in der Absicht, daß der fingirte Kläger, wenn er mit Hilfe des Beklagten seinen Anspruch begründet, dem Kirchenobern erkläre, er sei zufrieden, wenn ihm nur für den nächsten Erledigungsfall das Nachfolgerecht auf die erstrittene Pfründe bleibe, und ihm bis dahin von dem seitherigen Besitzer derselben eine jährliche Rente verabfolgt werde. Durch solchen Kunstgriff hatten sich mehrere Geistliche in England die oberhirtliche Genehmigung dergleichen simonistischer Verträge erschlichen und dadurch ihre Pfründen auf Verwandte und andere Günstlinge förmlich vererbt. Papst Alexander III. verordnete daher, daß in diesem Falle der zeitliche Besitzer der Pfründe seines Amtes entsetzt, und beide für immer ihren Anspruch auf die Pfründe verlieren sollten (c. 3, X eod. 5, 22).

3. In Civilstreitsachen findet der Begriff einer Collusion in der Regel keine Anwendung. Wohl kann der Anwalt einer Partei durch Prävarication oder Tergiversation ein Verbrechen begehen, wenn er gegen den Willen seines Clienten und zu dessen Schaden im geheimen Einverständnisse mit dem Gegner oder dessen Advocaten handelt; allein dieses strafbare Verhältniß trägt den Charakter eines qualificirten Betruges, nicht einer Collusion, da letztere nur zwischen den Parteien selbst und in deren beiderseitigem Interesse statthaben kann. Ein Abkommen aber unter den streitenden Theilen selbst (vorausgesetzt, daß die anhängige Sache ein Verhältniß betrifft, worüber sie frei disponiren können) ist im Grunde nur ein Vergleich (Transactio), der den Parteien immer erlaubt ist. Anders ist es, wenn das in Streit liegende Verhältniß ein solches ist, welches der freien Dispositionsbefugniß der Parteien entzogen ist, wie z. B. Ehestreitsachen, sofern es sich um Auflösung oder Nichtigkeitserklärung der bestehenden Verbindung handelt. Hier ist allerdings die Möglichkeit einer Collusion, d. i. eines verbrecherischen Einverständnisses zwischen beiden Gatten zur Lösung des Ehebandes gegeben. Eben darum aber, weil hier leicht eine Collusion möglich ist, verbieten die Gesetze bei derlei Divortialprozessen die Zulassung des freiwilligen Haupt- oder Schiedseides und legen selbst auf das Eingeständniß des beklagten Theiles kein besonderes Gewicht, sondern fordern schlechthin von dem Kläger die Beibringung noch anderweitiger Beweise seines Klaggrundes. [Permaneder.]

Colmar, Joseph Ludwig, Bischof von Mainz, geb. zu Straßburg am 22. Juni 1760, entfaltete nach erhaltener Priesterweihe (20. December 1783) seine erste Wirksamkeit als Lehrer der griechischen Sprache und der Geschichte am königlichen Collegium zu Straßburg. Neben den Arbeiten seines Berufes übernahm er noch freiwillig die Stelle als Kaplan zu St. Stephan und die Seelsorge der in Straßburg liegenden deutschen Regimenter. — So hatte er etwa acht Jahre gewirkt, als die Schreckensherrschaft des Convents auch in Straßburg sich aufthat und auch dort das Blut manches standhaften Martyrers fließen mußte. Colmar wollte sich der Gefahr nicht entziehen und setzte, obgleich 1000 Reichsthaler für seinen Kopf geboten waren, in den verschiedensten Verkleidungen oft wunderbar gerettet, sein seelsorgliches Wirken fort. Nach Robespierre's Sturz durfte er wieder öffentlich auftreten und arbeitete nun unermüdlich an der Neubelebung des erloschenen religiösen Lebens. Er hielt nicht nur in den Jahren 1799—1802 im Münster zu Straßburg ununterbrochen Vorträge über die Ursachen des Zeitverderbnisses und seiner Heilmittel, sondern gründete auch eine Schule für junge Katholiken, richtete eine Bibliothek guter Schriften für die Jugend ein und übte besonders in den Militärhospitälern die Werke leiblicher und geistlicher Barmherzigkeit aus. Seine Wirksamkeit fand in Paris Anerkennung; nach Abschluß des Concordates ernannte Napoleon ihn am 6. Juli 1802 zum Bischofe von Mainz, das durch den Lüneviller Frieden an Frankreich gekommen war. Nachdem er am 24. August in der Carmeliterkirche zu Paris von Bischof Mannay von Trier consecrirt worden war, nahm er am 3. October den seit 1792 verlassenen erzbischöflichen Stuhl des hl. Bonifatius als erster Bischof der neugebildeten Diöcese Mainz in Besitz. Das Einzige, was er hier vorfand, war eine neu circumscribirte Diöcese, welche aus Theilen der früheren Bisthümer Mainz, Worms, Speier und Metz bestand und der Erzdiöcese Mecheln untergeordnet war. Alles Uebrige befand sich noch in dem Zustand, in welchen es Revolution, Krieg und Säcularisation gebracht hatten. Vor Allem suchte nun Colmar in dieses Chaos Ordnung zu bringen und begann mit der äußeren Organisation seiner Diöcese, die er schon am 17. Juni 1803 zu Ende brachte. Nach Beseitigung großer Schwierigkeiten konnte er am 13. Januar 1804 das Clericalseminar eröffnen. Zur Leitung desselben berief er Liebermann, dessen segensreiche Wirksamkeit die getroffene Wahl rechtfertigte. Auch gelang dem neuen Bischof, trotz des Abgangs aller Mittel, die Errichtung eines Knabenseminars. Eine außergewöhnlich große Thätigkeit entfaltete Colmar auf seinen Visitationsreisen, die er während zehn Jahren durch

alle Theile seines ausgedehnten Bisthums vornahm. Abgesehen davon, daß er auf denselben oft Tausenden von Kindern die heilige Firmung ertheilte, predigte, katechesirte, die heiligen Sacramente oft auch an Kranke ausspendete, Kirchen und Schulen visitirte, fromme und um die Kirche verdiente Männer besuchte, hielt er selbst die Approbationsprüfungen der Pfarrer ab, vernahm die Decane über Beobachtung der Diöcesanstatuten (vom Jahre 1811), legte Streitigkeiten zwischen den Confessionen bei und verhalf den Kirchenfabriken zu ihrem noch vielfach zurückbehaltenen Eigenthume.

Was er an Ort und Stelle begonnen, setzte er nach seiner Rückkehr durch einen lebhaften persönlichen Briefwechsel mit seinem Clerus fort. Besondere Sorgfalt wandte er auf die religiöse Erziehung der Jugend. Er ermahnte nicht nur in der rührendsten Sprache die Seelsorger zur gewissenhaften Abhaltung der Katechesen, sondern war selbst im Seminar, im Lyceum und auf seinen Visitationsreisen als Katechet thätig. Sein Plan, eine von ihm begründete religiöse Genossenschaft für Kindererziehung und Krankendienst (die Schwestern der göttlichen Vorsehung) überall zu verbreiten, kam leider nur in dem bayrischen Antheil seiner Diöcese (am 25. März 1818) zur Ausführung. Dagegen gelang es ihm, von Napoleon am 3. Mai 1807 ein Decret zu erwirken, durch welches das Institut der Englischen Fräulein wiederum als religiöse und geistliche Genossenschaft erneuert wurde. Nicht minder sorgte Colmar für Wiederherstellung eines würdigen Gottesdienstes. Er bewirkte (7. November 1803) die Rückgabe und Wiederherstellung des 1793 zum größten Theile abgebrannten und seitdem profanirten Mainzer Domes, rettete auch den Dom zu Speier vor dem ihm zugedachten Untergang und setzte manche Gemeinden, z. B. Zweibrücken, in den Besitz katholischer Kirchen. Durch Herausgabe einer Sammlung alter deutscher Kirchenlieder (1809), Verbreitung vortrefflicher Gebetbücher, Wiedereinführung mancher im Strome der Revolution untergegangener Bruderschaften und Andachten, sowie durch eine Reihe der heilsamsten Verordnungen und Vorschriften gelang es ihm allmälig, den gesunkenen religiösen Sinn zu heben. Große Freude hatte er, als im J. 1817 die außer Brauch gekommene feierliche Frohnleichnamsprocession wieder in Mainz gehalten werden durfte. Colmar war aber nicht bloß für das geistige, sondern auch für das leibliche Wohl seiner Diöcesanen besorgt. Wiederholt versuchte er, leider vergebens, in Mainz eine Niederlassung der barmherzigen Schwestern zu gründen. Sein erster Gang nach seiner Ankunft in Mainz war in das St. Rochus-Hospital; oft sah man ihn mit seinem Freunde Humann in die entlegensten Winkel der Gefängnisse dringen oder die Kranken besuchen, welche seinen Beistand verlangt hatten. Das glänzendste Zeugniß apostolischen Eifers und heldenmüthiger Nächstenliebe legte er ab, als im J. 1813 bei dem Rückzuge des französischen Heeres nach den Schlachten von Leipzig und Hanau Tausende von kranken und sterbenden Soldaten Straßen und Häuser anfüllten und ein bösartiges Nervenfieber in Mainz an 30 000 Menschen wegraffte. Den kirchenfeindlichen Bestrebungen seiner Zeit trat er auch auf wissenschaftlichem Gebiete entgegen; besonders unterstützte er Doller in seinem Kampfe gegen Wessenberg. Colmar starb am 15. December 1818. Seine Predigten erschienen in 7 Bänden, Mainz 1836 ff., neue Auflage Regensb. 1879. (Vgl. Remling, Gesch. der Bischöfe von Speyer, Speyer 1867; Sausen, J. L. Colmar, eine biogr. Skizze, im ersten Bande der Predigten; Guerber, F. L. Liebermann, Freib. 1880.) [K.]

Col Nidre (כל נדרי), Anfang und Name eines chaldäischen Gebetes, welches nach jüdischer Liturgie am Abend des großen Versöhnungstages recitirt wird und häufig als voraufgehende Ungültigkeitserklärung aller Gelübde und Schwüre für das kommende Jahr angesehen wird (s. d. Art. Eid der Juden). (Vgl. darüber Jo. Buxtorfi Synagoga Judaica, oder Juden-Schule, Frankf. und Leipz. 1737, 469; Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 489; Schudt, Jüd. Merkwürdigkeiten II, 68; Bodenschatz, Kirchliche Verf. der Juden II, 354—386.) [Kaulen.]

Colombière, s. Herz-Jesu-Fest.

Colombini, s. Jesuaten.

Colomiès (Colomesius), Paul, reformirter Theologe und Literarhistoriker, wurde 1638 zu La Rochelle geboren, studirte zu Saumur die protestantische Theologie, machte 1664 eine wissenschaftliche Reise durch Frankreich und wurde zu Paris mit Isaac Vossius bekannt, mit welchem er fortan innig verbunden blieb. Um 1665 brachte er bei Vossius in Holland ein ganzes Jahr zu; 1681 folgte er ihm nach London und wurde an der französischen reformirten Kirche als Lector angestellt. Zwei Jahre später ernannte ihn der Erzbischof von Canterbury, Wilhelm Sancroft, zu seinem Bibliothekar. Als dieser nach der Flucht Jacobs II. dem neuen König Wilhelm III. den Eid nicht leisten wollte und 1691 seine Stelle verlor, hatte Colomiès gleiches Schicksal, erkrankte darüber vor Kummer und starb am 13. Januar 1692 zu London, als er sich eben zur Abreise anschickte, um beim Herzog von Holstein-Gottorp die Stelle eines Bibliothekars anzutreten. Colomiès war kein selbständiger Forscher, aber er hat uns eine Menge literarisch und culturhistorisch merkwürdiger Züge und interessanter Citate, die Frucht einer großen Belesenheit und mannigfachen Verkehrs mit gelehrten Zeitgenossen, in zahlreichen kleineren Schriften aufbewahrt, welche zuerst separat erschienen und 1709 von Joh. Alb. Fabricius in Hamburg unter dem Titel: Pauli Colomesii, presb. eccl. anglic., opera theologici, critici et historici argumenti gesammelt herausgegeben worden sind. Darunter sind: Gallia orientalis, eine Sammlung von Nachrichten und Urtheilen über französische Gelehrte, welche der hebräischen oder

einer anderen orientalischen Sprache kundig gewesen sind; Opuscula (darunter κειμήλια literaria, Recueil de particularités etc.); Bibliothèque choisie, Recensionen über 100 Bücher verschiedenen Inhalts; Clarorum virorum epistolae singulares; Observationes sacrae et paralipomena de scriptoribus eccles.; Rome protestante, worin er Aussprüche von Erasmus, Cassander, Sarpi u. dgl., aber auch mißverstandene Stellen von wirklichen katholischen Theologen über einige katholische Lehren und Gebräuche zu Gunsten des Protestantismus zu verwerthen sucht; Theologorum presbyterianorum icon, und Parallèle de la pratique de l'église ancienne et de celle des protestants de France dans l'exercice de leur religion (beide sehr ungünstig, Colomiès neigte nämlich zum Anglicanismus hin, ja in England stand er im Verdachte des Socinianismus); Colomesiana ou mélanges historiques u. s. w. In der Sammlung von Fabricius fehlen unter andern: Vie du P. Sirmond, La Rochelle 1671 und mit der Biblioth. choisie in der Ausgabe von Paris 1731; Italia et Hispania orientalis, ed. Jo. Christ. Wolf, Hamb. 1730 (analog der Gall. orient.). — (Vgl. Nicéron's Nachrichten VII, 269 ff.; die Biogr. in der Pariser Ausg. der Bibl. chois. 1731; Polenz, Gesch. des franz. Calvinismus III, 363, Anm.) [Stanonik.]

Colonna, ein noch heute in verschiedenen Zweigen zu Rom, Neapel und Sicilien blühendes römisches Adelsgeschlecht, welches in der italienischen Geschichte bis gegen den Ausgang des 16. Jahrhunderts eine große Rolle gespielt hat. Der Name kommt ohne Zweifel von dem Oertchen La Colonna her, welches wahrscheinlich die Stelle des alten Labicum einnimmt und auf einem Ausläufer der Albanerhügel gelegen ist; dieses Oertchen wird in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts als Columna civitas und Castellum quod vocatur Columna erwähnt. Gegen Ende des nämlichen Jahrhunderts erscheint zum ersten Mal ein Petrus als Herr dieses Castells und des nicht ferne, nördlich von dort gelegenen Zagarolo. Mit gewichtigen Gründen theilt man ihn dem Geschlechte der Tusculanergrafen zu, welche in Roms dunkelsten Jahrhunderten Stadt und Papstthum beherrschten, in den Gestalten ihrer Theodoren und Marozien den mittelalterlichen Chronisten wie den späteren Historikern Anlässe heftiger Anklagen boten, in Alberich II. um die Mitte des zehnten Jahrhunderts einen Fürsten und Herrn Roms von unbestreitbarer Thatkraft lieferten und sieben der Ihrigen den heiligen Stuhl besteigen sahen, ja beinahe ein erbliches Anrecht auf denselben erlangt zu haben schienen. Unter ihnen findet sich Johannes XII., früher Octavianus, welcher am 2. Februar 962 Otto den Großen zum Kaiser krönte, nachmals jedoch auf dessen Veranlassung mit zweifelhaftem Rechte, wenn auch nicht unverdient, seiner Würde entsetzt wurde, worauf sein früher Tod (964) dem Schisma und der Unordnung ein Ende machte. Auch nach diesem Johannes haben die Tusculanergrafen noch drei Päpste gehabt, aber mit ihrer großen Auctorität in Rom war es seit Otto's I. Tagen doch zu Ende, wie denn unter dessen Enkel ein anderes Geschlecht, die Crescentier, die erste Rolle spielte. Auch ihr großer Besitz, dessen Mittelpunkt fortan das sehr starke Tusculum war, wurde im Verlaufe der Zeit mannigfach geschmälert, obgleich es an kaiserlichen Bestätigungen nicht fehlte. Die wechselnden Geschicke der schwäbischen Kaiser, sowie die Wechsel in der römischen Stadtverfassung, welche im J. 1143 der Wiederbelebung des Senats mit einer selbständigen Commune Raum gaben, mußten auf die Stellung dieser Dynasten, wie überhaupt auf die des römischen Adels Einfluß üben. Tusculum war den Römern verhaßt, weil die Gegner, sei es der Päpste, sei es der Gemeinde, sich leicht hinter seinen Mauern bargen, und nachdem die durch Friedrichs I. Schaaren verstärkte Besatzung im Mai 1167 den Städtern eine schwere Niederlage beigebracht hatte, war an keinen rechten Frieden mehr zu denken. Nachdem Heinrich VI. in Folge Vertrags die Bergfeste geräumt, ward diese 1191 dem Erdboden gleichgemacht.

Wie Tusculum verschwand und am Fuße des Hügels Frascati emporwuchs, so erklingt fortan keine Kunde mehr von den Tusculanergrafen, während die von Colonna berühmt wurden. Beinahe ein Jahrhundert früher hatte man den Namen zu vernehmen begonnen nicht an den Albanerhügeln bloß, sondern auch in Palestrina, das noch heute einer Linie der Familie ihren Titel gibt. Im Jahre nach Tusculums Zerstörung erscheint zuerst ein Sprößling des Geschlechts als Cardinal und beginnt so die lange Reihe der Colonna, welche den Cardinalspurpur trugen. Dieß ist Johannes von Sta. Prisca, von Papst Cölestin III. zum Cardinal ernannt, der eifrige Förderer des jungen Franciscanerordens, dessen Anerkennung er von Papst Innocenz III. erlangte. In dem angeblichen Todesjahr dieses älteren Cardinals Colonna, 1216, wurde dieselbe Würde einem Andern gleiches Namens zu Theil, dem Cardinal Johannes von Sta. Prassede, welchen Papst Honorius III. ein Jahr später mit Peter von Courtenai, den er zum Kaiser von Constantinopel gekrönt hatte, als Legaten nach dem Orient sandte, von wo er im J. 1222 nach Rom zurückkehrte. In späteren Jahren gerieth er in Streit mit Papst Gregor IX. während des Kampfes gegen Kaiser Friedrich II., auf dessen Seite er sich stellte. Die Geschichte seiner letzten Lebenszeit ist unklar, aber Rom bewahrt zwei Erinnerungen an ihn: die Kapelle in Sta. Prassede mit der von ihm aus dem Orient mitgebrachten Säule, welche man die der Geißelung zu nennen pflegt, und das große lateranische Spital, heute nach St. Johannes benannt, dessen Gründung durch ihn im J. 1216 erfolgt sein soll. Um diese Zeit werden mehrere Glieder des Hauses genannt, das damals schon durch großen

Besitz einen älteren Bestand bekundete. Im J. 1252, in welchem ein Theilungsvertrag zwischen Petrus und Otto Colonna stattfand, umfaßte dieser Besitz, außer zwei Burgen in Rom selbst (dem Augustus-Grabmal und Monte Citorio, dem vormaligen Amphitheater des Statilius Taurus), eine ganze Reihe Ortschaften (Palestrina, Zagarolo, Gallicano, Santo Vito, Capranica, Colonna, San Cesareo u. a.). Ihre Wohnungen in Rom haben die Colonna, soweit die Nachrichten reichen, bei der Apostelkirche gehabt, wo in der Region Via Lata im zehnten und elften Jahrhundert die Alberiche saßen. Schon in der Geschichte des jüngeren Cardinals Johannes zeigen sich die ersten Spuren des Jahrhunderte hindurch währenden Haders mit den Orsini, indem Matteo Rosso, der Vater des nachmaligen Papstes Nicolaus III., mit welchem dieß große Geschlecht in die römische Geschichte einzugreifen begann, sich an der Belagerung des Augustus-Grabmals betheiligte, als das römische Volk diese Feste im Einverständniß mit Gregor IX. berannte. Doch ertheilte gedachter Papst Nicolaus III. 1278 an Jacob, den jugendlichen Sohn Otto Colonna's, die Cardinalswürde. Die Kirchengeschichte des 13. Jahrhunderts nennt Johannes Colonna, welcher, dem Predigerorden angehörig, im J. 1255 von Papst Alexander IV. zum Erzbischof von Messina ernannt wurde und neben Anderem eine Weltgeschichte unter dem Titel Mare historiarum und eine Chronik seines Ordens schrieb; ferner die selige Margaretha, welche auf dem Berge von Palestrina ein (später nach S. Silvestro in Capite in Rom verlegtes) Franciscanerinnenkloster gründete und in diesem 1284 starb.

Unter Papst Nicolaus IV. (1288—1292), welcher vorher Cardinalbischof von Palestrina gewesen war, stiegen die Colonna zu großem Einfluß und Ansehen. Johannes Colonna wurde vom Papste zum Markgrafen von Ancona ernannt und war wiederholt römischer Senator. Einer seiner Söhne, Stefano, Herr von Genazzano und nachmals von Palestrina, erhielt 1290 das wichtige Amt eines Gouverneurs oder Grafen der Romagna und war 1292 gleichfalls römischer Senator. Die Geschichte des 14. Jahrhunderts nennt unzählige Male seinen Namen. Ein anderer Sohn, Petrus, wurde 1288 Cardinaldiacon. Dieser nebst seinem Vatersbruder Cardinal Jacob geriethen mit Papst Bonifaz VIII. im J. 1297 in die verhängnißvolle Fehde, welche so viel Aergerniß, so viel Elend, so viel Blutvergießen veranlaßt und bis auf die letzte Lebenszeit des Papstes einen grellen Widerschein geworfen hat. Aller Forschungen ungeachtet sind die eigentlichen Anlässe dunkel geblieben; wahrscheinlich hingen sie sowohl mit der politischen Stellung der Colonna als Ghibellinen und Anhänger der aragonesischen Könige Siciliens, wie mit der Opposition gegen des Papstes nepotistische Tendenzen zu Gunsten der Gaetani zusammen. Als zu Anfang 1297 Bonifaz VIII. in der Nähe Roms Nachstellungen fürchtete und, um diesen zu begegnen, die Uebergabe der colonnesischen Castelle, namentlich des festen Palestrina, verlangte, wurde diese ihm verweigert, und die beiden Cardinäle verließen Rom. Der Verlauf des Streites ist aus der Geschichte Bonifaz' VIII. bekannt. Am 10. Mai erfolgte die Bannbulle, worauf der Protest der beiden Cardinäle mit Behauptung der Nichtigkeit von Bonifaz' Wahl und Appellation an das Concil antwortete. Am Himmelfahrtstage dehnte eine zweite Bannbulle die Excommunication auf andere Glieder der Familie aus und verhängte die Gütereinziehung über die Gebannten, sowie das Interdict über die Orte, welche dieselben aufnehmen würden; eine Bulle, welche auch in das sechste Buch der Decretalen aufgenommen wurde. Nun begannen Kämpfe mit Waffen verschiedener Art; an dem, der mit Schriften geführt ward, betheiligte sich auch der bei den Colonna verweilende Minoritenbruder Fra Jacopone von Todi. Ein Vermittlungsversuch des Senators Pandolfo Savelli war vergeblich. Das Kreuz wurde gegen die „Rebellen" gepredigt, ihre römischen Wohnungen wurden verwüstet, ihre Burgen genommen und gebrochen. Endlich, im September 1298, fiel auch die Hauptburg Palestrina. Eine unbeglaubigte und nicht wahrscheinliche, aber in Dante's göttliche Komödie übergegangene Sage läßt den Papst durch Befolgung des vom Grafen von Montefeltro ihm ertheilten Rathes („Viel versprechen, wenig halten") in den Besitz Palestrina's gelangen; die Zerstörung desselben vernichtete zugleich den alten Fortunentempel, in welchen die mittelalterliche Stadt hineingebaut war. Die Pflugschar ging über den Boden weg; in der Nähe bauten die armen Bewohner arme Hütten. In Rieti hatten die Colonna sich Bonifaz VIII. zu Füßen geworfen und waren vom Banne gelöst worden, aber ihre Klagen über Vernichtung Palestrina's und Bruch der Bedingungen der Uebergabe veranlaßten die Erneuerung der kirchlichen Censuren. Da gingen sie theils nach Frankreich, theils nach Sicilien und steigerten überall die Opposition gegen den Papst. Bei dem Ueberfall von Anagni, welcher Bonifaz' VIII. Macht brach und seinen Tod zur Folge hatte, fiel einem von Johannes Colonna's Söhnen, Jacob, genannt Sciarra, eine der Hauptrollen zu. Noch in seinen letzten Tagen wies der Papst die Zumuthung des Cardinals Napoleon Orsini zurück, die Colonna wieder zu Gnaden anzunehmen. Erst sein Nachfolger Benedict XI. löste sie vom Bann; erst Clemens V. restituirte die beiden Cardinäle Jacob und Petrus und hob die Beschlagnahme des Besitzthums auf. Für Rom folgte die ruhelose Zeit des babylonischen Exils. Zunächst sah es die beiden Römerzüge, welche die von den Päpsten verlassene Stadt mit Tumult und Kampf füllten, 1312 den Heinrichs VII., 1328 den Ludwigs des Bayern. Beidemale standen die Colonna auf kaiserlicher Seite, und Sciarra war es, welcher am 17. Januar

letztgenannten Jahres das römische Volk bei Ludwigs tumultuarischer Kaiserkrönung in St. Peter vertrat. Aber einer seiner Neffen, Jacob, ein Sohn Stephans, war es auch, welcher den päpstlichen Protest gegen die Krönung des Bayern und seine Acte in Rom vor der Kirche San Marcello öffentlich vorlas und dann nach Palestrina reitend entkam. Die beiden Cardinäle waren damals todt; Jacob war 1321, Petrus 1326 gestorben, letzterer in Avignon. In Rom haben sie ein ehrenvolles Andenken hinterlassen durch Stiftung des großen Spitals von San Giacomo am Corso, das von dem nahen Augustus-Mausoleum den Beinamen in Augusta führt, durch Betheiligung an der Wiederherstellung der arg beschädigten lateranischen Basilika, durch Wiederaufbau des Clarissenklosters S. Lorenzo in Pane e Perna auf dem Viminal und durch Herstellung des künstlichen Schmucks von Sta. Maria Maggiore. Die Familie Colonna hatte während dessen noch ein Mitglied gehabt, welches ihren Ruhm erhöhte, dem man jedoch in ihrer Genealogie keinen sichern Platz anzuweisen vermag, so daß Zweifel an der Zusammengehörigkeit erhoben worden sind. Dieß ist Aegidius, Erzbischof von Bourges (s. d. folg. Art.). Ein Matthäus Colonna, der wie Aegidius auf Papst Bonifaz' VIII. Seite stand, war Propst von St. Omer in Frankreich.

Alle Diejenigen, welche an diesem verhängnißvollen Kampfe theilgenommen, überlebte Stephan, der vormalige Graf von Romagna. Sein Leben war eine lange Reihe von Arbeiten und Kämpfen: erfolgreich für seine Familie, welche sich durch ihn nach tiefem Sturze wieder erhob; von zweifelhaftem Nutzen für die Stadt Rom, deren Verfassung während der Abwesenheit der Päpste keine größere Festigkeit erlangte, während ihre Hilfsquellen mehr und mehr versiegten. Stephan Colonna ist Kaiser Heinrich VII. treu beigestanden, aber er hat mit König Robert von Neapel, der auf die römischen Angelegenheiten so großen Einfluß übte, wie mit den französischen Päpsten gute Beziehungen unterhalten. Zu verschiedenen Malen Senator, suchte er, so viel an ihm lag, unter den römischen Baronen Eintracht herzustellen. Palestrina baute er wieder auf, wie noch die Inschrift von 1332 über dem Thor der Burg zeugt. Seine Freundschaft mit Petrarca hat nicht wenig zum Glanze seines Namens beigetragen, der nun von dem großen Dichter und Humanisten gefeiert wurde. Auch zwei seiner Söhne standen in vertrauten Beziehungen zu Petrarca: Johannes, dritter Cardinal des Namens in der Familie, von Papst Johannes XXII. im J. 1327 creirt und 1348 gestorben, ein Mann von vieler literarischer Bildung, und der obengenannte Jacob, Bischof von Lombès, der den Protest gegen Ludwig den Bayern verlas. Ein anderer seiner Söhne, gleich ihm Stefano geheißen und Stammhalter der Familie, ebenfalls Senator von Rom, war gleich dem Vater und den Brüdern mit Petrarca befreundet, und wahrscheinlich ist an ihn die schöne Canzone „Spirto gentil" gerichtet, die man häufig auf Cola di Rienzo bezogen hat.

In die Geschichte dieses Volksmannes, der im Frühling 1347 die römische Gemeinde in eine demokratische Republik umzugestalten und die Macht des Adels zu vernichten suchte, sind die Colonna mehrfach verwickelt gewesen. Der ersten Volkserhebung mußten sie mit den übrigen großen Familien weichen. Dann brachten sie in Palestrina eine ansehnliche Streitmacht zusammen und glaubten so in Rom einziehen zu können, erlitten aber im November vor dem Thore San Lorenzo eine schwere Niederlage, wobei drei der Ihrigen, unter ihnen Stephan der Jüngere, umkamen. Einen Monat später zog der alte Stephan an der Spitze des Adels in die von dem Tribunen verlassene Stadt wieder ein und stellte das frühere Regiment her. Dieses bewies sich jedoch zur Aufrechthaltung der Ordnung jetzt nicht geeigneter, als früher, so daß Papst Innocenz VI. und sein kräftiger Legat Cardinal Albornoz es im J. 1354 mit Rienzi als Senator versuchten. Letzterer unternahm alsbald einen Kriegszug gegen seine alten Gegner, die Colonnesen, richtete jedoch gegen Palestrina nichts aus und fand nach kurzer Zeit in einem Volksaufstande den Tod. Stephan der Aeltere scheint 1348 sein Leben beschlossen zu haben; sein Enkel Stefanello war drei Jahre später Senator.

Die spätern Jahre der Avignon'schen Epoche wie die des großen Schisma verflossen für die Familie unter mancherlei Wechseln und fast anhaltenden Kämpfen, gelegentlich auch gegen die Päpste. Bonifaz IX. sprach wieder den Kirchenbann über sie aus und ließ Palestrina vergeblich belagern. Papst Urban VI. ernannte 1378 Agapet und Stephan Colonna, von denen der erstere viel zu auswärtigen Legationen gebraucht wurde und Erzbischof von Lissabon war, zu Cardinälen. Der Besitz der Familie, vom volskischen Strande des Mittelmeers bis zu den Sabiner-, Herniker- und Aequerbergen hin, mehrte sich rasch, und die Zeit größten Glanzes erschien. Im J. 1401 ernannte Papst Bonifaz IX. Otto Colonna, Herrn von Genazzano und apostolischen Protonotar, zum Administrator der Kirche von Palestrina. Am 11. Juni 1405 verlieh Papst Innocenz VII. demselben die Cardinalswürde als einem Diacon von S. Giorgio in Velabro. Drei Jahre später beauftragte Papst Johannes XXIII. ihn mit dem Gouvernement von Perugia, Spoleto und mehreren andern umbrischen Städten. Am 11. September 1417 erfolgte durch das Konstanzer Concil die Wahl des Cardinals Colonna zum Papste, der den Namen Martin V. annahm. Die Beziehungen des Papstes zu Neapel, wo die Letzte des Hauses Anjou, die bestandlose Königin Johanna II., seiner als des Oberlehnsherrn bedurfte, um sich zwischen den Parteien zu halten, haben zu dem großartigen Besitz der Colonna in Süditalien

den Grund gelegt. Hier wetteiferten sie von nun an mit den Orsini, die längst zu den mächtigsten neapolitanischen Baronen gehörten. Von Martins V. beiden Brüdern wurde der eine, Giordano, Herzog von Amalfi und Venosa und Fürst von Salerno, der andere, Lorenzo, Graf von Alba und Celano in den Abruzzen. Bei Giordano's kinderlosem Tod erhielt Lorenzo's Sohn, Antonio, Salerno, dessen Bruder Odoardo Celano und Marsi nebst dem festen Paliano im Thal des Sacco, durch welches die von Rom nach San Germano und weiterhin nach Neapel führende Heerstraße zieht. Von Antonio stammte ein Zweig, welcher im 17. Jahrhundert in der Linie von Zagarolo und Gallicano erlosch, und zu welchem die später zu nennenden Prospero (gest. 1523) und Cardinal Pompeo (gest. 1532) gehörten. Odoardo war der Stammvater der noch heute blühenden Hauptlinie der Fürsten Colonna von Paliano, welche nach seinem Sohne Fabrizio, von dem Erbamte, das sie in Neapel erhielt und bis zur Aufhebung dieser erblichen Würden bewahrte, die Linie des Großconnetable benannt ward. Neben diesen Linien bestand noch der alte Hauptzweig von Palestrina, welcher durch des alten Stefano's Enkel Stefanello fortgepflanzt wurde, aber im Laufe der Zeit viel von seiner Bedeutung verlor.

Auf die Glanzepoche Martins V. folgten neue heftige Stürme. Papst Eugen IV. gerieth 1431 gleich beim Antritt seiner Regierung mit den Verwandten seines Vorgängers in einen Zwist, der sich zu wahrem Kriege steigerte. Im Lauf desselben ward auch der Colonna'sche Palast bei der Apostelkirche, in welchem Martin V. gleich seinen Vorfahren residirt hatte, verwüstet und dessen Besitzer mit dem Bann belegt. Zwar wurde der Friede wieder hergestellt, indem die Colonna, denen man Schuld gab, sich einen ansehnlichen Theil des päpstlichen Schatzes angeeignet zu haben, sich mit bedeutenden Summen loskauften, aber nach des Papstes Flucht aus Rom 1434 brach der Hader unter seinem gewaltthätigen Statthalter, dem Cardinalpatriarchen Johannes Vitelleschi, nochmals aus, und Palestrina wurde wiederum zerstört, um unter Nicolaus V. bei neuem Aufbau diejenige Gestalt anzunehmen, die es im Ganzen noch heute bewahrt. Gute und schlimme Zeiten folgten. Unter Papst Pius II. genoß Cardinal Prospero Colonna (gest. 1463) großen Einfluß. Papst Sixtus IV. zeigte sich anfangs der Familie wohlgeneigt und verlieh 1480 Johannes, dem Sohne des Fürsten Antonio von Salerno, die Cardinalswürde, gerieth aber während eines Krieges mit König Ferdinand von Neapel, welcher 1482 die Schaaren des neapolitanischen Thronerben bis in die Nähe Roms führte, mit denselben in solche Mißhelligkeiten, daß im Sommer 1484 wilder Straßenkampf entstand, die Colonna'schen Wohnungen erstürmt wurden und der Protonotar Lorenzo, Bruder des schon erwähnten Großconnetable Fabrizio, gefangen und hingerichtet ward. In dem neuen Hader, der zwischen dem Könige und Papst Innocenz VIII. in Folge der Parteiungen der neapolitanischen Barone und des grausamen Verfahrens gegen dieselben ausbrach, standen die Colonna auf Seiten des Papstes. Bald aber gerieth Alles noch mehr in's Schwanken. Papst Alexanders VI. stürmische Regierung, welche alle großen römischen Familien in Mitleidenschaft zog, drohte auch für die Colonna verhängnißvoll zu werden. Anfangs zeigte sich der Papst ihnen gewogen und verlieh dem Cardinal Johannes das Patronat über die Benedictinerabtei Subiaco und deren Castelle; allein bald fanden Fabrizio und Prospero Colonna sich in das Zerwürfniß des Cardinals della Rovere (nachmals Papst Julius II.) mit dem Papste verwickelt. Bei König Karls VIII. von Frankreich Vorgehen gegen Neapel standen die Beiden erst auf französischer Seite, dann auf Seiten des jungen Königs von Neapel (s. d. Art. Alexander VI.). Eine blutige Fehde mit den Orsini, in welche die ganze römische Aristokratie hineingezogen wurde und welche zum Nachtheil der Genannten endete, brachte endlich beide Parteien zu der Einsicht, daß sie einander zu Gunsten der Borgia, welche auf ihre Beute lauerten, gegenseitig schwächten. Der Friede von Tivoli 1498 sollte der alten Feindschaft ein Ziel setzen. Die Wirren, zu denen die Unternehmungen Cesare Borgia's, die Theilung des Königreichs Neapel zwischen Frankreich und Spanien und der zwischen beiden entstandene Krieg Anlaß boten, mußten auch auf die Geschicke dieser Familien Einfluß üben. Während der letzten Tage Alexanders VI. hatten die Colonnesen beider Linien alle ihre römischen Besitzungen verloren, erlangten sie aber nach dessen Tode wieder.

Schon beim Ausgange des 15. Jahrhunderts hatte eine wesentliche Veränderung im Verhältniß der Mitglieder des hohen Adels begonnen. Während ihre Bedeutung als unabhängiger Herren sich minderte, steigerte sich die ihrer Stellung als Feldherren im Dienste größerer Mächte. Prospero und Fabrizio Colonna, Beide Großneffen Papst Martins V. und schon erwähnt, haben an den großen Kämpfen, die seit Karls VIII. Heerzug Italien nicht ruhen ließen, hervorragenden Antheil genommen. Namentlich war Ersterer der Fabius Maximus der neuen Kriegsgeschichte, an welchem die stürmische französische Tapferkeit scheiterte. Manche Angehörige der Colonna leisteten bei den in der Lombardei immer wieder ausbrechenden Kriegen Dienste, und die Gefangenschaft, in welche Fabrizio mit seinem Schwiegersohn Ferrante d'Avalos von Pescara 1512 in der von Gaston de Foix gewonnenen Schlacht von Ravenna, sowie diejenige, in welche Prospero bei König Franz' I. unerwartetem Alpenübergange vor der Schlacht von Marignano 1515 gerieth, thaten ihrem Ruf keinen Abbruch. — Im Kirchenstaate ruhten die Parteiwaffen, nachdem unter Vermittlung Papst

Julius' II. im J. 1511 Friede zwischen den großen Familien geschlossen worden war. Nur einmal noch standen die Colonna in verhängnißvollem Moment unter den vornehmsten Gegnern der Päpste, nämlich bei dem Zerwürfniß Clemens' VII. mit Kaiser Karl V. Nach dem im Mai 1526 zu Cognac geschlossenen Bündniß zwischen dem Papst und Frankreich überfielen die Colonnesen im Bunde mit den von Neapel herbeigeholten Spaniern im Herbste gedachten Jahres den Vatican und dictirten Clemens VII., der in die Engelsburg geflohen war, harte Bedingungen. An den tragischen Ereignissen des Jahres 1527, welche in der Erstürmung und Plünderung Roms gipfelten, hat sodann namentlich Cardinal Pompeo, Prospero's Brudersohn, sich betheiligt, welchem Leo X. 1517 den rothen Hut gegeben hatte. Wenn er beim Anblick des furchtbaren Elends seinen römischen Palast den Flüchtlingen und Gemarterten öffnete und mit dem in der Engelsburg gefangenen Papste über die entsetzliche Verheerung Thränen vergoß, so mindert dieß nur wenig seine Mitschuld. Als Vicekönig Neapels für Karl V. starb er, wegen seiner Härte verhaßt, im J. 1532.

Für lange Jahre ist nun von den Colonna wenig mehr zu berichten. Die Linie von Palestrina war in ihren Vermögensverhältnissen herabgekommen; Stefano, der dieselbe repräsentirte, befehligte die florentinischen Milizen während der Belagerung von Florenz 1529—1530, und starb 1547 im Dienste Herzog Cosmus' I. Medici zu Pisa. Die beiden Linien des Zweiges von Paliano, deren Besitzungen sich weithin über neapolitanisches und päpstliches Gebiet erstreckten, bewahrten ihre große Stellung. Fabrizio, welcher 1520 starb, war mit Agnes von Montefeltro, der jüngern Tochter Friedrichs, Herzogs von Urbino, vermählt, welcher Ehe A s c a n i o, der nachmalige Großconnetable, und V i t t o r i a entsprossen. Letztere hat über ein Geschlecht, von welchem fast nur auf dem Waffenfelde, nicht im Gebiete der Kirche, die Rede ist, milden poetischen Glanz verbreitet, denn in ihr ist aus dieser großen Familie die größte italienische Dichterin und zugleich eine der edelsten und hochherzigsten Frauen hervorgegangen. Vitoria Colonna war im J. 1490 im Schlosse zu Marino an den Albanerhügeln geboren. Dreijährig wurde sie mit Ferrante d'Avalos verlobt, dem Sprößlinge einer nach Süditalien übergesiedelten spanischen Familie, welcher die Lehen von Pescara und Vasto gehörten. Politische Gründe veranlaßten die Verbindung, welche erst dann vollzogen wurde, als das Königreich Neapel spanische Provinz geworden war. Das junge Paar verbrachte zwei Jahre im Kreise von Angehörigen, Staatsmännern, Dichtern auf der Insel Ischia; dann zogen Vittoria's Vater und Gemahl in den Krieg gegen Frankreich. In der Schlacht von Ravenna wurden sie, wie gesagt, gefangen, Ferrante verwundet; dieses Mißgeschick war es, welches Vittoria zum ersten Mal zum poetischen Ausdruck ihrer Empfindungen veranlaßte. Die nachmaligen Jahre der Ruhe sollten für Pescara nicht zu lange währen. Die Rivalität zwischen Karl V. und Franz I. entzündete den Kampf in Italien auf's Neue, und Pescara betheiligte sich an den Siegen, welche den Franzosen die seit Marignano behauptete Lombardei nahmen und das kaiserliche Heer, nicht zu seinem Glück, in die Provence führten. Ein Versuch der Gegner des Kaisers, ihn durch das Anerbieten der neapolitanischen Krone zu ködern, mißlang; die Schlacht von Pavia, in welcher er am 24. Februar 1525 mit Karl de Lannoy und dem Connetable von Bourbon den Befehl führte, machte den Hoffnungen der Franzosen, die verlorene Stellung in Italien wieder zu erlangen, ein Ende. Neun Monate nach der Schlacht erlag Pescara den furchtbaren Anstrengungen des Feldzuges im 35. Lebensjahre. Vittoria, der nächsten Angehörigen beraubt, war großentheils in Rom gewesen; die Nachricht vom Tode ihres Gemahls erhielt sie in Viterbo auf dem Wege nach der Lombardei. Sie lebte fortan, abgesehen von Besuchen auf Ischia und in Ferrara, größtentheils in römischen Klöstern, S. Silvestro, Sant' Anna, in S. Paolo zu Orvieto, in Sta. Caterina zu Viterbo, bis sie, seit lange kränkelnd, im Hause einer nahen Verwandten, dem der Cesarini bei Torre Argentina in Rom, am 25. Februar 1547 im 57. Jahre ihres Alters von einem Leben abberufen wurde, welches, ihr eigenes Wort zu gebrauchen, unter vielen bittern, wenigen süßen Zähren verstrichen war. Die Edelsten und Begabtesten der Zeit, die Cardinäle Cervini (Papst Marcellus II.), Bembo, Contarini, Pole, Sadoleto, Morone, Michelangelo Buonarroti, Annibal Caro, Bernardo Tasso und Andere, gehörten zu den Freunden dieser edlen und begabten Frau, welche, auch in ihrer Abgeschiedenheit, keiner der Lebensfragen ihrer bewegten Zeit fremd blieb. Zu diesen gehörte die kirchliche Reformfrage, welche sie mit ihrem tiefen Gemüth und warmen Herzen erfaßte, indem sie die Ansichten derer theilte, welche die vom Auslande her Italien bedrohende Heterodoxie durch die innere Läuterung der Kirche und die Erneuerung christlichen Lebens bekämpfen zu müssen glaubten, und auf diesem Wege auch den Ausgleich mit der deutschen Reformation möglich erachteten. Vittoria Colonna hat dann nicht geschwankt, als in Kreisen, denen sie nahestand, bedenkliche Symptome sich zeigten, und Männer, denen sie regen Antheil geschenkt, erst in eine schiefe Stellung geriethen, dann offen von der Kirche abfielen, wie der berühmte Kanzelredner Bernardino Ochino (s. d. Art.). Sie ist eine treue Tochter dieser Kirche geblieben. Dieß hat jedoch nicht verhindert, daß viele Jahre nach ihrem Tode, als die rigoristische Richtung in der Leitung der kirchlichen Dinge unter Paul IV. und Pius V. überwog und selbst mehrere Cardinäle in Untersuchung geriethen, auch Vittoria's Rechtgläubigkeit angefochten und ihr

der Umgang mit Männern aus der Schule des Juan Valdes (s. d. Art.) zur Last gelegt wurde, während ihre ganze Anschauungsweise und Gefühlsrichtung in religiösen Dingen bei all ihrem Reformverlangen entschieden katholisch war. Von ihren Dichtungen ist gesagt worden, in ihnen sei Petrarca's mit Platons Geist verschmolzen. Ihre Stärke liegt in den geistlichen Poesien; diese sind der volle und lebendige Ausdruck inniger und gottergebener wie gottvertrauender Frömmigkeit mit hohem Gedankenfluge bei fortschreitender Ablösung von irdischen Interessen und Banden. In manchen ihrer Briefe, die zum Theil erst in jüngsten Zeiten bekannt geworden sind, gibt sich ihr lebendiger Antheil an der religiösen Bewegung zugleich mit der Besorgniß wegen des Ganges derselben kund.

Vittoria Colonna erlebte noch den Sturm, der gegen ihre Familie losbrach, als ihr Bruder Ascanio den Verordnungen Papst Pauls III. in Betreff der Erhöhung des Salzpreises den Gehorsam verweigerte und der Krieg ausbrach, der im Mai 1541 zur Eroberung Paliano's nach zweimonatlicher Belagerung führte. Selbst Kaiser Karl V. konnte den erzürnten Papst nicht bewegen, Ascanio wieder in Gnaden anzunehmen, und die Burgen und Lehen der Familie blieben sequestrirt, so lange Paul III. lebte; erst während der Sedisvacanz nach dessen Tode konnte Ascanio sich Paliano's mit Hilfe seiner Vasallen wieder bemächtigen. Einen fast noch ernstern Kampf bestand sein Sohn Marc Antonio in den Jahren 1555—1557 gegen Papst Paul IV., denn dieser Kampf hing mit dem Kriege des Papstes gegen König Philipp II. von Spanien zusammen, der die Franzosen unter dem Herzog von Guise nach dem Kirchenstaat zog und die Spanier unter dem Herzog von Alba vor die Mauern Roms führte. Im September 1557 setzte der Friede von Cave diesem Kriege ein Ziel, ohne jedoch den Colonna ihre Hauptfeste Paliano zurückzugeben; diese hatte der Papst seinem Neffen Giovanni Carafa von Montorio nebst dem Herzogstitel verliehen. Selbst der Vertrag von Chateau Cambresis 1559, durch welchen König Heinrich II. von Frankreich sich in Bezug auf die italienischen Angelegenheiten mit Spanien vertrug, brachte keine Entscheidung, und erst der unter Papst Pius IV. gegen die Carafa geführte Prozeß gab 1561 Paliano wieder an Marco Antonio, nachdem er die übrigen Besitzungen bei Pauls Tode zurückerhalten hatte. Antonio's Vater Ascanio, dessen Rechtgläubigkeit lange zweifelhaft war, endete sein Leben in einem neapolitanischen Kerker. Die politische Bedeutung der Colonna, wie des Baronaladels überhaupt, war in Italien zu Ende; sie blieben große Herren, aber sie konnten die Autonomie nicht mehr ausüben, welche sie einst den Päpsten wie den Königen Neapels gegenüber in Anspruch genommen hatten. Die Päpste hatten fortan in den Colonna wie in den Orsini, deren erbliche Gegnerschaft durch Marc Antonio's Heirat mit Felicia Orsini zu Grabe getragen wurde, treue Lehensträger; beiden Familien wurde ihre Stellung an der Spitze des römischen Adels als Thronassistenten (Principe assistente al soglio pontificio) angewiesen.

Giulio Cesare Colonna, der Sohn des obengenannten Stephan, wurde 1571 Fürst von Palestrina, Marco Antonio 1570 Fürst und Herzog von Paliano. Letzterer hob den Ruhm und Glanz seines Geschlechts auf's Höchste, als er, Oberbefehlshaber der päpstlichen Galeeren, an der Seite Don Juans d'Austria 1571 bei Lepanto siegte und in Rom nach alter Weise einen Triumphzug hielt. Seine späteren Bemühungen im Seekrieg scheiterten durch den Mangel an Einigkeit der Bundesgenossen, die nicht alle vom Eifer Papst Pius' V. erfüllt waren. Er starb 1584 als Vicekönig von Sicilien. Seine Nachkommen, von denen einer sich mit einer der Mazarin'schen Nichten, Maria Mancini (Madame la Connétable), nicht zu seinem Glück vermählte, bewahrten in Rom eine große Stellung. Von ihnen zweigte sich im 17. Jahrhundert die in Neapel blühende Linie von Stigliano ab.

Der letzte Großconnetable Philipp, Gemahl der Prinzessin Katharina von Savoyen-Carignan, Schwester der unglücklichen Prinzessin von Lamballe, bewies in trauriger Zeit dem Papst Pius VI. und dem sardinischen Königshause seine Anhänglichkeit. Die bei der Restauration 1814 ihm angebotene Wiederherstellung alter Feudalrechte nahm er nicht an. Bei seinem Tode 1818 gingen die Allodien auf seine drei Töchter, der übrige Besitz auf seinen Neffen über, dessen Sohn Giovanni Andrea, Wittwer von Donna Isabella Alvarez de Toledo, heute Fürst Colonna und zugleich durch seine Großmutter Fürst Doria von Tursi ist.

Unterdessen war es mit der Linie von Palestrina auf verschiedene Weise zugegangen. Die Schulden hatten sich so gehäuft, daß Francesco Colonna, Sohn des erwähnten Giulio Cesare, 1630 Palestrina an Papst Urbans VIII. Neffen, Taddeo Barberini, Gemahl einer Urenkelin des Siegers von Lepanto, verkaufte, worauf sein Fürstentitel auf Carbognano übertragen wurde. Ein Jahrhundert später heiratete dessen Urenkel Giulio Cesare die Erbin der Barberini, Donna Cornelia, wobei er Namen und Wappen ihrer Familie annahm, und die beiden Söhne theilten sich in die Erbschaft, wodurch die Linien Colonna di Sciarra, Fürsten von Carbognano (heute Don Maffeo), und Barberini, Fürsten von Palestrina (heute Don Enrico), gebildet wurden. Die letzten Cardinäle der Familie, Hieronymus, gest. 1763 als Camerlengo, Marcus Antonius, gest. 1793 als Bischof von Palestrina, und Petrus, Nuntius Papst Clemens' XIII. in Paris, als Cardinal den Namen Pamphili führend, gest. 1780, haben keine besondere Bedeutung gehabt. Die Linie Barbe-

rini hatte einen Cardinal in Benedict, geb. 1788, Cardinal durch Papst Leo XII. 1826, Erzpriester der lateranischen Basilika, gest. 1863. (Vgl. P. Litta, Genealogie der Colonna, in Famiglie celebri italiane; A. Coppi, Memorie Colonnesi, Roma 1855; L. Tosti, Storia di P. Bonifazio VIII, Montecassino 1846; Gregorovius und Reumont in ihren Geschichten der Stadt Rom; P. E. Visconti, Le rime di Vittoria Colonna con la vita della medesima, Roma 1848 [Uebers. der Dichtungen von Bertha Arndts, Schaffh. 1857]; A. Guglielmotti, Marcantonio Colonna alla battaglia di Lepanto, Flor. 1862; A. v. Reumont, Die Carafa von Maddaloni, Berlin 1851, und Die Familie Colonna und Barberini, in Beitr. zur ital. Gesch. 1857, V; Ders., Vittoria Colonna, Freiburg 1881, ital. mit Zusätzen Turin 1883; A. Hauck, Vittoria Colonna, Heidelberg 1882. A. Bertolotti hat neuerdings, Mail. 1883, die Schuld Marcantonio's an der Verhaftung und dem Tode seines Vaters Ascanio urkundlich nachzuweisen unternommen.) [v. Reumont.]

Colonna, Aegidius de, Erzbischof von Bourges, aus der römischen fürstlichen Familie der Colonna entsprossen, deßhalb zum Unterschiede von Zeitgenossen desselben Namens, wie Aegidius de Fuscariis, Aegidius Parisiensis u. s. w., auch Aegidius Romanus genannt, wurde gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts (wahrscheinlich um 1245) zu Rom geboren. Frühzeitig trat er, nach hartem Kampfe mit seiner widerstrebenden Familie, in den damals in seiner ersten Entwicklung stehenden Orden der Augustiner-Eremiten und wurde wegen seiner hervorragenden Talente von dem Ordensgeneral Clemens von Osimo nach Paris gesandt, um dort die höheren Studien zu vollenden. Hier war er einer der ausgezeichnetsten Schüler des hl. Thomas von Aquin, den er stets in hohen Ehren hielt, dessen Summa er später stets als classisches Werk unter dem Namen „scripta communia“ citirte, und den er auch gegenüber den nach seinem Tode in's Werk gesetzten Anfeindungen energisch vertheidigte. Das ihm vielfach zugeschriebene Werk Defensorium sive correctorium librorum S. Thomae contra Guilelmi Lamarensis Thomae mastigis corruptorium wird jedoch von Echard und Quétif I, 503 einem Dominicaner, Richard Clapwel oder Johann Quidort, beigelegt. Zum Doctor der Theologie befördert, lehrte er lange Zeit (wohl bis 1292) zu Paris als der erste Augustiner Philosophie und Theologie mit solchem Beifalle, daß er damals schon den Beinamen Doctor fundatissimus erhielt, und das im J. 1287 zu Florenz gehaltene Generalcapitel der Augustiner seine Lehre als die Normallehre für alle Schulen des Ordens aufstellte. Der französische König Philipp III. wählte ihn zum Lehrer des Kronprinzen, Philipps des Schönen, der ihn so liebgewann, daß er bei seiner Thronbesteigung verlangte, kein Anderer als Aegidius solle bei der Huldigung der Universität im Namen derselben die Ansprache halten. Aegidius aber verläugnete auch in dieser Rede seine Würde und Aufgabe als Lehrer nicht; denn die ganze Rede ist nichts Anderes als eine Ermahnung zur Uebung der Gerechtigkeit. (Der Text der Rede bei Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Ingolst. et Aug. Vind. 1768, 238 sq.) Für diesen seinen königlichen Schüler hat er auch die Schrift De regimine principum ll. III, ein Compendium der Moral- und Rechtsphilosophie, verfaßt, ein Seitenstück zu der gleichnamigen Schrift, welche der hl. Thomas ad regem Cypri geschrieben hatte. Beide Schriften wurden zuweilen mit einander, oder mit einer dritten: De eruditione princicipum, welche Wilhelm Peraldus zum Verfasser hat, verwechselt; K. Werner, Der Augustinismus im späteren Mittelalter, Wien 1883, 225 ff., ist der Ansicht, daß die Bücher III und IV des genannten thomistischen Werkes, die schon längst dem hl. Thomas abgesprochen und dem Ptolemäus de Lucca zugeschrieben wurden, erst nach Aegidius und mit Berücksichtigung von dessen Werk De potestate eccles. geschrieben seien. Von 1292—1295 war Aegidius General seines Ordens; 1296 wurde er auf Verwendung Philipps des Schönen von Bonifaz VIII. zum Erzbischof von Bourges ernannt. Als solcher stand er stets treu dem Papste in dessen großen Kämpfen zur Seite, obgleich er mit den heftigsten Gegnern desselben, der Familie Colonna und Philipp dem Schönen, durch so enge Bande verbunden war. Insbesondere schrieb er zur Vertheidigung der Rechtmäßigkeit der Wahl Bonifaz' VIII., die auf Grund der angeblichen Ungültigkeit der Abdankung Cölestins V. bestritten worden war, den Tractat De renuntiatione Papae sive Apologia pro Bonifacio VIII. Auch war er betheiligt an der römischen Synode vom Herbste 1302, auf welcher die Bulle Unam sanctam erlassen wurde. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß gerade er der Verfasser der Bulle war; man vermuthet dieß auf Grund der großen Aehnlichkeit, welche zwischen dem Texte der Bulle und dem Inhalte seiner dem Papste gewidmeten Schrift De potestate ecclesiastica besteht. Letztere ist erst in neuester Zeit, und auch nur theilweise, durch Chr. Jourdain im Journal géneral de l'instruction publique, 24 et 27 févr. 1858 veröffentlicht; vgl. darüber F. X. Kraus, „Aegidius von Rom“, in der Oesterr. Vierteljahrschr. f. kath. Theol., Wien 1862, 1 ff. Diese Schrift bildet die theologische Ergänzung des mehr philosophisch gehaltenen Werkes De regimine principum, stellt das Verhältniß der christlichen Fürsten zur Kirche in vielleicht zu idealistischer Weise dar und ist in dieser Hinsicht verwandt mit dem bekannteren Werke des Freundes und Mitschülers Aegids, Augustinus Triumphus. Eine andere bei Goldast (Monarchia S. R. J. II, 95 sq.) abgedruckte, weniger entschieden päpstliche Schrift, De utraque potestate s. quaestio in utramque partem disputata de potestate regia et pontificali, welche von den Galli-

canern als Werk des Aegidius gern angerufen wurde, ist unächt (vgl. Kraus a. a. O.). Aegidius starb zu Avignon am 22. December 1316 und liegt zu Paris begraben.

Seine literarische Thätigkeit erstreckte sich über alle Gebiete der Philosophie und Theologie und theilweise auch über das canonische Recht. Leider ist noch ein sehr großer Theil seiner Schriften ungedruckt, und was gedruckt ist, liegt meist zerstreut in Einzelausgaben oder zusammengerafften Sammlungen vor; dabei ist auch oft der Zustand des Textes und die ganze Ausstattung sehr mangelhaft, in einzelnen Cordubenser Ausgaben geradezu entsetzlich. Die relativ vollständigste Uebersicht über die einzelnen Schriften, ihre Ausgaben und Manuscripte findet sich bei Gandolphus, Dissert. de 200 scriptoribus Augustinianis: Ossinger, Bibl. Aug. 242 bis 250. Wir führen die wichtigeren, welche gedruckt sind, hier an. 1. Philosophisches. Man hat von Aegidius Commentare zu den meisten logischen, physikalischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles, die zum Theil schon seit dem 15. Jahrhundert oft aufgelegt sind. Besonders bedeutend ist der Commentar zu den Libri de anima (Venet. 1496 und 1500). Mehr oder weniger selbständige Werke sind die Quaestiones metaphysicales (Venet. 1499, 1501 u. 1552); De esse et essentia quaestiones tredecim (Lips. 1493, Ven. 1503); Tractatus de gradibus formarum, nebst Quaestt. de intellectus poss. pluritate (Padov. 1493, Venet. 1500, 1502 u. 1552) und De formatione corporis humani (zuletzt Arim. 1626). Das bereits erwähnte, der Ethik, Oeconomik und Politik des Aristoteles entsprechende Werk De regimine principum wurde seit 1472 sehr oft, namentlich zu Rom, gedruckt (zuletzt 1607). Auch hat man von Aegidius einen Commentar Super authorem libri de causis (Ven. 1550), welcher dem Cardinal Benedict Gaetano, dem späteren Papst Bonifaz VIII., gewidmet war. — 2. Exegetisches. Comm. in Hexaemeron (Pad. 1549); De arca Noe; In Cantica canticorum; In epist. ad Rom. (sämmtlich in Opuscula, Rom. 1555). — 3. Dogmatisches. Das Hauptwerk ist der große Commentar zu den Sentenzen des Lombarden, der jedoch nur bis lib. III, dist. 11 reicht. Einzelne Bücher sind öfter gedruckt; das zweite, worin sich wohl am meisten die Originalität des Aegidius ausspricht, am besten durch den gelehrten Augustiner Angelo Rocca, Venedig 1581. Die selbst Ossinger unbekannte, vielleicht einzige Gesammtausgabe des ganzen Commentars erschien zu Cordova 1707 durch den Augustiner Ant. de Aguilar in fünf Bänden. Von den VI Quodlibeta existirt eine sehr gute Ausgabe, Löwen 1646; in der Bibl. Angelica zu Rom sollen jedoch noch viele weitere Quodlibeta in Manuscripten existiren. In der erwähnten römischen Ausgabe der Opuscula, sowie in einer andern, welche, von Aguilar vorbereitet, nach dessen Tode unter sehr schlechter Aufsicht 1712 zu Cordova erschien, finden sich noch viele, meist kleinere theologische Arbeiten; darunter sind die größten und bedeutendsten: De mensura et cognitione Angelorum; Theoremata quinquaginta de corpore Christi (bloß in der röm. Ausgabe); De renuntiatione Papae (worin vieles sehr Gute über die kirchliche Hierarchie); De charactere sacramentali u. s. w. und die freimüthige Schrift Contra exemptos. Aeltere Sammlungen der Opuscula erschienen Venedig 1490 und 1617, Neapel 1525 und Wien 1641. Das Leben des Aegidius findet sich vor der römischen Ausgabe der Bücher De regimine princ. von 1607.

Aegidius wird mit Recht zu den classischen Vertretern der Scholastik des 13. Jahrhunderts gezählt. Er zeichnet sich ebenso durch Bündigkeit und Klarheit der Darstellung, wie durch Frische und Originalität der Auffassung aus. Sachlich steht er in seiner Lehre dem hl. Thomas am nächsten, ohne jedoch sich an denselben zu binden; in manchen Punkten nähert er sich mehr der älteren Franciscanerschule, besonders in solchen, wo diese mit ihm das Bestreben theilt, sich enger an den hl. Augustinus anzuschließen. Indeß ist er in diesem Bestreben nicht immer glücklich, besonders dort, wo er (auf Grund einer pseudo-augustinischen Schrift) die Läugnung des Satzes, daß Adam nicht im Stande der Gnade erschaffen worden, so weit treibt, daß er behauptet, Adam habe überhaupt vor seinem Falle die Gnade gar nicht erhalten. Auch streift seine Lehre über die Disposition zur Gnade im gefallenen Menschen eher an Semipelagianismus, als daß sie den Gedanken des hl. Augustinus treu wiedergäbe, geschweige, daß sie die Erklärung der späteren sogenannten Augustinenses vorbildete. Eine übersichtliche Darstellung der Eigenthümlichkeiten der Aegidianischen Lehre findet sich bei K. Werner in dem oben citirten Werke. Auf Grund des bereits erwähnten Generaldecretes von 1287 wurde die Lehre des Aegidius wenigstens zeitweilig Ordensdoctrin, und so bildete sich die sog. ägidianische Schule. Diese wurde zuerst vertreten durch die Freunde und Mitschüler Aegids, Jacobus Capocci von Viterbo und Augustinus Triumphus. Als academische Vertreter in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ragen hervor in Bologna Gerhard von Siena (Quodlibeta, Viterb. 1567) und Prosper von Reggio, in Paris Albert von Padua, Simon Baringundus und Heinrich von Brimaria (Frimar in Sachsen: Additiones in ll. sent. una cum Comment. Aegidii, Basil. 1497, Colon. 1513), in Paris und Straßburg Thomas von Straßburg (1357 als Ordensgeneral zu Wien gestorben). Des letzteren Commentar zu den Sentenzen ist das bekannteste und wohl auch verbreitetste Werk der älteren ägidianischen Schule, und weil es sich wegen seiner faßlichen Kürze einer großen Beliebtheit erfreut, sehr oft gedruckt. Durch Gregor von Rimini (der Thomas als Ordensgeneral folgte und 1358 ebenfalls zu Wien

starb) trat eine wenigstens zeitweilig und theilweise Wendung ein. Gregor war nämlich einerseits Nominalist und andererseits in der Gnadenlehre ein so excessiver Verfechter der Lehre des hl. Augustinus, daß er bezüglich der Nothwendigkeit der Gnade im gefallenen Menschen und der Strafen der Erbsünde der gesammten Lehre der Scholastiker entgegentrat. So fest geschlossen und allgemein verbreitet, wie bei den Dominicanern die thomistische und bei den Franciscanern die scotistische, ist auch später die ägidianische Schule im Augustinerorden niemals gewesen. So vertritt einer der berühmtesten Theologen der Augustiner in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, Cardinal Aegidius von Viterbo (s. d. Art.), den Platonismus der italienischen Renaissance; manche Andere, wie namentlich die besonders geschätzten Theologen Johannes Puteanus in Toulouse und der in Spanien gebildete Ire Augustinus Gibbon in Würzburg, schlossen sich mehr oder minder enge an den heiligen Thomas an, was allerdings dem Geiste des Aegidius nicht widersprach. Ueberdieß nahm gerade um dieselbe Zeit, im 17. Jahrhundert, wo die ägidianische Schule in alter Form neu in's Leben gerufen wurde, durch Chr. Lupus und Cardinal Noris auch die Richtung Gregors von Rimini neuen Aufschwung (s. d. Art. Augustiner-Schule). Freilich war nunmehr auch der Gegensatz zwischen jenen beiden Richtungen in Wirklichkeit keineswegs mehr so groß, wie zwischen Aegidius und Gregor selbst, indem die Aegidianer, theils mit Recht, theils mit Unrecht, in manchen Punkten mehr Gregor als Aegidius folgten und letzteren im Sinne des ersteren umdeuteten. Der erste, welcher förmlich den Namen des Aegidius wieder auf seine Fahne schrieb, Raphael Bonherba (gest. 1681), betonte den oben angedeuteten Doppelcharakter der ägidianischen Doctrin in dem Sinne, daß darin die richtige Mitte zwischen Thomismus und Scotismus gegeben sei (Disp. totius philosophiae, in quibus omnes philosophicae inter D. Thomam et Scotum controversiae principaliter cum doctrina nostri Aegidii Columnii illustrantur, Palerm. 1671). Der bedeutendste Vertreter dieser neuen ägidianischen Schule ist Nic. Gavardi in dem großen Werke: Theologia exantiquata juxta orthodoxam S. P. Augustini doctrinam a nostro Aegidio Columna expositam, 6 voll., Neap. et Rom. 1683 bis 1696). Dazu kamen um dieselbe Zeit kleinere Werke von Augustinern der verschiedensten Nationen, z. B. von Aug. Arpe in Genua, Franciscus ab Annuntiatione in Portugal, Hörmanseder in Wien (Hecatombe theologica, Auszug aus Gavardi), Sichrowsky in Prag u. s. w. [Scheeben.]

Colorbasus, s. Colarbasus.

Colossä (Κολοσσαί, auch Κολασσαί, Hierocl. 666; Conc. Nicaen. II, 574. 596) war eine Stadt in der kleinasiatischen Provinz Großphrygien, $2^1/_2$ Stunden südlich von Hierapolis, am Flusse Lykus gelegen. In der persischen Zeit war Colossä eine große und wohlhabende Stadt und trieb nicht unbedeutenden Handel (Herod. 7, 30; Xenoph. Anab. 1, 2. 6); in der folgenden griechischen Zeit jedoch kam es, wohl durch die Gründung der Nachbarstädte Hierapolis und Laodicea, mehr und mehr herab, so daß es um die Zeit Christi nur mehr ein Städtchen, πόλισμα, genannt wird (Strabo 12, 8, 576; Plin. Hist. nat. 6, 32, al. 5, 41). Wie Hierapolis und Laodicea war wohl auch Colossä häufig durch Erdbeben heimgesucht, so namentlich unter Tiberius und Nero (Strabo 12, 8, 578; Tacit. Ann. 14, 27). Im Mittelalter erhob sich Colossä wieder zu großer Blüte unter dem Namen Chonä, öfters mit dem Zusatz Colossä, und hatte eine Kirche zu Ehren des hl. Michael. Gegenwärtig ist es ein unbedeutender Ort, von den Türken Chonos oder Konos genannt, ein Castell auf einem Felsen mit einem Flecken, wohl zum Theil auf der Stelle der alten Stadt (vgl. Pococke, Erlangen 1754, III, 114; Hartley, Besuch der apocalyptischen Kirchen, 1826; Steiger, Brief Pauli an die Colosser, Erlangen 1835, 22 ff.; Forbiger, Handbuch der alten Geographie, Leipzig 1844, II, 347). — Obwohl der hl. Paulus zweimal durch das nördliche Phrygien reiste (Apg. 16, 6; 18, 23), war er doch zur Zeit der Abfassung des Briefes an die Colosser noch nicht bei diesen gewesen (vgl. Col. 2, 1), gedachte aber nach Befreiung aus seiner ersten römischen Gefangenschaft sie zu besuchen (Philem. 22). Die erste Kunde vom Christenthum hatten die Colosser vielleicht schon durch die Phrygier erhalten, die Zeugen des Pfingstwunders in Jerusalem gewesen waren (Apg. 2, 10); die Gründung der christlichen Gemeinde in Colossä, die aus bekehrten Juden und Heiden bestand, geschah ohne Zweifel durch Epaphras, einen geborenen Colosser, Schüler und Gehilfen des hl. Paulus (vgl. Col. 1, 7; 4, 12). — Wie der Apostel es vorausgesagt (Apg. 20, 29), waren bald nach seinem Weggang auch hier jüdisch-gnostische Irrlehrer aufgetreten, welche auf Beobachtung der Beschneidung und der mosaischen Gebräuche drangen, einen abergläubischen Engelcultus einzuführen suchten und, wie es scheint, auch die morgenländische heidnische Philosophie mit dem Christenthum vermengten. Gegen ihr Treiben richtete der Völkerapostel, durch Epaphras in seiner Gefangenschaft zu Rom davon unterrichtet (Col. 1, 7. 8; 4, 12. 13. Philem. 23), seinen kurzen, überaus schwungvollen Brief an die Colosser, um sie in der wahren Lehre des Evangeliums zu bestärken und vor den Schwärmereien der Irrlehrer zu warnen (Näheres s. d. Art. Paulus). — Als besonders hervorragende Persönlichkeiten der Christengemeinde von Colossä werden uns außer Epaphras genannt: Philemon, ein vornehmer Mann, der vom Apostel selbst bekehrt scheint (Philem. 19), durch hilfreiche Liebe gegen die Gläubigen sich auszeichnete und sein Haus zum christlichen Gottesdienst einräumte; ferner Appia,

„die geliebte Schwester", wahrscheinlich die Gattin des Philemon (Philem. 1. 2); Archippus, der „Mitkämpfer" des hl. Paulus (Philem. 2) und, wie es scheint, der Stellvertreter des Epaphras in Leitung der Gemeinde zu Colossä (Col. 4, 17); Onesimus, der entlaufene Sklave des Philemon, in Rom vom Apostel bekehrt und seinem Herrn wieder zugesendet, damit dieser ihm verzeihe. (Vgl. Philem. 10. 12. 15 ff. Col. 4, 7. 9.) [Holzammer.]

Columba, Stifter und Abt des Klosters Hy und Glaubensprediger im heutigen Schottland. Der ursprüngliche Name des hl. Columba, der hin und wieder mit dem hl. Columban (s. d. Art.), dem Apostel der Schwaben, verwechselt wird, war Crimthan; dieser Name wurde wegen der Heiligkeit und Unschuld seines Trägers in den lateinischen Columba und den hebräischen Jona umgesetzt; von der Menge der von ihm gestifteten Klöster erhielt er nach Beda's Bericht auch den Namen Columbkille. Geboren wurde Columba Ende 520 oder Anfang 521. Seine Studien und geistliche Erziehung empfing er in der damals berühmten Schule des heiligen Bischofs Finnian von Maghbile; er lag eifrig den Wissenschaften ob und bewahrte dabei von Jugend auf die Reinheit des Leibes und der Seele. Noch ehe er zum Priesterthum gelangte, gründete er im J. 546 ein sehr ansehnliches Kloster in Tirconnel, woraus die Stadt Derry (Londonderry) entstand; im J. 550 wurde er zum Presbyter geweiht, da er aus Demuth nicht Bischof werden wollte. Ungeachtet aber Columba mit Segen in seinem Vaterlande Hibernien wirkte, hatte er sich doch den Zorn des Königs Dermot zugezogen, und Columba's Biograph Adamnan erzählt, er sei in einer Synode wegen geringer Ursachen unrechtmäßig excommunicirt, jedoch durch Vermittlung des heiligen Abtes Brendan, der seine Unschuld erkannte und vertheidigte, wieder losgesprochen worden. In Folge davon faßte Columba den Entschluß, seine Heimat zu verlassen und nach Nordbritannien, dem heutigen Schottland, zu gehen, um die noch heidnischen nördlichen Picten zu bekehren, nachdem der zu Rom gebildete britische Bischof Ninian die südlichen Picten schon um das Jahr 412 bekehrt hatte. Zudem bezweckte Columba, die seit dem Jahre 503 in Nordbritannien ansäßigen christlichen Iren oder Scoten besser zu unterrichten und auf den hebridischen Inseln zu predigen. Im J. 563 schiffte er mit zwölf Schülern nach Hy, einer dieser Inseln. Diese ward ihm nach Beda von den bekehrten Picten, nach Ussher aber von seinem Verwandten Conall, dem König der albanischen Scoten, zum Geschenk angetragen; seitdem erhielt diese Insel auch den Namen Jona. Als der Heilige auf Hy ein Kloster sammt Kirche errichtet hatte, fing er im J. 565 die Predigt bei den Picten an. Großen Widerstand setzten ihm die heidnischen Priester entgegen. So suchten sie zu verhindern, daß der Chorgesang Columba's und seiner Mönche, der auf die Heiden einen für die Predigt günstigen Eindruck hervorbrachte, von dem heidnischen Volke gehört würde. Als einst der Heilige zu einer Quelle kam, welcher die Picten göttliche Ehre erwiesen, freuten sich deß diese Priester nicht wenig, im Wahne, das Wasser dieser Quelle werde ihm schädlich sein; allein Columba segnete das Wasser, wusch sich damit Hände und Füße, trank mit seinen Gefährten daraus, und nicht nur schadete es ihnen nichts, sondern es erlangten von nun an viele Kranke durch diese Quelle Genesung. Ein anderes Mal hatte er eine ganze Familie bekehrt und getauft; bald aber starb daraus ein Knabe, und nun rühmten die Priester die Stärke ihrer Götter gegenüber der Schwachheit des Christengottes; da erweckte Columba den todten Knaben wieder zum Leben. In dieser Weise beschämte und besiegte er seine Gegner oft, und allmälig gelang es ihm, unter dem Beistande seiner Gefährten und Mönche, die Picten zu Christen zu machen. Mit dieser apostolischen Wirksamkeit verband er die Predigt auf den hebridischen Inseln, wo er und seine Jünger mehrere Klöster errichteten, und führte die Oberaufsicht über die britischen Scoten, unter denen er gleichfalls solche Anstalten gründete, sowie über die früher von ihm in Irland gestifteten Klöster. So erwarb er sich die höchste Verehrung bei den Picten und Scoten in Britannien und Irland; häufig wurde er daher auch von Irländern besucht, und seine Klöster mit Irländern bevölkert. Er selbst kehrte im J. 590 nach Irland zurück und wohnte der vom Oberkönig von Irland, Aid, berufenen Versammlung zu Drumceat bei. Hier wurde die Unterdrückung und Verbannung der allzu zahlreich gewordenen irischen Barden, gegen deren Habsucht und Bestechlichkeit sich schwere Anklagen erhoben hatten, berathschlagt; auf Columba's Verwendung wurden sie geschont, aber gewissen Beschränkungen unterworfen. Diese Milde sticht auch sonst aus der gesammten Handlungsweise des Heiligen hervor. Er war gegen Alle liebreich, mildthätig gegen die Armen, kaufte Sklaven und Gefangene los, beschützte die Bedrängten, verachtete die ihm dargebrachten Opfer der Habsüchtigen, freilich verhängte er auch die Strafe der Excommunication, aber nur zum Schutze seiner christlichen Pfleglinge, die von den britisch-scotischen Seeräubern häufig ausgeplündert wurden. Namentlich hatten die Armen eine große Stütze an seinen Klöstern, in denen die Gastfreundschaft geübt wurde; selbst die Arzneien holten sich die Kranken aus diesen Anstalten. Auch seinen zahlreichen Mönchen erwies sich Columba als einen milden Vater; zwar gehörte die Arbeit unter ihre wesentlichsten Pflichten, und sie mußten selbst ihre Felder, Häuser, Klöster und Kirchen bauen, aber mit Arbeit überladen konnte er sie nicht sehen. Durch Benedictionen — er benedicirte die verschiedensten Gegenstände, auch Wagen, Handwerksgerät rc. — heilte er, wie seine Biographen erzählen, Kranke und wirkte viele Wunder. Mehr aber noch als die körperlich Kranken lagen ihm die durch die Sünde Siechen am Herzen; er drang auf das Bekennt-

niß auch der geheimsten Sünden, nahm solche Bekenntnisse auf, ließ die Sünden nach und bestimmte die geeigneten Bußen (Adamnan. Vita S. Col., Boll. Jun. II, 204 et 223). Gegen die Bischöfe zeigte er wegen des hohen Vorranges vor den Presbytern die größte Ehrfurcht. So besuchte ihn einst ein Bischof, welcher seine Würde nicht zu erkennen gab und auf Columba's Bitte am Sonntag „nach Gebrauch den Leib Christi consecrirte" (Christi corpus ex more conficere). Hierbei rief er Columba auf, zugleich mit ihm das Brod des Herrn zu brechen. Da erkannte Columba in ihm den Bischof und sprach: „Christus segne dich, Bruder; brich du allein nach dem bischöflichen Ritus (episcopali ritu) dieses Brod, denn jetzt wissen wir, daß du ein Bischof bist; warum hast du dich aber verborgen, daß wir dir die gebührende Verehrung nicht leisten konnten?" (Ibid. 211.) Indeß übte Columba, ob er auch nur Presbyter war, über alle nach seiner Regel lebenden Klöster, sowie über die nördlichen Picten, die britischen Scoten und die hebridischen Inseln und selbst über die Bischöfe dieser Gegenden die kirchliche Oberaufsicht und Jurisdiction. Dieß war allerdings, namentlich zu Beda's Zeit, ein ungewöhnliches Verhältniß; allein es bildete sich von selbst aus Columba's Apostolat und Stiftungen und bestand selbst noch lange Zeit nachher bei seinen Nachfolgern, den Priesteräbten von Hy. Beda berichtet: „Aus diesen beiden Klöstern verpflanzten sich sehr viele Klöster mittelst Columba's Schülern nach Britannien und Hibernien, über welche alle das Kloster Hy, wo der Leib des Heiligen ruht, den Principat führt. Es pflegt aber die Insel (Hy) immer einen Abt, der Presbyter ist, zum Rector zu haben, dessen Jurisdiction sowohl die ganze Provinz, wie auch selbst die Bischöfe (ordine inusitato) untergeben sein mußten, nach dem Beispiele jenes ersten Lehrers, welcher nicht Bischof, sondern nur Priester und Mönch war" (Beda, Hist. Angl. 3, 4). Columba erreichte ein Alter von 76 Jahren; er starb im J. 597 in der Kirche, umgeben von seinen Mönchen, die er nochmals segnete. Drei Tage und Nächte hielten die Brüder feierliche Exequien für ihren geliebten Vater.

Schon unter Abt Adamnan wurde nicht bloß zu Hy sein Fest gefeiert, sondern der Cult des Heiligen auf der ganzen britischen Insel, in Spanien, Gallien und Italien und selbst in Rom eingeführt (ipsam quoque Romanam civitatem, quae caput est omnium civitatum, Adamn. l. c. 235—236). Uebrigens erhielt sich auch nach Columba's Tod der Geist des Stifters in seinen zahlreichen Instituten, namentlich in seinem Hauptkloster Hy. Das ganze Leben Columba's war ein himmlisches Gewebe, zusammengewirkt aus den Goldfäden des Gebetes, der Lesung, des Bücherabschreibens und vielfacher heißer Arbeit und Missionsthätigkeit; nach diesem Beispiele schauten die Mönche von Hy mit unverwandten Blicken. Hy glänzte als Sitz großer Frömmigkeit und strenger Klosterdisciplin; es war ein Sammelplatz eifriger Bibelstudien und Kenntnisse mannigfacher Art; es brachte ausgezeichnete Männer hervor, z. B. einen heiligen Aidan, den großen und liebenswürdigen Apostel Nordhumbriens; es war Jahrhunderte hindurch die Grabstätte vieler Könige von Schottland, Irland und Norwegen. — Aus dem Gesagten widerlegt sich von selbst die Behauptung, daß Columba und seine Mönche eine Superiorität der Bischöfe über die Presbyter nicht anerkannt hätten; auch Adamnan, der Abt von Hy und Biograph Columba's (gest. 704), unterscheidet stets zwischen Bischöfen und Priestern (l. c. 208, 211 et 229 etc.), und Beda, die Berufung des Hyenser Mönches Aidan zum Missionar Nordhumbriens berichtend, erzählt, Aidan sei dahin gesendet worden accepto gradu episcopatus, dessen er würdig befunden worden sei (Beda, Hist. Angl. 3, 3 et 5). Ebenso wenig lassen sich aus Columba's Mönchen sogen. Culdeer (s. d. Art.) machen, da diese erst im neunten und zehnten Jahrhundert in Schottland erwähnt werden und nichts Anderes als gemeinschaftlich lebende Canoniker waren, die später nach Auflösung des canonischen Lebens sich wie anderswo häufig Concubinen beilegten. Will man dann dem heiligen Columba und seinen Mönchen ein anderes als das römisch-katholische Glaubensbekenntniß und die Negation des päpstlichen Primates unterschieben, so belehrt uns gleichfalls das Leben Columba's, und was Beda vom Kloster Hy erzählt, vom Gegentheile; Beda nämlich spendet den Mönchen von Hy das reichste Lob, redet nirgends von abweichenden Glaubenslehren, sondern nur von der abweichenden Osterfeier, und berichtet, daß auch der in der Conferenz von Whitby im J. 664 anwesende Hyenser Mönch und Bischof Colman von Lindisfarne den Primat des heiligen Petrus anerkannt habe (Beda, Hist. Angl. 3, 25). — Das Leben Columba's beschrieben Abt Cumineus von Hy und Abt Adamnan von Hy; beide Schriften bei Boll. Jan. II, 180 sq.; siehe auch Usserius, Brit. eccl. Antiq., Lond. 1687, 467 sq. (Vgl. J. Smith, The Life of St. Columba, Edinburgh 1798; Will. Reeves, The Life of St. Columba, written by Adamnan, ninth Abbot of that Monastery, Dublin 1857 [mit vollständiger Bibliographie in der Vorrede]; Greith, Gesch. der altirischen Kirche, Freiburg 1867, 179 ff.) [Schrödl.]

Columba, Name mehrerer heiligen Jungfrauen, unter denen hier genannt werden: 1. Eine Martyrin zu Sens, welche nach Mart. Rom. entweder 258 oder bei der zweiten Reise des Kaisers Aurelian 273 zuerst in die Flammen geworfen und dann mit dem Schwerte getödtet wurde. Ihr Fest wird am 31. December gefeiert. Das Benedictinerkloster zu Sens bewahrte ihre Reliquien, bis sie von den Hugenotten zerstreut wurden. Besondere Verehrung fand sie in Paris und Köln. (Vgl. Surius, Vitae Sanct. XII, 383; Sent Columben Legendt, Köln o. J.;

Joisselle, Translat. des reliq. de Ste Colombe, Joigny 1853.) — 2. Eine Gefährtin der hl. Ursula, gefeiert am 16. März. — 3. Eine Martyrin aus dem Benedictinerorden, war zu Cordova geboren und lebte in dem von ihrem Schwager, dem hl. Jeremias, gestifteten Doppelkloster Tabane, nahe bei ihrer Geburtsstadt. Als aber die Mauren die Bewohner vertrieben und Columba sah, wie viele Christen feige den Glauben verläugneten, trat sie in Cordova kühn auf den Marktplatz und bekannte sich als Christin. Sie wurde am 17. September 853 enthauptet. Ihr Leib ward zuerst in der Kirche der hl. Eulalia, dann in dem nach ihr benannten Priorate Columba beigesetzt (Boll. Sept. V, 618). — 4. Die sel. Columba, eine Tertiarin des Dominicanerordens, war 1467 zu Rieti geboren, errichtete zu Perugia ein Kloster, in welchem sie fünfzig Schwestern unter eigenen Constitutionen vereinigte, und starb am 20. Mai 1501, berühmt durch die Gabe der Weissagung und Krankenheilung (Rotelli, Vita della b. Colomba, Monza 1875). [Streber.]

Columban, der hl., der Apostel Alamaniens, wurde in der Provinz Leinster in Irland um's Jahr 545 geboren, erhielt gründlichen Unterricht in den weltlichen und heiligen Wissenschaften, trat in das Kloster Bangor und widmete sich in dieser Pflanzschule des alten Vaters Comgall ascetischen Uebungen und strenger Frömmigkeit. Nachdem er schon lange eine Zierde des berühmten Klosters gewesen, ergriff ihn die fromme Sehnsucht, nach dem Beispiele anderer seiner Landsleute in ferne Gegenden zu wandern und dort die Keime des Christenthums anzupflanzen oder die schon gepflanzten zu pflegen und zu schützen. Ungerne verlor Vater Comgall diese Zierde seines Klosters, dennoch gab er seine Einwilligung, und Columban verließ, vom Segen seines Abtes begleitet, zu Ende des sechsten Jahrhunderts mit zwölf gleichgesinnten Freunden, unter denen besonders Gallus, Mang, Theodor und Placidus genannt werden, das Vaterland, um nach Gallien zu segeln. Wann sie hier ankamen, darüber geben die beiden alten Biographen Columbans, welche am Ende dieses Artikels zu nennen sind, keine deutliche und übereinstimmende Auskunft; der Zusammenhang der Thatsachen zeigt nur, daß Columban zwischen 585 und 590 in den Vogesen angekommen ist. Hier wählte er jetzt auf Bitte des fränkisch-burgundischen Königs (Guntram) seinen bleibenden Aufenthalt, um den Bewohnern das doppelte Glück des Christenthums und der Cultur zu bringen. Ein altes Schloß, Anagrates, nachmals Anegray, ward der erste Sitz der frommen Colonisten; die Pflanzen und Wurzeln der Wüste bildeten vorerst ihre Speise, bis ihnen der Abt eines benachbarten Klosters hilfreiche Unterstützung gewährte. Der Ruf des Namens und der Thaten Columbans zog bald so viele Schüler und Verehrer herbei, welche in die neue Colonie eintreten wollten, daß das im alten Schloß errichtete Kloster die Menge nicht fassen, und das urbar gemachte Land die Anzahl nicht nähren konnte. Deßhalb sah sich Columban genöthigt, in derselben Wüste ein zweites Kloster zu gründen, und wählte hierzu die Trümmer einer andern benachbarten Burg, welche ehemals Luxovium hieß, das heutige Luxeuil im Departement Obersaône in der Franche-Comté. Als aber auch hier die Zahl der Ankömmlinge täglich wuchs, gründete Columban das dritte Kloster in jener Gegend, seiner Quellen wegen Fontanas, jetzt Fontaines genannt. Er selbst behielt seinen Sitz zu Luxeuil, und die Vorsteher der beiden andern Klöster sollten fortan von dem Abte von Luxeuil abhängig sein. Nach einiger Zeit gerieth Columban mit der fränkischen Geistlichkeit in Streit über die Osterfeier. Schon der hl. Patricius hatte bei der Gründung der irischen Kirche den römischen Ostercyclus eingeführt nach der von Sulpicius Severus in Gallien angebrachten Verbesserung, welche einen chronologischen Irrthum des alten Cyclus aufhob. Weil nämlich in dem letztern die Mondesläufe um zwei Minuten und einige Secunden zu kurz berechnet waren, so war man der Zeit um zwei Tage vorangekommen und zählte am 14. eines Monats bereits den 16. Da aber Ostern nach dem Neumond auf den 16. fallen konnte, so verordnete Patricius, daß in der irischen Kirche in diesem Falle das Fest an dem gleichzeitigen 14. nach der Computation des Sulpicius Severus gefeiert werden solle. Das Osterfest wurde demnach bei den Iren an dem nämlichen Tage wie bei den übrigen Christen gehalten, aber der Tag hatte bei ihnen eine andere Zahl und hieß der 14., während man ihn anderwärts als 16. zählte. Diese irische Osterpraxis brachte Columban auch nach Gallien mit, wo unterdessen, um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, die verbesserte des Dionysius Exiguus eingeführt worden war. Wie aber die irische Praxis auf den britischen Inseln selbst jetzt einen neuen Osterstreit veranlaßte und den Iren von Seite der Christen in Britannien den Vorwurf zuzog, sie seien Quartodecimaner (weil bei ihnen möglicherweise Ostern nach dem Neumond auf den 14. fiel), so auch in Gallien. Die gallischen Bischöfe verstanden den Unterschied zwischen der quartodecimanischen und der irischen Praxis wohl nicht vollständig; auf jeden Fall stießen sie sich an der letztern und versammelten darum eine eigene Synode, nachdem lange keine solche in Gallien mehr gehalten worden war. Dieß geschah zwölf Jahre nach der Ankunft Columbans in den Vogesen und gab Veranlassung zu einem merkwürdigen Briefe desselben an die versammelten Bischöfe (bei Mabillon, Ann. Ord. Benedict. I, 233), worin er Gott dankt, daß er Ursache der Feier einer Synode geworden sei, und den Wunsch ausspricht, es möchten die gallischen Bischöfe zum Wohle der Kirche solche Versammlungen öfter wiederholen. Uebrigens, fährt er fort, möchten sie ihn und seine Praxis in Ruhe lassen und den Frieden bewahren; er habe sich

schon vor Papst Gregor I. wegen dieser Sache verantwortet. Sofort schickte er auf's Neue im J. 606 an Papst Bonifatius III. einen Brief mit der Bitte um Bestätigung seiner Osterfeier. Es ist aber nicht bekannt, ob der Bote nach Rom kam und Antwort erhielt; nur so viel ist aus einem spätern Briefe Columbans gewiß, daß er seine Sitte beibehielt und doch stets in enger Verbindung mit der römischen Kirche verblieb (Mabill. l. c. 261).

Aber bald sollten größere Verfolgungen den Boten Gottes heimsuchen, Verfolgungen, welche die glückliche Veranlassung wurden, daß Columban und ein Theil seiner Schüler in die Gegenden des Bodensees kamen, und daß St. Galls segensreiche Zelle gegründet ward. König Childebert II., der Beschützer Columbans, war gestorben, und seine beiden Söhne, Theodebert und Theoderich, hatten die väterliche Erbschaft getheilt. Letzterem war Burgund zugefallen, und Columban erkannte darum in ihm seinen Landesherrn. Der königliche Jüngling aber erschien nicht selten in der Zelle des armen Mönches, freute sich seiner frommen Reden und bat ihn um Fürbitte bei Gott. Es hatte aber des jungen Königs Großmutter, die schändliche Brunehilde, ihren Enkel methodisch zu verderben gesucht, ihn namentlich von der Ehe zurückgehalten und in die Arme von Concubinen geführt, damit er sich in Wollust begrabe und ihr das Regiment überlasse. Columban wollte den Fürsten retten und sprach darum einst mit ihm über die Sache mit väterlichem Freimuth. Seine Worte machten Eindruck; als aber Brunehild dieß bemerkte, sann sie sogleich auf den Sturz ihres gefährlichen Gegners. Sie berief Columban zu sich und verlangte, daß er die vier von Theoderich mit Concubinen erzeugten Söhne segnen und im Namen Gottes zur Erbfolge fähig erklären solle. Wie sie voraussah, weigerte sich Columban, und das wollte sie. Sogleich erging von ihr an alle anderen Klöster der Befehl, jede Verbindung mit dem von Luxeuil zu brechen. Stärkere Maßregeln sollten folgen. Noch einmal vereitelte des Abtes eigene Ankunft in der königlichen Villa zu Espoisse den Plan Brunehilde's, und sein gewaltiges, nach der Erzählung des alten Biographen Jonas von Wundern begleitetes Auftreten erschreckte den König. Doch nur kurze Zeit dauerte die neue Ruhe. Neue Ränke Brunehilde's, die sich hinter königliche Beamte versteckte, brachten es dahin, daß Theoderich von Columban einige Aenderungen in der Einrichtung seines Klosters verlangte, damit dieses den übrigen burgundischen Klöstern conform werde. Man hatte den König beredet, das Wohl des Staates verlange solche Gleichförmigkeit; man wußte wohl, daß Columban hierin nicht nachgebe, und hoffte darum, der König werde hierdurch gegen den Abt gereizt werden. Da nun Columban nicht gehorchte, befahl ihm der König, das Land zu verlassen. Als er nicht freiwillig ging, wurde bewaffnete Mannschaft abgeschickt, ihn zu vertreiben, und sie zog ihn unter steten Bitten um Verzeihung aus seinem Kloster heraus. Von den Schülern durften nur die, welche schon aus Irland mit ihm herübergekommen waren, ihrem Abte folgen; die übrigen mußten auf Befehl des Königs zurückbleiben. Bis Nantes begleitete den Zug eine militärische Wache. Hier war ein Schiff bereit, um die Mönche wieder in ihr irisches Vaterland zurückzubringen; aber widrige Winde und andere Unfälle verhinderten die Ueberfahrt, und Columban erhielt jetzt die Erlaubniß, außerhalb des burgundischen Reiches seinen Aufenthalt nach Belieben zu wählen. Nach einigem Verweilen zu Nantes wendete er sich an König Chlotar II., der damals (610) zu Soissons regierte und es gerne gesehen hätte, wenn der Mann Gottes in seinem Reiche geblieben wäre. Aber Columban hatte den Plan gefaßt, durch Frankreich nach Italien zu wandern. Als er nun mit den Seinigen nach Metz gekommen, gab ihnen der austrasische König Theodebert (der Bruder des Fürsten, welcher die Missionare verjagt hatte) die Erlaubniß, im austrasischen Reiche sich überall, wo sie wollten, niederzulassen.

Nach längeren Wanderungen gelangte Columban mit seinen Schülern, unter denen Gallus hervorragte, über Mainz, wo Bischof Leonisius sie freundlich empfing, in die Schweiz, und sie ließen sich hier am Züricher See zu Tucconia nieder (nach Joh. v. Müller jetzt wahrscheinlich das Dorf Tuggen, etwa eine halbe Stunde vom Züricher See entfernt). Die Bewohner dieser Gegend waren noch roh und rauh, und viele von ihnen noch dem Heidenthum zugethan. Deßhalb bemühten sich die fremden Missionare, sie zur Kenntniß Gottes zu führen, und vor Allen zeichnete sich Gallus durch apostolischen Eifer aus. Einmal traf Columban auf eine beträchtliche Anzahl von Leuten, die um ein großes Gefäß herstanden, welches mit Bier gefüllt war. Auf seine Frage, was sie damit wollen, erfuhr er, daß es zum Opfer für Wodan bestimmt sei. „Nun bläst Columban," so erzählt Jonas, „kräftig an das Gefäß, es zerspringt krachend, und das Bier stürzt zischend heraus. Viele ließen sich auf dieses hin taufen, Andere, die schon getauft waren, aber noch heidnische Irrthümer hegten, entsagten diesen jetzt völlig." Als aber nachmals die noch übrigen heidnischen Einwohner ihren alten Göttern wieder Opfer brachten, ward Gallus in seinem Feuereifer zu rascher That hingerissen, steckte den Tempel in Brand und warf die Opfer in den See. Darüber erbittert, griffen die Tucconier zu Thätlichkeiten, schlugen den ehrwürdigen Columban, stellten Gallus nach dem Leben und zwangen die ganze Colonie, ihr Land zu verlassen. Diese zog sich von da nordöstlich und kam nach Arbon, einem alten Castelle, schon zur Römerzeit als das Castrum Arbor felix bekannt, am südlichen Ufer des Bodensees. Hier, zu Arbon, fand Columban den Pfarrherrn Willimar sammt zwei Diaconen, der die Fremdlinge freundschaftlich aufnahm. Schon ungefähr fünfzig Jahre vor ihrer Ankunft war das Bisthum Vindonissa

nach Konstanz (s. d. Art.) verlegt worden, und überall an den Ufern des Bodensees hausten Christen mit Heiden untermischt. Deßhalb gedachten unsere Missionare eine Zeit lang in dieser Gegend zu wirken, und Willimar empfahl ihnen das von den Alamannen (s. d. Art.) verwüstete Brigantium, d. i. Bregenz, als ganz besonders geeignet zur Niederlassung. Nachdem sie sieben Tage bei Willimar verweilt, fuhren sie auf einem Nachen gen Bregenz. Sobald sie an's Land stiegen, traten sie in ein altes, der hl. Aurelia geweihtes Kirchlein, um ihre Andacht zu verrichten, betrachteten dann die ganze Gegend, fanden sie lieblich und bauten sich Hütten rings um das Kirchlein. Man zeigt noch jetzt bei Bregenz den St. Gallenstein und die Stelle, an welcher die Missionare zuerst übernachtet haben sollen; das Aureliakirchlein aber soll an der Stelle gestanden haben, wo nachmals das Kloster Mehrerau (eine Viertelstunde von Bregenz) errichtet wurde. Diese Aureliakirche stammte noch aus jener Zeit, da in den römischen Colonien am Bregenzer See christliche Gemeinden blühten und unter dem Schutze der ersten christlichen Kaiser öffentlich Tempel und Altäre errichteten. Seitdem aber die Alamannen in dieser Gegend ihre Herrschaft gegründet hatten, lag Bregenz in Schutt; nur die Aureliakirche hatten die Alamannen geschont und sie zu einem Tempel ihrer heidnischen Gottheiten umgestaltet. Es standen jetzt darin drei eherne vergoldete Statuen alamannischer Götzen. Diese noch heidnischen Anwohner des Bodensees zu bekehren, war jetzt Absicht der Missionare, und Columban übertrug dieses Geschäft besonders seinem Schüler Gallus, der nicht nur der lateinischen, sondern auch der barbarischen (germanischen) Sprache kundig war. An einem heidnischen Feste, als eine große Menschenmenge bei jenem Tempel zusammenkam, theils um die Festfeier zu begehen, theils um die Fremdlinge zu sehen, begann Gallus seine Predigt und sprach von dem wahren Gotte und seinem Sohne, sowie von der Nichtigkeit der Götzen. Um diese Nichtigkeit zu beweisen, ergriff er die drei Götzenbilder, schmetterte sie an Steinen in Stücke und warf diese in den nahen See. Ein Theil der Anwesenden glaubte jetzt an Gott, die Andern dagegen gingen erbittert und rachesinnend hinweg. Columban aber ließ Wasser bringen, segnete es, besprengte damit die durch Götzendienst verunehrte Kirche und weihte dieselbe wieder ein. Nach diesen Vorfällen verblieben die Missionare drei Jahre zu Bregenz, bauten sich bessere Hütten, legten einen Garten an, pflanzten fruchtbare Bäume, nährten sich größtentheils mit Fischfang, übten Gastfreundschaft aus gegen Fremde, unterstützten freundlich die Einwohner und fuhren fort in der Predigt des Evangeliums. Allein je größere Fortschritte ihre Mission machte, desto erbitterter wurden die noch übrigen Heiden und wählten ein Mittel zur Anklage der Missionare, das in jenen Zeiten selten fehlschlug. Sie gingen zum alamannischen Herzoge Gunzo, der zu Ueberlingen (Iburningas) residirte, und stellten ihm vor, wie durch die fremden Ansiedler die öffentliche Jagd in jenen Bezirken Schaden nehme. Ausreutung von Wildnissen, welche unsere Missionare behufs ihrer Culturversuche vornahmen, mußte die Klage unterstützen, und es ließ sich voraussehen, daß auf solche Weise der Herzog gegen die Fremdlinge eingenommen werde. Den eigentlichen Grund der Anklage durften Columbans Feinde natürlich nicht angeben, denn Gunzo war ohne Zweifel schon Christ, wie sein späteres Verhältniß zum hl. Gallus (s. d. Art.) zeigt. In der That wirkte auch die Anklage, und der Herzog befahl den Fremdlingen, die Gegend zu meiden. Außerdem vergriffen sich die benachbarten Heiden selbst an den Missionaren und tödteten zwei derselben tückischer Weise. Columban beschloß nun, nach Italien zu wandern, wohin ihn schon früher sein Verlangen gezogen hatte. Er ermahnte seine Freunde zum Vertrauen auf ihren göttlichen Beschützer, dessen Engel sie sicher zu dem Langobardenkönige Agilolf führen werde. Dieß geschah drei Jahre nach Columbans Ankunft in dieser Gegend, also ums Jahr 612. Dieses Datum gibt aber einen weiteren Fingerzeig, warum die Missionare so willig Alamannien verließen und keinen Schritt thaten, um Erlaubniß zu fernerem Aufenthalte zu gewinnen. Im J. 612 hatte nämlich Theoderich von Burgund seinen Bruder Theodebert von Austrasien besiegt und dessen Reich erobert. So ward Theoderich auch Herr von Alamannien und somit von Bregenz, derselbe Theoderich, der die Missionare schon aus Luxeuil vertrieben hatte. Noch lebte Brunehilde, mächtig und einflußreich wie früher — eine schlechte Einladung für Columban, länger in dieser Gegend zu weilen. Als die Zeit zur Abreise da war, erkrankte Gallus an einem heftigen Fieber und erklärte zu den Füßen seines Meisters, daß er nicht im Stande sei, die beschlossene Reise mitzumachen. Columban aber setzte — aus was immer für einem Grunde — Mißtrauen in die Wahrheit seiner Aussage, glaubte, Gallus habe den bisherigen Wohnort zu lieb gewonnen, um ihn verlassen zu wollen, und erwiederte: „Ich weiß, Bruder, daß es dir lästig ist, solche Mühe zu übernehmen, deßhalb bleibe hier; aber das sage ich dir, so lange ich lebe, sollst du nie mehr eine Messe feiern." So schieden beide, und Columban ging nach Italien, wo er in den Apenninen das Kloster Bobbio gründete und schon im J. 615 starb. — Von den Werken, die er schrieb, sind noch erhalten: a. Commentar zu den Psalmen (Opp. S. Hieron. ed. Vallarsi VII, Appendix), b. Regula coenobialis, c. Instructiones s. sermones und d. einige Briefe und Gedichte. Das unter seinem Namen angeführte Pönitentiale gehört ihm nicht an. Die Schriften sind mehrfach gedruckt worden, z. B. in der Bibliotheca max. PP., am besten aber in der Bibliotheca vetrum PP. von Gallandius (XII), bei Migne, PP. lat.

LXXX (vgl. Seebaß, Columbans von Luxeuil Klosterregel u. Bußbuch, Dresden 1883, u. H. J. Schmitz, Bußbücher, Mainz 1883, 588 ff.). — Biographien Columbans lieferten sein Gefährte Jonas, Mönch im Kloster Bobbio, und Walafrid Strabo, Abt von Reichenau im neunten Jahrhundert. Ihre Werke sind abgedruckt bei Mabillon, Acta SS. Ord. S. Bened. I, Sec. 2 und bei Goldast, Rerum alam. script. I, 2. (Vgl. des Verf. Schrift: Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland 262 bis 280; Knottenbelt, Disp. de Columbano, Lugd. Batav. 1839; Ussher, Eccl. Ant. c. 17, Opp. VI, 484; Greith, Geschichte der altirischen Kirche, Freiburg 1867, 252 ff.) [v. Hefele.]

Columbus (ital. Colombo, span. Colon), Christoph, der große Entdecker Amerika's, ist geboren 1435 oder 1436 (nach Peschel erst 1456), und zwar nach eigener Angabe in Genua, als der älteste Sohn des Tuchwebers Domenico Colombo. Nachdem er ein Jahr an der Universität zu Padua verbracht, ging er schon frühzeitig zur See und diente unter zwei Capitänen seiner Verwandtschaft auf weiten Seefahrten. Um 1477 erscheint er in Lissabon, wo sein Bruder Bartolomeo sich niedergelassen hatte und als Verfertiger von Landkarten, Globen und Seeinstrumenten bereits einen Ruf besaß. Hier verheiratete er sich mit Donna Felipe de Perestrello, Tochter des Gouverneurs der Insel Porto Santo. Diese Verbindung veranlaßte ihn zu Fahrten zwischen Lissabon und Porto Santo und brachte ihn in den Besitz werthvoller Karten, Schiffsjournale und Notizenbücher. Schon im J. 1474 gibt er in einem Brief an Paolo Toscanelli, den Florentiner Gelehrten, die Absicht kund, eine Fahrt nach Westen zu unternehmen. Die Antwort Toscanelli's vom 25. Juni 1474, worin er diesem Vorhaben seinen Beifall gibt, ist noch handschriftlich vorhanden und in facsimilirtem Abdruck mitgetheilt von Harrisse (Fernando Colon, Sevilla 1871, 72). Achtzehn Jahre später erst kam der mit bewundernswerther Ausdauer festgehaltene Gedanke zur Ausführung, nachdem er seinen kühnen Plan vergeblich seiner Vaterstadt, dem König Johann II. von Portugal und auch dem König Ferdinand von Aragon (1487) vorgelegt hatte. Als er eben im Begriffe stand, vom Kloster La Rabida, seinem spanischen Asyle, aus nach Frankreich sich zu wenden, fanden seine Vorstellungen am spanischen Hofe Gehör. Die Uebereinkunft, welche ihm die erbliche Würde eines Großadmirals und Vicekönigs in den aufzufindenden Ländern nebst einem Zehntel der Einnahmen zusicherte, ward am 17. April 1492 zu Santa Fé unterzeichnet. Am 3. August 1492, einem Freitag, verließ Columbus mit 120 Mann auf drei Caravelen den Hafen von Palos; an einem Freitag, dem 12. October, landete er in der neuen Welt und pflanzte auf der Insel Guanahani, die er San Salvador nannte, das Kreuz und das castilische Banner auf. Das Te Deum laudamus und Salve Regina waren die ersten christlichen Gesänge, welche in der neuen Welt erklangen. Weiterfahrend entdeckte er am 27. October Cuba, 6. December Hispaniola (Haiti). Dann trat er, 39 Freiwillige unter Diego de Arana zurücklassend, die Heimreise an. In Palos, wo er am 15. März 1493 glücklich wieder einlief, wurde er unter Glockengeläute eingeholt; seine Reise an den Hof zu Barcelona glich einem Triumphzug. Columbus erhielt alsbald den Auftrag zu einer zweiten Reise; eine Flotte von 17 Schiffen wurde dazu ausgerüstet und lief am 25. September 1493 von Cadix aus. Das Admiralschiff hieß Maria Galanta. Diesen Namen erhielt auch die Insel, auf welcher man in der neuen Welt zuerst wieder landete. Das nächste größere Eiland, das man betrat, im Centrum der Caraiben, ward Santa Maria de Guadelupe getauft. In Hispaniola, das Columbus am 22. November erreichte, fand er die Besatzung zersprengt und getödtet. Er legte nun daselbst eine befestigte Stadt an, der Königin zu Ehren Isabella genannt, und verpflichtete die Eingeborenen zu einem Tribut. In der Fortsetzung seiner Entdeckungsfahrten fand er Jamaica. Beschwerden und Verleumdungen am spanischen Hofe und die Ankunft eines mit Untersuchung der Zustände beauftragten Commissars, Juan Aguado, in Hispaniola bestimmten den Admiral, im Frühjahr 1496 nach Spanien zurückzusegeln. Es gelang ihm, am Hofe zu Burgos sich vollkommen zu rechtfertigen. Auf der dritten Reise, die aber erst am 30. Mai 1498 zu Stande kam, entdeckte Columbus Trinidad und an der Küste von Paria das amerikanische Festland. In Hispaniola dagegen fand er die mit abenteuerlichen Elementen versetzte Colonie in Unordnung und theilweiser Auflehnung. Eine Schaar habsüchtiger rebellischer Colonisten hatte sich unter Francisco Roldan im westlichen Bezirk von Xaragua festgesetzt, wo sie in ihrem Durst nach Gold die Eingeborenen unmenschlich bedrückten. Der Admiral konnte, nachdem er alle Mittel erschöpft, ihre Unterwerfung nur durch Zugeständnisse herbeiführen, welche sich in der Folge für die Eingeborenen verhängnißvoll erwiesen, nämlich durch Vertheilung von Ländereien an die Rebellen mit der Erlaubniß, eine bestimmte Anzahl von Indianern, welche durch deren Häuptlinge ausgewählt werden sollten, als Dienstboten zum Anbau der Felder zu verwenden. Dieß war der Anfang des nachmals viel berufenen Vertheilungssystems (Repartimiento), das aber erst durch Mißbrauch unter den beiden nächsten Nachfolgern des Columbus eine für die Ureinwohner verderbliche Anwendung erfuhr. Inzwischen hatte die Königin Isabella sich bestimmen lassen, in der Person des gewaltthätigen Bobadilla einen Bevollmächtigten zur Untersuchung nach Hispaniola zu entsenden. Dieser sammelte die Aussagen der erbittertsten Feinde des Admirals, nahm ihn sofort in Haft und schickte ihn mit seinen beiden Brüdern in Ketten nach Spanien zurück (Oct. 1500). Hier erlangte Columbus wohl alsbald seine Freiheit und am Hofe einen auszeichnenden

Empfang, aber nicht die volle Wiedereinsetzung in seine Würden. Bobadilla ward zwar abberufen, aber statt seiner der Ritter Nicolas de Ovando y Lares mit einer wohlausgerüsteten Flotte als provisorischer Statthalter der Inseln und des Festlandes nach Hispaniola ausgesandt. Erst am 9. Mai 1502 gelang es Columbus, auf vier armseligen Schiffen seine vierte und letzte Entdeckungsreise in's Werk zu setzen. Auf dieser Fahrt begleitete ihn sein zweiter Sohn und nachmaliger Biograph Fernando (geb. 29. August 1487 zu Cordova), dem Isabella zu diesem Zweck eine Offizierstelle in der Marine verliehen. Nach Roselly de Lorgues (Christophe Colomb I, 35. 45—56. 173 ss.; II, 384—388) war dieser Fernando nicht, wie die seit Napione und Spotorno fortgeschleppte Tradition behauptete, ein illegitimes Kind, sondern der eheliche Sohn aus Columbus' zweiter Ehe mit Donna Beatrix Enriquez von Cordova. Columbus' Plan war dießmal eine Umschiffung des Erdballs. Eine Durchfahrt nach dem großen Ocean suchend, gelangte er unter entsetzlichen Stürmen bis zum Isthmus von Panama und entdeckte das goldreiche Veragua. Im Uebrigen war diese Fahrt eine fast ununterbrochene Reihe namenloser Leiden, Aufregungen und Gefahren, noch verbittert durch Undank und Verräthereien Untergebener. Am 7. November 1504 kam Columbus, krank und erschöpft, nach Spanien zurück. Am 26. November darauf starb seine Gönnerin, die Königin Isabella, ehe sie den Heimgekehrten sehen konnte. Anderthalb Jahre später hatte auch er vollendet, ohne von dem undankbaren und stets mißtrauischen Könige die ihm zugesicherten Privilegien zu Gunsten seines Sohnes erlangt zu haben. Columbus starb zu Valladolid, mit dem Habit der Franciscaner bekleidet, am Himmelfahrtstage, 20. Mai 1506. Im Kloster der Franciscaner daselbst fand er auch seine Ruhestätte. Im J. 1536 aber, drei Jahre vor dem Tode seines Sohnes Fernando (gest. 12. Juli 1539 zu Sevilla), wurden die Gebeine des großen Entdeckers erhoben und nach der von ihm angelegten Stadt seiner neuen Welt, nach San Domingo überbracht.

In den nicht lange vor seinem Lebensende verfaßten „Profecias“ hat Columbus die Ideen niedergelegt, welche ihn auf seiner merkwürdigen Laufbahn beherrschten. Der Enthusiasmus, womit er den Gedanken seiner Entdeckungsfahrt im großen Westmeer ergriff, war ein wesentlich religiöser. „Columbus betrachtete sich,“ sagt Irving, „unter der Hand des Himmels stehend, aus den Menschen erwählt, diesen hohen Endzweck (der Entdeckung heidnischer Länder) auszuführen. Er las, wie er meinte, seine so betrachtete Entdeckung in der heiligen Schrift voraus verkündet und in den geheimnißvollen Aussprüchen der Propheten dunkel abgeschattet. Die Enden der Welt sollten zusammengebracht, und alle Nationen, Zungen und Sprachen unter der Fahne des Heilandes vereint werden. Die glorreiche Vollendung seines Unternehmens sollte sein, daß es die unbekannten Regionen der Erde in Gemeinschaft mit dem christlichen Abendland brächte, das Licht des wahren Glaubens in die umnachtete Heidenwelt trüge und ihre zahllosen Völker unter der Herrschaft der Kirche sammele“ (Irving, Geschichte des Lebens und der Reisen des Chr. Columbus, deutsch Frankf. 1828, I, 70). Columbus stellte den Herrschern von Castilien und Aragon in Aussicht, er werde, an den äußersten Enden von Asien anlandend, auf die weiten und prächtigen Länder des Groß-Khans treffen, von denen er in Marco Polo's Reisen so Außerordentliches gelesen. Dieser Groß-Khan, erinnerte er, habe ja bereits früher das Verlangen kundgegeben, den christlichen Glauben anzunehmen; Päpste und fromme Könige hätten auch Gesandte an ihn abgeschickt, ihn und seine Unterthanen im christlichen Glauben zu unterweisen. Durch die neue, zu hoffende Entdeckung nun werde eine Gemeinschaft mit diesem Reiche angeknüpft und Gelegenheit gegeben, der christlichen Kirche neue, unermeßliche Länder einzuverleiben und so den Glauben bis an die Enden der Erde zu verbreiten. Wie tief und richtig hat nicht der große Mann das wirkliche Endziel seiner Unternehmung geahnt! Ein anderes Motiv, das ihn nicht weniger beschäftigte, war die Befreiung des heiligen Grabes. Mit dem Golde, das er aus den neu entdeckten Ländern gewänne, könnten — so stellte er in Aussicht — Ihre Hoheiten, die katholischen Herrscher, einen Kreuzzug veranstalten, das Grab des Herrn den Händen der Ungläubigen zu entreißen. Es war eben die Zeit der granadinischen Kriege vorüber, ganz Spanien noch voll des romantisch-religiösen Enthusiasmus, den diese Kämpfe erzeugt; er selbst hatte dem Schlußact des gewaltigen Drama's, der Einnahme Granada's (2. Januar 1492), als Zeuge beigewohnt. Die Realisirung eines solchen Planes, in einem Lande, das so viele geeignete Elemente bot, war durchaus nichts Undenkbares. „Ich versicherte,“ so erzählt Columbus selbst (s. sein Reisetagebuch bei Navarrete, Coleccion de viages y descubrimientos etc. I, 117), „Ihren Hoheiten, daß der ganze Gewinn dieses meines Unternehmens aufgewendet werden solle auf die Eroberung von Jerusalem; Ihre Hoheiten lächelten und sagten, daß Ihnen solches wohlgefiele, daß sie übrigens auch ohne diesen Gewinn es unternehmen würden.“ Columbus hielt diesen Gedanken fest. In seinem Testamente, das er vor der dritten Reise (1502) gemacht, hat er noch diesen seinen Lieblingsgedanken niedergelegt, indem er seinem Sohn befiehlt, eine Summe Geldes zu diesem Zwecke zu deponiren, damit er einst dem Könige auf dem Zuge nach Jerusalem folgen oder selbst einen Kreuzzug ausrüsten könne, wenn etwa der König einen solchen Zug nicht unternehmen wolle. Sollte, fügt der fromme Entdecker noch bei, ein Schisma in der Kirche entstehen, so möge sich sein Sohn dem Papste zu Füßen werfen und seine Person und sein Eigenthum der Kirche und dem apostolischen Stuhl zur Vertheidigung anbieten

(bei Irving a. a. O. II, 292). Man kann nach alledem nicht mehr zweifeln, daß die Religion den größten Einfluß auf das Gelingen des großen Unternehmens übte, welches eine neue Zeit mitgestalten half. Dieses reine Motiv hielt den frommen Genuesen aufrecht in Mitte der vielfachen Prüfungen, die er zu bestehen hatte, bevor er an's Ziel kam. Dieses Motiv auch erwarb ihm die Freunde, welche ihm wesentlich zum Gelingen seines Planes verhalfen, vor Allem die Mönche von Rabida mit P. Perez, dem vormaligen Beichtvater der Königin, an der Spitze, dann Isabella von Castilien selbst, diese hochherzige und fromme Monarchin. Columbus erinnert sie später selbst daran, wie vornehmlich die Rücksicht auf die Verbreitung des Glaubens sie vermocht, seinem Vorschlag beizustimmen. „Nach den Aufklärungen," so schreibt er in seiner Reise-Relation (bei Navarr. l. c. I, 2, 117, franz. Uebers. II, 3. 4), „die ich Euern Hoheiten gegeben über die Länder von Indien und über den Fürsten, den man Groß-Khan nennt . . . der schon mehrmals nach Rom um Glaubensboten gesandt, und nachdem ich vorgestellt, wie so viele Völker in ihrem Götzendienst verloren gingen . . . gedachten Eure Hoheiten selbst, in ihrer Eigenschaft als katholische Herrscher, als Liebhaber und Verbreiter des heiligen Glaubens, als Feinde Mohammeds, des Götzendienstes und aller Häresie, mich, Christoph Columbus, in diese Länder zu senden, um ihre Fürsten und Völker kennen zu lernen, sowie die Art und Weise, dieselben zu unserm heiligen Glauben zu bekehren." So Columbus, der auch in seinem ganzen übrigen Verhalten diese Gesinnung beharrlich bethätigt hat. Er lebte und starb als ein tiefgläubiger, in Glück und Unglück bewährter Christ. Es ist u. A. ein Verdienst von Irving, wieder nachdrücklicher auf jenen Gesichtspunkt aufmerksam gemacht zu haben. Umfassend aber ist die religiöse Seite seines Wesens und Wirkens gewürdigt von Graf Roselly de Lorgues (Christophe Colomb, Histoire de sa vie et de ses voyages d'après les documents authentiques tirés d'Espagne et d'Italie, 2 vols, Paris 1856). Eine neue illustrirte Ausgabe desselben Werkes erschien bei Palmé in Paris 1878. (Vgl. noch Herrera, Indias occidental. decad. I, l. 1, c. 8; Fernando Colon, Historia del Almirante c. 13. Weiteres bei Peschel, Gesch. d. Zeitalters der Entdeckungen, Stuttgart 1858; Harrisse, Les Colombo de France et d'Italie, fameux marins du 15ᵉ siècle, Paris 1874; Cadoret, La vie de Chr. Colomb, Bruxelles 1869. Eine kurze Zusammenfassung des Wesentlichsten gibt L. Denthoven [früher Pfarrer in den Vereinigten Staaten von Amerika], Christoph Columbus, eine biograph. Skizze nach den neuesten Quellen, Würzburg 1878.) [(Kerker) Binder.]

Columna, s. Colonna.

Combe, La, s. Guyon und Quietismus.

Combé, Maria von, s. Hirt, guter.

Combefis, Franz, ein sehr gelehrter Dominicaner, wurde im November 1605 zu Marmande, einer kleinen Stadt in Guyenne (Dep. Lot und Garonne), geboren, studirte bei den Jesuiten in Bordeaux und trat 1624 in den Predigerorden. Nachdem er seine Studien im Kloster beendet hatte, wirkte er als Professor der Philosophie und Theologie in mehreren Häusern seines Ordens, bis er 1640 in der nämlichen Eigenschaft nach Paris versetzt wurde. Dort öffneten sich ihm die reichen Bibliotheken des Königs, Mazarins und Seguiers, deren handschriftliche Schätze er, vom Lehramte zurückgezogen, als eifriger Freund und Kenner der griechisch-patristischen Literatur und der morgenländischen Geschichte durch Herausgabe und Emendirung von Texten, durch Uebersetzungen und Erläuterungen aller Art veröffentlichte und gemeinnützig machte. Nachdem er bereits 1644 die Werke des Amphilochius, Bischofs von Iconium, des Methodius und des Andreas von Creta in zwei Foliobänden griechisch und lateinisch mit Anmerkungen und 1645 etliche Inedita des hl. Johannes Chrysostomus mit einer Vertheidigung der Scholien des hl. Maximus über den Dionysius herausgegeben hatte, trat er mit einem Novum auctarium Graeco-latinae Bibliothecae Patrum auf, welches, 1648 zu Paris gedruckt, in einen exegetischen und einen historisch-dogmatischen Theil zerfällt. Der exegetische Theil enthält Homilien und Reden des hl. Asterius, Bischofs von Amasea, des hl. Proklus, des hl. Anastasius von Alexandrien, dann einzelne Homilien und Reden verschiedener Kirchenväter und Kirchenschriftsteller. In dem historisch-dogmatischen Theil befinden sich: Historia haeresis monothelitarum sanctaeque in eam sextae Synodi actorum vindiciae in drei Abhandlungen; dann Diversorum item antiqua ac medii aevi, tum historiae sacrae tum dogmatica Graeca opuscula, griechisch und lateinisch mit Erläuterung der schwierigen Stellen. Die Geschichte der monotheletischen Häresie fand wegen einzelner gewagter Behauptungen, in welchen Combefis von Baronius und Bellarmin sich entfernt, einigen Widerspruch zu Rom. Als 1653 sein Freund und Ordensbruder P. Goar über der Herausgabe der Chronographie des Byzantiners Theophanes gestorben war, revidirte Combefis das ganze Werk und gab es 1655 in den Druck. Mittlerweile hatte das Talent und der Eifer des rüstigen Dominicaners die Aufmerksamkeit des französischen Episcopates auf sich gezogen, und es wurde ihm in einer Versammlung der Bischöfe zu Paris 1655 ein Jahrgeld von 500 Livres ausgeworfen, das schon im nächsten Jahre auf 800, später auf 1000 erhöht wurde, um seine kostspieligen patristischen Studien zu unterstützen. Dieser ebenso seltenen als großmüthigen Anerkennung entsprach Combefis auch in der Folge auf glänzende Weise. Nachdem er 1656 die Schrift des hl. Johannes Chrysostomus De educandis liberis mit fünf andern diesem zugeschriebenen Festreden und mit mehreren einzelnen Reden verschiedener, theils bekannter, theils unbekannter Kirchenschriftsteller, dann 1660 verschie-

dene Martyreracten unter dem Titel Illustrium Christi Martyrum lecti triumphi vetustis Graecorum monumentis consignati griechisch und lateinisch veröffentlicht hatte, erschien in acht Foliobänden seine Bibliotheca Patrum concionatoria, Paris. 1662, ein ebenso umfangreiches als inhaltsvolles Werk, welches Combefis nach Aufforderung der gelehrtesten Zeitgenossen und im Auftrage seiner Ordensobern, auf Grundlage der schon 1588 in vier Bänden erschienenen Bibliotheca homiliarum et sermonum priscorum Ecclesiae Patrum mit gewissenhaftem Fleiße und mit Benutzung der berühmtesten Manuscriptensammlungen geschaffen hatte, indem er zugleich in einer theilweise polemischen Einleitung über alle in dieser Predigerbibliothek vorkommenden Auctoren genauen Bericht erstattete. Als ihm 1664 sein Freund Leo Allatius seine Diatribe de Simeonum scriptis überschickte, ließ er dieselbe mit einer kleinen Sammlung verschiedener, den Ursprung und die Merkwürdigkeiten Constantinopels betreffender Schriften drucken, von denen eine bereits der Wiener Hofbibliothekar Petrus Lambecius herausgegeben hatte, so daß Combefis mit diesem in eine literarische Fehde gerieth. Hierauf folgte Christi Martyrum lecta Trias (Hyacinthus Amastrensis, Bacchus et Elias novi martyres Agarenico pridem mucrone sublati), Paris. 1666. Ein Werk von größerem Umfange war wieder das 1672 zu Paris in zwei Foliobänden griechisch und lateinisch erschienene Auctarium novissimum Bibliothecae Graecorum Patrum, in quo varia scriptorum ecclesiasticorum antiquioris, medii et vergentis aevi opuscula continentur. Im ersten Bande befinden sich Liber Flavii Josephi de imperio rationis in laudem Machabaeorum; Hippolyti Ep. et Mart. de Christo et Antichristo; Hippolyti Romani LL. in Susannam et de captivitate Babyl.; von Methodius die in Combefis' erstem Werke fehlende Abhandlung Convivium decem virginum sive de castimonia und mehrere andere einzelne Aufsätze. Der zweite Band enthält zwei Schriften gegen die Manichäer von Alexander von Lycopolis, früher selbst Manichäer, und von Didymus von Alexandria; dann einige Reden und Abhandlungen des Hesychasten Palamas (s. d. Art. Barlaam) und seines Gegners, des gelehrten Griechen Manuel Kalekas, der, wegen seiner Unionsbestrebungen aus der griechischen Kirche verstoßen, in den Dominicanerorden getreten war (Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. I, 718—720). Zwei Jahre darauf erschien bloß lateinisch Ecclesiastes graecus, id est, illustrium graecorum Patrum ac oratorum digesti sermones ac tractatus; Basilius M. Caesar. Cappadoc. et Basilius Seleuciae Isaur. episcopi, Paris. 1674. Ebenso bloß lateinisch Theodoti Ancyrani adversus Nestorium liber et S. Germani Patriarch. Constantinop. in S. Mariae dormitionem et translationem oratio historica, Paris. 1675. In dem nämlichen Jahre veranstaltete Combefis eine Ausgabe der Werke des rüstigen Monotheletengegners Maximus Confessor in zwei Foliobänden nach den besten in Paris, Rom, Florenz und Venedig befindlichen Handschriften mit lateinischer Uebersetzung und gelehrten Noten (Paris. 1675, Ex almi Galliae cleri jussu et ordine). Diese zwei Bände umfaßten aber nicht alle Werke des Maximus, und Combefis hielt schon den dritten Band zum Druck bereit, als ihn am 23. März 1679 der Tod ereilte. Das Manuscript kam nach seinem Tode in unrechte Hände, und so sind die in demselben vorfindlichen Schriften des Maximus nur einzeln herausgegeben erschienen. Ebenso unvollendet blieb, wenigstens von seiner Hand, die im Auftrage des Königs vorbereitete Ausgabe der byzantinischen Schriftsteller, welche nach Theophanes schrieben; doch blieb Combefis' Arbeit nicht liegen, da Karl du Fresne diese Byzantiner im J. 1685 wirklich herausgab. Zu seinen kritischen Arbeiten sind endlich zu zählen: Basilius Magnus ex integro recensitus. Textus ex fide optimorum codicum ubique castigatus, auctus, illustratus, haud incerta quandoque conjectura emendatus. Versiones recognitae etc. etc., Paris. 1679, 2 voll., ein Werk, das alle Anerkennung verdient (Schröckh, Christl. Kirchengesch. XIII, 218). Ferner Gregorius Nazianzenus ex integro restitutus, eine Schrift, die nicht im Druck erschien, sondern dem Mauriner Franz Louvard zu einer beabsichtigten Ausgabe des Gregor von Nazianz überlassen wurde. Außer den angeführten Schriften erschienen 1668 noch einige kleinere von Combefis bei Gelegenheit einer gelehrten Fehde, die er wegen einer neuen Ausgabe der Catena aurea des hl. Thomas von Aquin mit seinem Ordensbruder Johann Nicolai bestand, weil dieser den Schrifttext in der Catena nach der neuen Ausgabe der Vulgata umändern wollte, während Combefis für die ursprüngliche Lesart des hl. Thomas einstand. Seine ausgebreitete Gelehrsamkeit hatte ihn mit den höchsten Würdenträgern der Kirche und mit den meisten und berühmtesten Männern des an katholischen Gelehrten so reichen 17. Jahrhunderts in freundschaftliche Verbindung gebracht. Dabei blieb er aber bis zu seinem Tode der demüthige und gewissenhafte Mönch, welcher, freundlich und gefällig gegen Andere, gegen sich selbst streng, nur den Chor und die Bücher in seiner Zelle kannte. (Vgl. Quétif et Echard l. c. II, 678 sq.; Charl. Perault, Recueil des éloges des hommes illustres du 17e siècle II; Du-Pin, Biblioth. XIII, 99; Nicéron, Mémoires XI, 185 ss.) [Häusle.]

Comenius, s. Böhmische Brüder.

Comes, s. Pericopen.

Comestor, s. Petrus Comestor.

Comitolus, Paul, Theologe der Gesellschaft Jesu, geb. zu Perugia 1544, gest. daselbst 1626, trat im Alter von 15 Jahren in die Gesellschaft ein, der er als Professor der Exegese und der Moraltheologie ausgezeichnete Dienste leistete.

Zwei Werkchen verfaßte er über das Vorgehen Pauls V. gegen die venetianische Republik, das eine zur Vertheidigung des Papstes (1606), das andere zur Widerlegung der von sieben Theologen gegen das päpstliche Interdict veröffentlichten Schrift (1607). Sein einziges Moralwerk: Responsa moralia in VII libros digesta, quibus quae in Christiani officii rationibus videntur ardua ac difficilia enucleantur (Lugduni 1609, ed. alt. Cremonae 1611, Rothomagi 1709 cum Indice rerum praecipuarum), dem er später als Anhang hinzufügte Doctrina de contractu universe ad scientiae methodum revocato (Lugd. 1615 — der Ausgabe von Rouen beigegeben), ist eher eine historische Merkwürdigkeit, als ein Erzeugniß von wissenschaftlicher Bedeutung. Unter ungefähr 150 Moralisten, die von 1577—1656 geschrieben haben, war Comitolus, nebst Candidus Philalethes (s. d. Art. Bianchi), der einzige, der den Probabilismus nicht vertheidigte, sondern mit Phrasen, deren Form und Inhalt den Leser wenig befriedigen dürfte, für den Probabiliorismus plaidirte. Günstiger haben zwar Andere (z. B. Feller, Biogr. univ. II, Par. 1845, 89) über die Sprache oder den Werth seines Werkes geurtheilt. Die scharfe Kritik, welche sein Ordensgenosse Ant. Ballerini (Anmerk. zu Gury I, 405) gegen ihn geübt hat, dürfte indeß begründet sein. Er schrieb noch Cento e trenta Privilegj della B. Vergine, Perugia 1615. [Müllendorff, S. J.]

Comma Pianum, s. Bajus.

Commemoration in der Liturgie. Im weiteren Sinne bedeutet Commemoratio, wie Memoria und Recordatio, Andenken, Erinnerung, Gedächtnißfeier, d. h. die festliche Begehung eines hochwichtigen Ereignisses. So wird am Dienstag nach Septuagesima die Commemoratio Orationis D. N. J. Chr. in monte Oliveti, am Freitag nach Lätare die Commemoratio Passionis, am 30. Juni die Commemoratio S. Pauli Apostoli gefeiert. Wie in diesen Titeln, begegnet uns Commemoratio auch in vielen Orationen des Missale in der Bedeutung von Festum oder Solemnitas, z. B. im Prop. de Sanct. am 15. und 21. Januar, 4. und 12. März, 13., 22., 26. und 28. April u. a. m. — In der Bezeichnung der kirchlichen Begehung des 2. November, sowie auch in der Commemoratio pro vivis und pro defunctis im Canon der heiligen Messe tritt entschieden die Bedeutung von Fürbitte oder Intercession durch Gebet und Opfer in den Vordergrund. — Neben der erwähnten allgemeinen Bedeutung ist in der Sprache unserer Liturgie allmälig eine specielle des Wortes in Gebrauch gekommen und normativ festgestellt worden. Die Zahl der feierlich begangenen kirchlichen Jahresgedächtnisse, deren in der apostolischen und dieser unmittelbar folgenden Zeit jedenfalls nur wenige waren, vermehrte sich von Jahr zu Jahr und ist zur Stunde noch in ununterbrochener Zunahme begriffen. Dazu kommt, daß viele Feste und durch eigene gottesdienstliche Feier ausgezeichnete Tage nicht an einen bestimmten Monatstag gebunden sind, daher bewegliche (Festa mobilia) genannt werden, z. B. Ostern und die von ihm abhängigen Feste, Sonn- und Ferialtage, während andere, namentlich die Heiligenfeste, in der Regel gemäß ihrer ersten Einsetzung alljährlich an demselben Monatstage gefeiert werden und deßhalb unbewegliche (Festa immobilia) heißen. Einerseits nun durch die stetige Vermehrung der kirchlichen Jahresgedächtnisse und anderseits durch die unvermeidliche Begegnung von beweglichen und unbeweglichen Festen oder gefeierten Tagen ist es gekommen, daß oft eine doppelte oder mehrfache Feier auf einen und denselben Tag fällt und so von dem einen oder andern bloß eine Commemoration übrig bleibt. Um über das Verfahren der Kirche in den Fällen derartigen Zusammentreffens eine richtige Vorstellung zu gewinnen, muß man wissen, daß von den frühesten Zeiten an zwischen den kirchlich begangenen Festen und Tagen je nach der Wichtigkeit der gefeierten Ereignisse, Personen und Mysterien ein Rangunterschied beobachtet und festgesetzt worden ist. Unter den recipirten Festen werden dem Range nach duplicia primae und secundae Classis, dann duplicia per annum majora und minora, ferner semiduplicia und simplicia unterschieden. — Die Sonntage sind dem Range nach Dominicae majores und per annum und die ersteren sind entweder primae oder secundae Classis. Unter den Ferialtagen sind die des Advents, der vierzigtägigen Fasten, die Quatembertage und der Montag der Bittwoche als Feriae majores ausgezeichnet. Mit Rücksicht auf diese Unterschiede gilt folgende Regel: Wenn zwei oder mehrere Feste u. s. w. auf Einen Tag fallen, wird das höhere gefeiert; das oder die dem Range nach untergeordneten aber werden entweder verlegt oder für das laufende Jahr ausgelassen, oder endlich commemorirt. Hiermit sind die Commemorationen im engeren und eigentlichen Sinne (Commemorationes speciales) gegeben. Sie bestehen darin, daß von dem Officium eines solchen Festes ein kleiner Theil als Repräsentant des Ganzen mit der Hauptfeier verbunden, sozusagen verflochten wird; dieß geschieht in den Vespern, den Laudes und der Messe. Es wird nämlich nach der Oration des Tages in den Vespern die Antiphon zum Magnificat, in den Laudes die Antiphon zum Benedictus mit den zugehörigen Versikeln und der Oration des commemorirten Festes oder Tages recitirt. In der Messe schließen sich an die Oratio (Collecta), Secreta und Postcommunio des Tages die des commemorirten Festes unmittelbar an. Auch kann die neunte Lection der Matutin, sofern sie von dem Officium des commemorirten Tages oder Festes genommen wird, dazu gezählt werden; ebenso in der Messe das Evangelium dominicale oder feriale in fine. Ueber die Durchführung der Regel im Einzelnen, über das Wann, Wo und Wie dieser Commemorationen muß auf die Generalrubriken und die denselben

beigefügten Tabellen der Occurrenz verwiesen werden. — Es ist hier jedoch der Ort, auf das Decret Sr. Heiligkeit Papst Leo's XIII. vom 28. Juli 1882, wodurch eine sehr erhebliche Aenderung der Rubriken eingeführt wird, aufmerksam zu machen. Dasselbe lautet: „Festa duplicia minora (exceptis illis Sanctorum Ecclesiae Doctorum) et Festa semiduplicia, si occursu Dominicae vel Majoris Festi seu Officii quomodocumque impediantur, non transferuntur, sed ipso die quo cadunt, de eis fit in utrisque Vesperis et Laudibus commemoratio, cum nona lectione historica, sive una ex duabus aut tribus, si tamen haec eo die fieri possint, secus hujusmodi festa duplicia et semiduplicia eo anno penitus omittuntur, ut de simplici cautum est in rubric. tit. IX, num. X, tit. X, num. VIII." In den neuen Ausgaben des Breviers soll dieses Decret der Rubrik am Schlusse einstweilen beigesetzt werden, bis die genaue Correction der Rubrik selbst durch die Congregation der Riten stattgefunden habe. Außerdem gibt es noch Commemorationes communes oder Suffragia Sanctorum, eine Ergänzung oder Erweiterung der gottesdienstlichen Begehung gewisser Tage untergeordneten Ranges. Diese finden sich im Psalterium nach der Vesper des Samstages. Sie sind von der Octav der Epiphanie an bis zum Passionssonntage exclusive und von der Pfingstoctav bis zum Advent exclusive an Sonn- und Ferialtagen wie auch an Festen exceptis duplicibus et infra Octavas am Ende der Vesper und Laudes vorgeschrieben. Es sind folgende: De S. Maria, de S. Joseph, de Apostolis, de Patrono vel Titulo Ecclesiae (letztere vor oder nach den Genannten, je nach der Dignität) und am Schlusse de Pace. Voran geht die Commemoratio de Cruce nur im Ferialofficium. In der österlichen Zeit ist täglich in den Laudes und Vespern (exceptis duplicibus et infra Octavas) eine eigene Commemoratio de Cruce vorgeschrieben. Jede dieser Commemorationes besteht aus einer Antiphon nebst Versikel und Oration. Wie im Officium, finden auch in der Messe Commemorationes communes statt, indem der ritus semiduplex vel inferior verlangt, daß der Oration des Tages weitere beigefügt werden. Die näheren Bestimmungen geben das Proprium de tempore und die Rubricae generales Missalis Tit. VII. [Kössing.]

Commendatarabt, s. Abt.

Commendatitiae literae, s. Literae.

Commende (commenda, custodia, guardia), Bezeichnung für ein kirchliches Beneficium, welches in der Weise verliehen wird, daß der Inhaber die Temporalien genießt, bisweilen auch eine gewisse Jurisdiction ausübt, nicht aber das Amt rücksichtlich seiner spirituellen Seite verwaltet. Schon sehr frühzeitig wurde ein vacantes Bisthum oder eine Abtei einem schon anderweitig bepfründeten Prälaten zur interimistischen Verwaltung für die Dauer ihrer Erledigung übertragen (Ambros. Epist. 2, Opp. ed. Venet. 1781, V, 476; Conc. Aurel. III, a. 538, c. 18). Später vergab man dergleichen vacante Kirchenämter an Einzelne auch auf längere Zeit oder auf Lebensdauer, jedoch nur in provisorischer Eigenschaft (in commendam), ohne dieselben definitiv als wirkliche Beneficiaten (in titulum) zu instituiren. Daher die Unterscheidung zwischen Beneficia commendata und Beneficia titulata oder zwischen uneigentlichen und eigentlichen Beneficien (s. d. Art. Beneficium ecclesiasticum). Besonders wurden den durch die Einfälle der Barbaren von ihren Sitzen vertriebenen Bischöfen nicht selten eben ledigstehende Abteien verliehen, aus deren Einkünften ihnen, mit Vorbehalt der bischöflichen Rechte über ihr früheres Bisthum, einstweilen ein standesmäßiger Unterhalt ausgeworfen wurde; oder man übertrug ihnen unter gleichem Vorbehalt eine andere vacante Cathedrale auf unbestimmte Zeit (Greg. M. Epist. 1, 40. 3, 13, Opp. ed. Paris. 1705, II, 528. 633), so daß sie an der einen Kirche intitulirt, an der andern bloß commendirt waren, was gegen das Verbot der Cumulation der Kirchenämter (s. d. Art. Cumulation) nicht zu verstoßen schien (c. 3, C. XXI, q. 1; vgl. Gratian. ad c. 2. 4. 6 ead., und c. 54, § 5, X De elect. 1, 6). Aber auch besonderer Verdienste wegen erhielten oft gering präbendirte Cleriker dergleichen Commenden (Joann. Diacon. in Vita S. Gregor. M., 3, 22. 4, 86 al. 90). Häufiger wurde die Verleihung von Commenden seit dem elften Jahrhunderte, von wann an eine Menge Pfarreien, Klöster, selbst ganze Bisthümer, welche früher die weltlichen Regenten, wie eben der Drang der Umstände ihnen gebot, oder eigene Willkür sie gelüstete, an ihre Dienstmannen und Vasallen hingegeben hatten, wieder an die Kirche restituirt wurden; da wurden denn die Pfründen vieler solcher Kirchenämter und Prälaturen an gering präbendirte Cleriker als Belohnung ihrer Verdienste zur zeitlichen oder lebenslänglichen Nutznießung verliehen (Thomassini Vet. et Nov. discipl. eccl. circa benefic. II, l. 3, c. 11—21). Aehnliche Verleihungen von Commenden veranlaßte vorzüglich auch der Verlust der von den Kreuzfahrern im Orient eroberten Länder, da den von ihren Besitzungen vertriebenen Bischöfen, Aebten und Clerikern in anderer Weise nicht Hilfe und Unterstützung geschafft werden konnte. Es ist nicht zu läugnen, daß bei diesen Commendationen manche Mißbräuche sich einschlichen; daher fand Bonifatius VIII. sich bewogen, im Hinblick auf die daraus für die gehörige Verwaltung der Kirchenämter entspringenden Nachtheile zu bestimmen, daß eine Seelsorgerpfründe nur im Nothfalle oder bei augenscheinlichem Nutzen für die Kirche, und keinenfalls über ein halbes Jahr lang als Commende verliehen werden könne (c. 15, VI, De elect. 1, 6); Clemens V. revocirte die früher von ihm selbst theils motu proprio, theils auf Intercession fürstlicher und anderer einflußreichen Personen übertragenen Com-

menden (Extr. comm. c. 2, De praeb. 3, 2). Leider führte das späterhin ausgebrochene Schisma, wo die einander gegenüberstehenden Päpste in ihrem Bestreben, sich Anhänger zu werben, auch zu derlei Commendenverleihungen ihre Zuflucht nahmen, wieder die vorigen Mißstände herbei. Namentlich waren es die Klöster, welche in dieser Weise an Weltgeistliche übertragen zu werden pflegten. In dieser Beziehung hat das tridentinische Concil verordnet, daß Klöster in künftigen Erledigungsfällen nur an fromme und tugendhafte Regularen, Haupt- und Stammklöster aber und die von diesen unmittelbar gegründeten Tochterabteien und Priorate gar nicht mehr als Commenden vergeben werden sollen (Conc. Trid. Sess. XXV., c. 21 De regular.). Ueber diesen Gegenstand haben dann noch Gregor XIII. und Innocenz X. nähere Bestimmungen erlassen (Greg. XIII. Const. Superna § 9; Innoc. X. Const. Pastoralis; in Bullar., ed. Lux. 1727, II, 410. V, 490). Dergleichen geistliche Klostercommendisten hatten nach neueren Constitutionen gemeiniglich ihr von dem Conventtische ausgeschiedenes Gut und mußten unter dieser Voraussetzung den vierten Theil davon, wenn sie aber den Conventtisch hatten, den dritten Theil des Commende-Ertrags für die Bedürfnisse des Klosters oder zur Unterstützung der Armen beisteuern. Regelmäßig mußten sie auch in Frankreich, Italien und anderwärts Cleriker der höheren Weihen sein und Residenz halten, wenn mit der Pfründe eine Seelsorge verbunden war. In Deutschland gibt es heutzutage keine Commenden mehr. (Vgl. besonders in historischer Beziehung Devoti, Instit. canon. I, Gandae 1852, 683 sq.) [Permaneder.]

Commendengelder, s. Abgaben.

Commendone, Johannes Franciscus, päpstlicher Legat und Cardinal, wurde zu Venedig den 17. März 1523 aus einer sehr angesehenen Familie geboren, welche, bei einer politischen Umgestaltung von Bergamo ausziehend, sich hier niedergelassen hatte. In seiner Kindheit schon verrieth er außerordentliche Anlagen und machte bereits in seinem zehnten Jahre lateinische Verse über beliebige Gegenstände. Auf der Schule zu Padua bekundete er eine besondere Neigung zur Poesie, wetteiferte schon mit den ersten Dichtern seiner Zeit, verlegte sich auf Philosophie, mußte dann aber in seinem 19. Jahre, als sein Vater starb, mit Rücksicht auf seine künftige Subsistenz, das Studium der Rechte ergreifen. Auch auf diesem Gebiete machte er schnelle Fortschritte, übte sich in der Beredsamkeit und trat bald als Sachwalter mit glänzendem Erfolge vor Gericht auf. Unter Papst Julius III. (1550) kam er nach Rom; der Papst wurde aufmerksam auf ihn und zog ihn an seinen Hof. Aufgenommen unter die cubicularii, legte er im Umgange mit den gelehrtesten und ausgezeichnetsten Cardinälen eine solche Gewandtheit und Feinheit in Behandlung schwieriger Angelegenheiten an den Tag, daß er bald mit den wichtigsten Aufträgen vom päpstlichen Stuhle betraut wurde. Niemals sind einem päpstlichen Legaten zahlreichere und wichtigere Geschäfte aufgetragen worden, als Commendone, und nie hat ein päpstlicher Legat mit größerem Geschicke und mehr Uneigennützigkeit seiner Aufträge sich entledigt, als er. Schon in seinem 28. Jahre (1551) erhielt er von Papst Julius eine Sendung an Guidebald, Herzog von Urbino, um ihn von einem politischen Bündnisse gegen den Papst abzumahnen, und vollzog dieselbe mit glücklichem Erfolge. Von höchster Wichtigkeit war aber schon die Jahres darauf folgende Sendung mit dem Cardinal Dandino nach den Niederlanden, von wo Commendone allein unter großen Gefahren hinüber nach England ging, um dieses Land wieder mit der katholischen Kirche zu vereinigen. Seit Heinrich VIII. war England vom apostolischen Stuhle losgerissen, und unter seinem Nachfolger Eduard VI. war der Calvinismus in diesem Reiche eingeführt worden. Nunmehr war Eduard gestorben, und die katholische Maria sollte den Thron besteigen (1553). In diesem höchst wichtigen Momente erschien Commendone incognito vor der Königin Maria, verhandelte mit ihr über Wiedervereinigung des Reiches mit der Kirche, und erhielt von ihr die Zusage und ein eigenhändiges Schreiben an den Papst, daß sie mit ihrem Reiche zum Glauben und Gehorsam der Päpste zurückkehren und alle früher in England in der Kirche vorgenommenen Veränderungen aufheben werde. Commendone eilte selbst mit dieser Botschaft nach Rom, und als er im Consistorium Verlauf und Erfolg seiner Sendung mittheilte, weinte der Papst Freudenthränen über den kaum gehofften Ausgang. England kehrte unter Maria wirklich wieder zur Einheit zurück.

In andern Aufträgen begab sich Commendone sodann nach Portugal, durchreiste Spanien und Frankreich und wußte überall sich die Hochachtung und das Vertrauen der Höfe zu erwerben. Paul IV. ernannte ihn zu seinem Secretär und zum Bischof von Zante. Pius IV. schenkte, gleich seinen beiden Vorgängern, ihm das höchste Vertrauen; und als zum dritten Male das Concilium nach Trient berufen werden sollte, erhielt Commendone den wichtigsten und schwierigsten Auftrag, die protestantischen Fürsten des deutschen Reiches zur Beschickung des Concils einzuladen. Bei dem wilden Hasse, mit dem die Lutheraner gegen den römischen Stuhl von den Reformatoren erfüllt worden waren, bei den mächtigen irdischen Interessen, welche sie an die Religionsneuerung fesselten, war ein lebendiges Pflichtgefühl und ein großes Vertrauen auf die gute Sache erforderlich, um eine solche Einladung auch nur zu unternehmen. Schon zweimal hatten die Protestanten die Verhandlungen zu Trient abgewiesen; die neue Berufung nach Trient setzte sie jetzt förmlich in Bestürzung. Denn eben damals (1561) waren sie, wie früher noch nie, unter sich in Parteien getheilt und lagen in heftigen Kämpfen gegen einander. Zu Naumburg

versammelten sie sich zu einem Convente, um eine Vereinigung zu Stande zu bringen und einen gemeinsamen Bescheid auf die Einladung des Papstes zu geben. Während sie in lebhaften Disputen sich befanden, welche Ausgabe der Augsburger Confession zu Grunde gelegt, und welche Fassung der Lehre vom Abendmahle gegeben werden solle, damit die beiden Parteien sich zufrieden stellten, kam Commendone mit Delphino, dem päpstlichen Legaten am kaiserlichen Hofe, an. In der Versammlung der lutherischen Stände sprach Commendone über die Segnungen des Concils für die Kirche und übergab die Einladungsbulle und die Schreiben des Papstes an die einzelnen Fürsten. Auf ihre Herberge zurückgekehrt, erhielten die Legaten durch Deputirte die Schreiben uneröffnet wieder zurück, indem die Fürsten als Söhne vom Papste bezeichnet seien, aber nicht Söhne von ihm sein wollten: die Einladung in der Bulle wurde mit höchst kränkenden Ausdrücken abgelehnt. Commendone, geistreich, ruhig, gewandt, der einen tiefen Blick in die inneren Zustände der deutschen Protestanten, in ihre Lehrstreite, Parteiungen und Widersprüche gethan hatte, beantwortete mit Würde und schlagender Bündigkeit die Rede der Deputirten, führte ihnen ihre eigenen betrübten Zustände lebendig vor die Seele und machte solchen Eindruck auf dieselben, daß sie, ohne ein Wort vorzubringen, sich entfernten, die Einen mit Thränen in den Augen, die Andern mit Zähneknirschen. Zu Naumburg theilten sich die Legaten, und Commendone erhielt den Norden; er reiste über Leipzig, Halle, Wittenberg nach Berlin. Kurfürst Joachim nahm ihn freundlich auf, bezeugte Verlangen nach Frieden und Einigung, beklagte, daß die (lutherischen) Theologen keinen Frieden wollten, und sprach mit Ehrerbietung vom Papste und der römischen Kirche, hierin der einzige protestantische Fürst in Deutschland. Mit Hochachtung gegen den Legaten erfüllt, entließ ihn der Fürst mit den Worten: „Gewiß, ehrwürdiger Herr, Ihr habt mir viele und große Gedanken in den Sinn gesetzt." Jedoch eine bestimmte Zusage für Beschickung des Concils gab er ihm nicht. Der König von Dänemark versagte die Aufnahme des Legaten in seinem Reiche; der von Schweden, welcher im Begriffe war, eine Reise nach England zu machen, stellte ihm frei, ihn dort aufzusuchen oder seine Rückkehr abzuwarten. Commendone zog weiter, um die rheinischen Bischöfe einzuladen, nach Paderborn, Münster, Köln, Trier, Cleve, Lüttich, Aachen, Brüssel, Löwen, Lübeck, zurück durch die Niederlande nach Nancy, Trier, Mainz, Würzburg, Bamberg, Eichstätt, München, berichtete häufig in Briefen an Karl Borromäus über das Ergebniß seiner Reise und brachte im Ganzen anderthalb Jahre mit seiner Legation hin. Wenn er auf dem Concil zu Trient auch eine traurige Schilderung von den kirchlichen Zuständen entwerfen mußte, und seine Mission in Bezug auf die Protestanten ohne allen sichtbaren Erfolg geblieben war, so hatte er doch den Ruhm mitgebracht, daß er überall würdevoll aufgetreten war, uneigennützig gehandelt und freimüthig geredet hatte, ohne durch Schroffheit zu verletzen, und daß er durch gründliche und bündige Darlegungen die Unwillfährigen, wenn auch nicht zum rechten Handeln, so doch zu verlegenem Verstummen gebracht, in lauen Bischöfen neuen Eifer angefacht und so einen für den apostolischen Stuhl und die Synode zu Trient günstigen moralischen Eindruck in ganz Deutschland zurückgelassen hatte.

Im J. 1563 schickte ihn Pius IV. als seinen Legaten nach Polen an den Hof des Königs Sigismund, wo er in Gemeinschaft mit dem Cardinal Hosius, Bischof von Ermeland, zur Annahme des Concils von Trient, zur Einführung aller nöthigen Disciplinarreformen und zur Aufnahme der Jesuitenväter, welche bei Sigismund durch die Häretiker angeschwärzt worden waren, wirkte. Hier auch erhielt er seine Ernennung zum Cardinal als Anerkennung seiner großen Verdienste, um so ehrenvoller, als der Vorschlag zu seiner Erhebung von dem heiligen Karl Borromäus und den Vätern zu Trient ausgegangen war. Bis zum Jahre 1566 verweilte er als Legat in Polen; dann schickte ihn Pius V. nach Wien, um bei Kaiser Maximilian II. und am Reichstage für die Annahme des Tridentinums im Reiche zu wirken. Im J. 1568 erhielt er eine zweite Mission dorthin, um Maximilian, der seit lange schon im Verdachte einer Hinneigung zu den Protestanten gestanden, vor unüberlegten Concessionen an dieselben zurückzuhalten. Während dieser seiner Mission starb Sigismund, und Commendone's letztes wichtiges Geschäft war es, daß durch seine Verwendungen die Parteiungen der polnischen Stände gelegt und Heinrich von Angers, Bruder Karls IX. von Frankreich, eifriger Katholik, mit Beiseitesetzung Maximilians zum Könige von Polen erwählt wurde. Als Gregor XIII. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, kehrte Commendone 1573 nach Rom zurück, in Betreff seiner letzten Mission mit zweifelhaftem Lobe, indem Viele ihm vorwarfen, Frankreichs Interessen gegen Deutschland zu sehr begünstigt zu haben. Dessenungeachtet war die Ehrfurcht vor ihm und sein Ansehen noch so groß und seine hohen Verdienste um die Kirche so anerkannt, daß, als Gregor von einer Krankheit ergriffen wurde, die Cardinäle beschlossen, im Falle der Erledigung Commendone auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Bald darnach starb jedoch Commendone zu Padua 1584 in seinem 60. Lebensjahre. Flechier sagt von ihm, daß der römische Hof nie einen gebildetern, thätigern, uneigennützigern Minister gehabt habe, als ihn. Er hinterließ Gedichte, Reden, eine Schrift über die römische Curie, eine andere über Deutschland. Sein Leben beschrieb lateinisch sein Secretär Anton Maria Graziani (später Bischof von Amelia), Paris 1669; Flechier übertrug die Schrift in's Französische, Paris 1671, Lyon 1702. Aus dieser

Vita und andern gleichzeitigen Quellen ist geschöpft, was sich bei Pallavicini, Hist. Conc. Trid. l. 13, c. 7; l. 15, c. 2—6. 8; l. 24, c. 13; bei Eggs, Purp. docta l. 5, c. 8 und bei Wilhelm Prisac, Die Legaten Commendone und Capacini in Berlin, Neuß 1846, findet. [Marx.]

Commensalitium ist einer der durch die Canones bezeichneten vier Gründe, auf denen die Competenz des Bischofs, einen Cleriker zu ordiniren, beruht (s. d. Art. Titulus). Man versteht aber unter Commensalitium (Tischgenossenschaft) oder dem gleichbedeutend gebrauchten Familiaritas (genauere Bekanntschaft) ein solches Dienstverhältniß eines zu ordinirenden Exdiöcesanen, welches den Weihecandidaten mit dem betreffenden Bischofe geraume Zeit lang in nähere Berührung bringt. Wenn daher auch nicht streng gefordert wird, daß der Ordinand wirklich Haus- und Tischgenosse des Bischofs sei, so muß er doch aus dem bischöflichen Tafelgute seinen Unterhalt bezogen und drei Jahre lang im dienstlichen Verhältnisse zum Bischofe und zwar in einem solchen Verkehr gestanden haben, daß dieser die Sitten des Ordinanden kennen zu lernen im Stande war. Auch muß der Bischof dem ratione familiaritatis oder commensalitii Geweihten sogleich (d. i. in Monatsfrist) ein Beneficium verleihen (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 9 de ref.; Innoc. XII Const. Speculatores vom Jahre 1694, in Bullar. Rom., ed. Luxemb. 1727, VII, 250 sq.). [Permaneder.]

Commentare, 1. biblische, s. Exegese; 2. canonistische, s. Glossen.

Commenturei oder Comturei (so viel als Commende, s. d. Art.) hieß in der Verfassung des Johanniter- und Deutschherren-Ordens eine Abtheilung Grundbesitz, welcher je einem Ordensritter zur Verwaltung und theilweisen Nutznießung angewiesen war. Die liegenden Güter des Johanniter- oder Malteser-Ritterordens waren nämlich in Priorate, diese in Balleien und letztere wieder in Commenden (Comtureien) getheilt. Ebenso zerfiel das Grundeigenthum des Deutschherren-Ordens in Balleien, und diese in Comtureien; daher hießen die Inhaber und beziehungsweise Nutznießer der ersteren Balleiherren (Ballivi), gewöhnlich Land-Commenture oder Groß-Commenture, die Besitzer der einfachen Commenden aber Commenture schlechthin (Commendati). Diese Commenden oder Einkünfte, womit die verschiedenen höhern und niederern Stellen und Aemter in den benannten Orden botirt waren, und in welche die Prioren, Dignitare und Ritter (letztere regelmäßig nach dem Alter) einrückten, können wohl im Ganzen nach der Analogie der Kirchenpfründen beurtheilt werden, obgleich sie eigentliche Beneficien nicht waren (s. d. Art. Beneficium eccles.). Aus diesem Grunde stellt auch Papst Benedict XIV. die mehrfachen Mißbräuche, welche bei diesen Commendenverleihungen unterliefen, obgleich er sie strenge tadelt, dennoch nicht in die Kategorie simonistischer Verbrechen, auf welche die in den Canones ausgesprochenen Strafen ihre volle Anwendung haben sollten (Bened. XIV., De synod. dioec. 12, 5, 15 sq.). Ueber die Schicksale der besagten geistlichen Ritterorden und ihrer Güter s. d. Artt. Johanniter und Deutschherren. Bei den weltlichen Ritterorden bezeichnet der Name Comtur die erste Rangklasse der Dignitäten, welcher die Groß-Comturen (Großkreuze), dann die Prioren übergeordnet sind. [Permaneder.]

Commissarius, ein im Auftrage und Namen eines höheren Committenten zur Vornahme einzelner Functionen betrauter Beamte. Nicht nur die oberste Staats- und Kirchengewalt, sondern jede selbständige, d. i. eine eigene Instanz mit ordentlicher Gerichtsbarkeit oder Verwaltungsbefugniß bildende Justiz- oder Administrativbehörde ist berechtigt, einzelne Gerichtsacte oder Verwaltungsgeschäfte an andere, wenn nur überhaupt amtsfähige Personen zu übertragen. So z. B. fungiren weltliche Regierungsbeamte als landesherrliche Commissare bei der Wahl der Bischöfe (und Decane) als Zeugen über die eingehaltenen Formen des Wahlacts, oder bei der Installation der Kirchenbeamten zur Abnahme des Civildiensteides, oder bei Abhaltung von Synoden und andern Versammlungen zur Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung und zur Kenntnißnahme der Berathungsgegenstände und des Ganges der Verhandlungen ꝛc. So wird aus päpstlicher Vollmacht regelmäßig ein Erzbischof zur Consecration eines Bischofs und Abnahme des Obedienzeides, ein Erzbischof, Bischof oder Dignitar zur Vornahme des Informativprozesses über die Tüchtigkeit eines gewählten oder nominirten Kirchenprälaten ꝛc., so ein oder mehrere Domcapitulare als bischöfliche Commissare zu den jedesmaligen Pfarrconcurs-Prüfungen, oder ein Decan bald zur Amtseinsetzung oder Installation geistlicher Pfründebesitzer, bald zu außerordentlichen Visitationen, zu Zeugenvernehmungen in Ordinariats- und Ehestreitsachen ꝛc. committirt. Alle diese verschiedenen Commissare sind sogenannte zeitliche (commissarii temporarii), deren Wirksamkeit nach Ausrichtung des übertragenen Geschäftes erlischt. Ist die Vollmacht an mehrere Individuen zugleich übertragen, so heißt ein solches Collegium Commission. Es gibt aber auch ständige sogenannte Commissare und Commissionen (commissarii perpetui), welche in der Regel nur vom Staatsoberhaupte und beziehentlich in kirchlichen Angelegenheiten vom Papste und vom Bischofe ernannt werden können. Dergleichen sind beispielshalber an der römischen Curie die verschiedenen zur Behandlung bestimmter Geschäfte bleibend eingerichteten Congregationen der Cardinäle (s. d. Art.); ferner die durch das Tridentinum in der Eigenschaft apostolischer Bevollmächtigter mit der Visitation der in ihren Diöcesen gelegenen klösterlichen Institute exemter Orden betrauten Erzbischöfe und Bischöfe; dann die von Bischöfen selbst in größeren Städten theils zur Inspection und Advocatur

der ihrer Jurisdiction untergebenen weiblichen Klöster, theils als Vorstände des von den Landdecanaten eximirten Stadtclerus in der Person des einen oder andern jeweiligen Stadtpfarrers bleibend niedergesetzten geistlichen Commissare. Die Amtsvollmacht eines solchen ständigen Commissars trägt ganz den Charakter einer Delegation, und es finden daher auf dieses Verhältniß zunächst alle in den Decretalen Gregors IX. De offic. et potest. jud. delegati (1, 29) ausgesprochenen Grundsätze ihre Anwendung. Dasselbe gilt von denjenigen Commissaren, denen nicht bloß einzelne Justiz- oder Administrativacte committirt sind, sondern die Cognition und Entscheidung einer ganzen Rechtssache übertragen ist, wie z. B. einem vom Papste in letzter Appellationsinstanz als judex in partibus delegirten Erzbischofe oder Bischofe. Ueber die rechtliche Wirksamkeit und Stellung eines Delegaten vgl. d. Art. Gerichtsbarkeit. Die Ernennung einer solchen zeitlichen, aber für die ganze Causa bestellten Commission ist rechtlich zulässig: wenn die Parteien selbst darum bitten; wenn der competente ordentliche Richter wirksam recusirt worden; wenn ein Gericht nicht gehörig besetzt ist; wenn unter mehreren Gerichten Competenzstreit obwaltet und noch res integra ist; endlich wenn ein Gericht die Rechtspflege hartnäckig verweigert oder verzögert. Doch kann in allen diesen Fällen nach Umständen auch das nächsthöhere Gericht als zuständig betrachtet werden. Da dergleichen Commissionen wahre Gerichtsbarkeiten sind, welche in außerordentlichen Fällen eintreten, so ist dabei das gewöhnliche Verfahren einzuhalten (c. 13, X De offic. et pot. jud. deleg. 1, 29); auch der Instanzenzug bleibt unverändert (c. 9, X De sent. et re judic. 2, 27; c. 47. 53, X De appellat. 2, 28; c. 10, VI De offic. jud. deleg. 1, 14). [Permaneder.]

Commissi, s. Conversi.

Commissionsgelder, s. Abgaben.

Commissorium (Rescriptum commissorium, Commissoriale) heißt die schriftliche Vollmacht, welche derjenige, dem eine oder mehrere richteramtliche oder Administrativfunctionen committirt sind, zu seiner Legitimation erhält (c. 24, X De rescript. 1, 3; c. 31, X De offic. et pot. jud. deleg. 1, 29), und worin die Grenzen seiner Befugnisse genau verzeichnet sind (c. 22. 33, X De offic. jud. deleg. 1, 29). Ein solches Commissorium ist immer stricte zu interpretiren (c. 32, X eod.), und jede Ueberschreitung macht alle hieraus erfolgenden eigenmächtigen Handlungen nichtig (c. 32. 40, X eod.). [Permaneder.]

Commodatum, s. Verträge.

Commodianus, der älteste christlich-lateinische Dichter, Verfasser einer Sammlung von 80 Akrostichen unter dem Titel Instructiones und eines Carmen apologeticum. Was von seinem Leben bekannt ist, ergibt sich aus seinen Schriften. Die Angaben über ihn bei Gennadius (De vir. ill. c. 15) sind ohne Frage nur aus den Instructiones geschöpft. In diesem Werke gibt Commodianus selbst sich als Auctor bekannt. Das letzte Akrostichon (Nr. 80) trägt die Aufschrift Nomen Gazaei, und die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse, von unten nach oben gelesen, ergeben den Namen Commodianus mendicus Christi. Der Beiname Gazaeus ist auf seine Vaterstadt Gaza in Palästina zu beziehen, nicht, wie früher vielfach geschah, figürlich auf den Schatz (γάζα) der Wahrheit zu deuten, welcher ihm nach langer Dürftigkeit im Heidenthume durch seine Bekehrung zum Christenthume erschlossen worden (s. den Eingang der beiden Werke). Zur Conversion führte ihn das Studium der heiligen Schrift, zunächst des A. T., wie er auch allem Anscheine nach zuerst jüdischer Proselyt war. Die zweite Abtheilung der Instructiones, welche Ermahnungen an verschiedene christliche Stände, auch an die Cleriker, enthält, scheint auf eine höhere kirchliche Rangstellung Commodians hinzuweisen, und in der Handschrift des Carmen apologeticum wird er als Episcopus bezeichnet. Sehr schwierig ist die Bestimmung seiner Lebenszeit. Sichere Anhaltspunkte zu einer genaueren Fixirung ihres Datums bieten seine Schriften nicht. Die Instructiones werden bald noch in das dritte, bald in den Anfang des vierten Jahrhunderts verwiesen. Das Carmen apologeticum pflegt nach den Instructiones angesetzt zu werden. Die letzteren wurden zuerst herausgegeben von N. Rigaltius (Toul 1650), zuletzt von E. Ludwig (Leipzig 1878). Der vollständige Titel lautet: Instructiones adversus gentium deos, pro christiana disciplina. In diesem Titel ist die Zweitheiligkeit des Werkes schon angedeutet. Der erste Theil ist apologetisch-polemischer Natur und wendet sich an die Heiden und die Juden; der zweite richtet sich an die Christen und ist paränetisch gehalten. Nach den Handschriften umfaßt das erste Buch 41, das zweite 39 Akrostichen; Oehler zählte 42 und 38, richtig Ebert 45 und 35. Die heidnischen Götter betrachtet der Dichter als Dämonen und weist die Mythen als absurd und unsittlich nach. Von den Heiden kommt er auf diejenigen, welche als Proselyten des Thores bei den Juden ihr Heil suchten, ohne darum ihren Göttern zu entsagen. Von diesen judaisirenden Heiden geht er dann auf die Juden selber über, um schließlich in den Akrostichen 41 bis 45 von den letzten Dingen und dem jüngsten Gerichte zu handeln, auf welches letztere er vorher schon, um seinen Mahnworten Nachdruck zu verleihen, wiederholt hingewiesen hatte. Das zweite Buch gilt, wie gesagt, der christlichen Gemeinde. Commodianus belehrt und ermahnt die Katechumenen, dann die Gläubigen überhaupt, insonderheit die Pönitenten, hierauf die Apostaten. Manche Akrostichen haben einzelne Fehler und Untugenden, wie sie zum Theil speciell die Gegenwart der Betrachtung des Verfassers nahe legte, zum Gegenstande. Andere sind an einzelne Klassen der Gemeinde, wie an die Matronen, die Lectoren, die Diaconen, die Geistlichen über-

haupt, die Armen, gerichtet. Namentlich in diesem zweiten Theile bekundet sich ein gesunder Sinn, ein frommes Herz und ein wohlthuender Eifer für die Sache Christi. Dieser Theil gewährt auch in höherem Grade, als der voraufgehende, Ausbeute für die Cultur- und Kirchengeschichte seiner Zeit. Von theologischen Seltsamkeiten und Irrthümern sind die Instructiones nicht durchaus frei. Insbesondere vertritt Commodianus einen recht crassen Chiliasmus; auch seine Trinitätslehre ist sehr vag. Der poetische Werth des Werkes ist gering, überhaupt hat dasselbe in formeller Hinsicht nichts Empfehlendes. Commodianus schreibt in der lingua rustica, und sein Ausdruck ist meist hölzern steif. Merkwürdig ist die Bildung des Verses; es ist ein volksmäßiger, rhythmischer Hexameter, der auf die Quantität der Silben keine Rücksicht nimmt, sondern lediglich vom Accente beherrscht ist. Die Akrostichen sind von sehr verschiedener Größe (es finden sich solche von 6 und solche von 40 Versen); die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse enthalten die jedesmalige Ueberschrift. Das Carmen apologeticum adversus Judaeos et Gentes besteht aus 1053 Versen, von welchen aber die letzten 33 nur bruchstückweise erhalten oder leserlich sind. Hier ist der Ausdruck der Fessel des Akrostichons entledigt und schon deßhalb frischer und lebendiger. Der Vers ist ebenso gebildet wie in den Instructiones, doch finden sich einzelne correcte, d. i. den Gesetzen der Quantität entsprechende Hexameter, und der Rhythmus ist im Allgemeinen etwas flüssiger. Der Inhalt des Carmen schließt sich, wie in der allgemeinen Tendenz, so auch in manchen Einzelheiten an die erste Abtheilung der Instructiones an. Dasselbe bezweckt gleichfalls Ermahnung und Belehrung der Heiden und der Juden; nur wendet sich der Dichter hier vornehmlich an die letzteren, wie er dort hauptsächlich die ersteren berücksichtigt hatte. Das letzte Drittel des Werkes (v. 798 ff.) und zugleich den der Form und dem Inhalte nach bedeutendsten und interessantesten Theil des Ganzen bildet eine Schilderung der letzten Dinge. Commodianus unterscheidet einen doppelten Antichrist. Der erste ist der nach der römischen Volkssage nicht gestorbene, sondern zu den Parthern geflohene Nero, welcher Rom wiedererobert, noch zwei Cäsaren sich zugesellt und nun dreieinhalb Jahre lang gegen die Christen wüthet. Dann tritt der andere, höhere, eigentliche Antichrist auf, ein König im Osten, ein Perser, mit einem Heere von vier Völkern, den Persern, Medern, Chaldäern und Babyloniern, besiegt und tödtet Nero und seine Cäsaren und zieht nach Judäa, wo er von den Juden als Gott angebetet wird. Endlich erscheint Christus mit den verlorenen Stämmen der Juden, die jenseits Persiens im Verborgenen gelebt haben; sie überwinden den Antichrist und sein Heer und nehmen Besitz von der heiligen Stadt Jerusalem. Tausend Jahre währt dieses irdische Reich Christi; der jüngste Tag und das jüngste Gericht beschließen die Zeitlichkeit. In diesem Theile der Dichtung erhebt sich auch der Ausdruck einigermaßen, wie sich dieß auch an den denselben Gegenstand behandelnden Akrostichen, namentlich Akrostichon 42, schon beobachten ließ. Stellenweise, wie in der Erzählung von den verlorenen Stämmen der Juden (v. 934 ff.), herrscht hier eine wirklich poetische Diction. Die Trinitätslehre Commodianus' erweist sich in diesem zweiten Werke deutlich als Monarchianismus und Patripassianismus (vgl. v. 89 ff. 934 ff.). — Das Carmen apologeticum ward zuerst edirt von J. B. Pitra (Spicil. Solesm. I et IV); Ebert, Leimbach, Rönsch, Hilgenfeld lieferten schätzbare Beiträge zur Kritik und Erklärung. Die neueste Ausgabe besorgte E. Ludwig (Leipzig 1877). [Bardenhewer.]

Common Prayer-Book ist der Name für das officielle Gebetbuch oder die Agende der englischen Hochkirche. Die erste Recension davon erschien 1549, nachdem schon 1547 ein Homilienbuch veröffentlicht und 1548 die Communion unter beiden Gestalten angeordnet worden war. Sie blieb aber nicht lange in Gebrauch. Schon 1552 erschien ein zweites Gebetbuch, das mehrfach von dem ersten abwich. Unter Maria der Katholischen beseitigt, wurde es durch Elisabeth wieder in Kraft gesetzt und blieb seitdem, von der kurzen Unterbrechung durch die Republik abgesehen, in immerwährendem Gebrauch. Doch erfuhr es unter Elisabeth sowohl als auch in späterer Zeit einige Veränderungen. Dieselben sind indessen, mit etwaiger Ausnahme der Recension für die Hochkirche in den Vereinigten Staaten vom Jahre 1789, nicht sehr bedeutend, und wenn im Folgenden der Inhalt eines Exemplars angegeben wird, das 1820 gedruckt wurde, so wird damit das Buch im Wesentlichen in der Gestalt bekannt, welche es von Anfang an hatte. Auf die Vorrede und nach einigen Bemerkungen über die abgeschafften und beibehaltenen Cerimonien folgt eine Tafel mit den Lesungen aus der heiligen Schrift für die Sonn- und Festtage, ein Kalender mit Bezeichnung der biblischen Lesungen für alle Tage des Jahres, eine Zusammenstellung der Fest- und Fasttage, eine Ostertafel, eine Tafel mit den beweglichen Festen u. dgl. Das Gebetbuch selbst beginnt mit dem täglichen Morgen- und Abendgebet, sowie mit einer Reihe von Bitt- und Dankgebeten. Darauf folgen die Collecten, Episteln und Evangelien für die Sonn- und Festtage des Jahres, und an sie reiht sich der Abendmahlsritus an, the order of the administration of the Lord's Supper, or holy Communion. Hernach kommt der Ritus der Taufe, der Confirmation, der Verehelichungsfeier, des Besuches und der Communion der Kranken, der Bestattung der Todten, der Danksagung der Wöchnerinnen und A commination, or denouncing of God's anger and judgments against sinners. Dann folgen die Psalmen mit Angabe der Abschnitte, die täglich, Morgens und Abends, gelesen werden

sollen, so daß jeden Monat der ganze Psalter gebetet wird, und an sie schließen sich wiederum verschiedene Gebete an: zum Gebrauch auf der See, am 5. November oder Tag der Pulververschwörung, am 30. Januar als dem „Tag des Martyriums des seligen Königs Karl I." u. s. w. Den Schluß machen die 39 Artikel vom Jahre 1562. Die neueste Darstellung der Veränderungen des Gebetbuches findet sich bei C. M. Butler, History of the Book of Common Prayer, Philadelphia 1880, wo zugleich die frühere Literatur angegeben ist. [Funk.]

Commune Sanctorum, ein Abschnitt des Missale und des Breviers. Es finden sich daselbst alle Gebetsformulare zusammengestellt, welche für die Feier verschiedener Klassen von Heiligen (Apostel, Martyrer, Bischöfe, Bekenner, Jungfrauen, Frauen und Wittwen) regelmäßig zur Anwendung kommen.

Communicanten heißen diejenigen, welche die heilige Eucharistie empfangen (s. d. Art. Communion).

Communicantes, Anfangswort eines Gebetes im Canon der heiligen Messe (s. d. Art. Messe).

Communicatio idiomatum (communio, mutua communicatio, permutatio, permixtio idiomatum, proprietatum, attributorum; ἀντίδοσις, ἀντιμετάστασις, κοινοποίησις ἰδιωμάτων) nennt man die sachliche (ontologische) und begriffliche (prädicamentale) Uebertragbarkeit der Eigenschaften und Namen beider unvermischten Naturen Christi auf seine Eine Person. Diese Person ist wahrhaft Gott vermöge ihrer göttlichen, wahrhaft Mensch vermöge ihrer menschlichen Natur. Daher kann und muß im eigentlichen und unbedingten Sinne gesagt werden: Gott ist Mensch, der Sohn des Vaters ist Sohn Mariä, Gottes Sohn ist Menschensohn, Gott, der ewige Sohn u. s. w. ist geboren, gestorben, auferstanden, aufgefahren; und umgekehrt: der Menschensohn, der Mensch Jesus, dieser Mensch hat die Welt erschaffen, ist im Schooße des Vaters. Die Communicatio idiomatum ist demnach der genaueste und prägnanteste Ausdruck des Dogmas von der hypostatischen Union und mit diesem Dogma in den Quellen des Glaubens und in den Lehrentscheidungen der Kirche gegeben (s. d. Art. Christus, bes. VIII). Wer diese Communicatio idiomatum im eigentlichen und unbedingten Sinne läugnet, ist Nestorianer, denn er läugnet die Einheit der Person in Christus. Wir sagen: im eigentlichen und absoluten Sinne; denn in einem uneigentlichen und relativen Sinne lehren auch die Nestorianer eine Communicatio idiomatum, indem sie dem Menschen Christus göttliche Namen, göttliche Ehre, gewisse göttliche Eigenschaften zuschreiben; nicht aber, als ob dieser Mensch persönlich Gott wäre, sondern weil Gott mit ihm innig, jedoch nicht hypostatisch, sondern nur schetisch oder moralisch verbunden, und deßhalb der Mensch Jesus Gottesträger (θεοφόρος) oder ein vergöttlichter, vergotteter Mensch (homo deificus, divinus, dominicus) sei. Wohl wurden die letzteren Ausdrücke mitunter auch von Vätern in rechtgläubigem Sinne gebraucht; allein sie sind nicht nur wegen des häretischen Mißbrauches, sondern auch deßhalb zu vermeiden, weil sie ihrem eigentlichen Sinne nach eine menschliche Hypostase voraussetzen (S. Th. 3, q. 16, a. 3; Augustin. Retract. 1, 19, n. 8). Vergöttlicht kann auch die menschliche Natur Christi kraft der Gnadenfülle, die ihr eigen ist, kann überhaupt das Geschöpf im Stande der Gnade und Glorie wegen der übernatürlichen Gottähnlichkeit genannt werden. Hieraus erhellt, daß die Communicatio idiomatum, welche einzig in der göttlichen Persönlichkeit Christi ihren Grund hat, nicht verwechselt werden darf mit jener Fülle der Gnade und übernatürlichen Gaben, welche der Menschheit Christi als solcher eigen, und welche zwar ein Ausfluß aus der göttlichen Persönlichkeit, nicht aber diese selbst ist (s. d. Art. Christus, XIII). Auch mit der christologischen Perichorese (s. d. Art. Christus, XII, 1) ist die Communicatio idiomatum keineswegs identisch. Ebenso entschieden wie sie in der Einen Person Christi behauptet wird, muß eine jede Communicatio idiomatum unter den beiden Naturen als solchen geläugnet werden. Letztere behaupten und in Folge davon sagen, die menschliche Natur, die Menschheit sei oder sei geworden göttliche Natur, Gottheit, sie sei unendlich, allgegenwärtig (s. d. Art. Ubiquität); oder umgekehrt, die Gottheit sei die Menschheit oder sei von Maria geboren, habe gelitten, ist Monophysitismus (s. d. Art. und d. Art. Christus, VIII, B). Ebenso wenig, wie zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur, kann zwischen der göttlichen Person und der menschlichen Natur als solcher eine Communicatio idiomatum stattfinden. Es ist daher falsch, zu sagen, der Sohn Gottes, Gott sei die menschliche Natur, sei die Menschheit. Der Sohn Gottes ist nicht die Menschheit, wohl aber hat oder besitzt er die Menschheit als eine zweite, kraft der Incarnation ihm persönlich eigene Natur. Was von der menschlichen Natur als solcher, gilt noch mehr von den Theilen derselben. Die Person Christi besitzt diese Theile, Leib und Seele, Hände und Füße, aber sie ist nicht diese Theile. Obwohl daher in triduo mortis der Logos sowohl mit der Seele als mit dem Leib verbunden blieb, und man deßhalb sagen muß, der Sohn Gottes sei in die Unterwelt hinabgestiegen, nämlich der Seele nach, und sei begraben worden, nämlich dem Leibe nach; so kann doch nie gesagt werden, der Leichnam oder die abgeschiedene Seele sei der Sohn Gottes; sondern sie sind und müssen genannt werden: der Leichnam, die abgeschiedene Seele des Sohnes Gottes.

Da die richtige Anwendung der Communicatio idiomatum für das Incarnationsdogma und seinen correcten sprachlichen Ausdruck von so entscheidender Wichtigkeit ist, so haben die Väter und kirchlichen Lehrentscheidungen, noch genauer die Theologen, sowohl die scholastischen

als die positiven, eine Reihe von Regeln für den theologischen Sprachgebrauch aufgestellt. Hierbei haben sie den kirchlichen und vernünftigen Grundsatz befolgt, daß nicht nur solche Ausdrücke zu meiden sind, welche förmlich gegen das Dogma verstoßen, sondern auch an sich richtige Bezeichnungen, welche entweder von Häretikern mißbraucht wurden oder aber an sich schwierig und mißverständlich sind, daher falsche Vorstellungen veranlassen könnten. (Sicut Hieronymus dicit [implic. in cap. 5 ad Galat.], ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis; unde cum haereticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. S. Th. 3, q. 16, a. 8.) Wenn sich bei den Vätern, zumal wo sie mehr rhetorisch als streng theologisch sprechen, mitunter minder genaue Ausdrücke finden; wenn sie namentlich in rhetorischer Weise abstractum pro concreto und umgekehrt setzen, und z. B. sagen: Divinitas humanitatem suscepit, oder Deus, Filius Dei suscepit hominem; so sind sie zwar in richtigem Sinne auszulegen, nicht aber nachzuahmen.

Oberste Regel der Communicatio idiomatum und des auf ihr beruhenden Sprachgebrauches ist das Axiom: Communicatio idiomatum fit in concreto, non vero in abstracto. Da nämlich die abstracten Namen die Natur als solche und abgesehen von der Hypostase, die concreten aber die Hypostase, in welcher die betreffende Natur subsistirt, bezeichnen (supponunt pro hypostasi), so können wohl die concreten, nimmermehr aber die abstracten Namen für die Hypostase oder Person gesetzt werden. Es kann daher die Person Christi sowohl durch die concreten Namen der göttlichen als der menschlichen Natur bezeichnet werden; wir können daher Christus sowohl Gottessohn, Gott, den Ewigen, Allmächtigen, Allgegenwärtigen u. s. w. nennen, wie deßgleichen Menschensohn, Mensch, Mann der Schmerzen, den Gekreuzigten, Auferstandenen. Und weil eine und dieselbe Person Gott und Mensch ist, so können ersterem die menschlichen und letzterem die göttlichen Prädicate beigelegt werden. Hierbei versteht es sich von selbst, daß dem Gottessohn die menschlichen Prädicate nicht seiner göttlichen, sondern seiner menschlichen Natur nach, deßgleichen dem Menschensohne die göttlichen Prädicate nicht seiner menschlichen, sondern seiner göttlichen Natur nach zugeschrieben werden. Die Beziehung des Einen Subjectes zu der betreffenden Natur kann sprachlich sowohl durch einen abstracten als durch einen concreten Namen ausgedrückt werden, indem man sagen kann: der Sohn Gottes hat gelitten seiner Menschheit nach (secundum humanitatem), oder als Mensch (qua homo, secundum quod homo). Hieraus ergibt sich, daß der monophysitische Irrthum nicht nur durch nomina abstracta, sondern auch durch Reduplication concreter Namen ausgesprochen werden kann. Es ist dasselbe, ob ich sage: die M e n s c h h e i t C h r i s t i ist allwissend, allgegenwärtig, oder ob ich sage: J e s u s a l s M e n s c h ist allwissend, allgegenwärtig. Anders verhält es sich, wenn die Reduplication durch Hinzufügung des demonstrativen Pronomens ausdrücklich auf die Person bezogen wird. Der Satz: Jesus als d i e s e r M e n s c h ist allwissend, allgegenwärtig, ist daher richtig. Wenn aber auch nach dem Gesagten die Reduplication qua oder secundum quod homo, ohne Hinzufügung des Demonstrativums, nach dem gewöhnlicheren Sprachgebrauch die Natur als solche und nicht das Suppositum bezeichnet: so hat dennoch dieser Ausdruck eine gewisse Zweideutigkeit, da jene Reduplication des nomen concretum doch auch auf das Suppositum, auf die Person bezogen werden könnte (S. Th. 3, q. 16, a. 10; cf. a. 11) und von Nestorianern und Adoptianern wirklich bezogen wurde. Daher ist es sicherer und weniger mißverständlich, sich zur Bezeichnung der Natur der Abstracta, als der Reduplication der concreten Wörter zu bedienen.

So viel über das Axiom, daß die Communication der Idiomaten in concreto, nicht in abstracto stattfinde, im Allgemeinen; im Besonderen sind hauptsächlich noch folgende Punkte hervorzuheben.

1. Bezüglich der abstracten Namen der göttlichen Natur ist ein Doppeltes zu merken. a. Vermöge der absoluten göttlichen Einfachheit, welche, mit Ausnahme des relativen Unterschiedes der Personen, jeden realen Unterschied in Gott schlechthin ausschließt, ist zwischen Gott und Gottheit, Wesen und Eigenschaften kein realer Unterschied (s. d. Art. Gott); deßgleichen ist jede göttliche Person mit dem Wesen Gottes oder mit der Gottheit der Sache nach identisch (s. d. Art. Trinität). Bei endlichen Wesen ist solches nicht der Fall. Daher verhält es sich anders mit den abstracten Namen der göttlichen, als mit denen der menschlichen Natur. Letztere können im eigentlichen Sinne schlechthin nicht für die Person gesetzt werden; der Logos dagegen ist, weil Gott, auch die Gottheit und jede göttliche Eigenschaft. Daher kann allerdings, nicht nur kraft einer rhetorischen Figur, sondern im wahren und eigentlichen Sinne, jeder abstracte göttliche Name identice für den concreten gesetzt und somit gesagt werden: der Sohn Gottes und deßhalb auch der Menschensohn, dieser Mensch ist die Gottheit. So nennt wirklich die heilige Schrift Christum im absoluten Sinne das Leben und die Wahrheit (Joh. 14, 6). Ebenso sagen die Väter, die Gottheit sei Mensch geworden, und im Hymnus Vexilla regis singt die Kirche: vita mortem pertulit. Nichtsdestoweniger ist der Gebrauch der abstracten göttlichen Namen statt der concreten wegen des möglichen Mißverständnisses nur mit Vorsicht anzuwenden. b. Sodann ist zu bemerken, daß gewisse göttliche Eigenschaften einzelnen göttlichen Personen ratione similitudinis appropriirt werden (s. d. Art. Trinität). So wird namentlich das Wort auch Weisheit genannt. In dem Satz: „Die ewige Weisheit ist Mensch geworden“, kann daher Weisheit nicht nur identice, sondern auch forma-

liter vom Sohne als von der Person verstanden werden. 2. Eine andere Bemerkung betrifft die concreten menschlichen Namen. Da durch dieselben die Person ihrer menschlichen Natur nach bezeichnet wird, die Menschheit Christi aber vom ersten Momente ihres Daseins in der Person des Wortes und nur in ihr subsistirt, außer dieser göttlichen Hypostase aber weder ist, noch gedacht werden darf; so können die concreten menschlichen Namen von Christus nur unter Voraussetzung der Incarnation und vom Momente ihres Eintrittes an gebraucht werden. Daher ist jeder Ausdruck zu vermeiden, welcher geeignet wäre, eine Subsistenz der menschlichen Natur Christi vor der Incarnation und außer der göttlichen Hypostase und somit eine menschliche Person neben der göttlichen Person anzuzeigen. Während wir daher mit voller Wahrheit und ohne jede Gefahr des Mißverständnisses sagen: „Gott ist Mensch geworden", ist der allerdings von Vätern (z. B. Augustin., De Trin. 1, 13) und von Späteren im rechtgläubigen Sinne gebrauchte Ausdruck: „der Mensch ist Gott geworden", nicht ebenso unverfänglich; denn streng genommen würde dieser Ausdruck indiciren, daß der Mensch Christus bereits vor der hypostatischen Vereinigung mit dem Worte bestanden habe, also eine menschliche Hypostase gewesen sei. Daher bedarf jener Ausdruck, um nicht durch Mißverständniß in nestorianischen Irrthum zu führen, einer näheren Erklärung. Er darf nur in dem Sinne verstanden werden, wonach dadurch, daß Gott der Sohn Mensch wurde, d. h. die menschliche Natur in seine göttliche Persönlichkeit aufnahm, jener Mensch in's Dasein trat, der vermöge dieser seiner göttlichen Persönlichkeit wahrhaft Gott ist (S. Th. 3, q. 16, a. 7). 3. Endlich ist darauf aufmerksam zu machen, daß bei allen göttlichen und menschlichen Bezeichnungen der Person Christi alle Zusätze vermieden werden müssen, welche in irgend einer Weise eine Läugnung der anderen Natur aussprechen. Es ist daher selbstverständlich durchaus verwerflich, zu sagen: Christus ist purer Mensch, oder er ist purer Gott. Deßgleichen sind ohne erklärende Reduplication alle Negationen unstatthaft: denn einfache und absolute Negationen läugnen das durch sie Negirte nicht etwa nur bezüglich der anderen Natur, sondern schlechthin, also auch für die Person, welche das Suppositum beider Naturen ist. Daher sind z. B. Sätze wie folgende durchaus verwerflich: Christus ist nicht Gott, oder: er ist nicht Mensch; oder: Gott, der Gottessohn ist nicht Mensch; oder: dieser Mensch ist nicht Gott; oder: der Sohn Gottes hat nicht gelitten; dieser Mensch hat nicht die Welt erschaffen u. s. w. Dagegen mit einem erklärenden Zusatze sind diese Ausdrücke zulässig. Daher kann man sagen: Christus ist nicht Gott seiner Menschheit nach, nicht Mensch seiner Gottheit nach; oder, was dasselbe bedeutet: er ist nicht purer Gott, nicht purer Mensch; oder: er hat nicht gelitten als Gott oder seiner Gottheit nach; er hat nicht die Welt erschaffen als Mensch oder seiner Menschheit nach.

Endlich sind noch einige Ausdrücke zu beachten, welche zwar nach der Regel der Communicatio idiomatum an sich zulässig wären, aber aus anderen Gründen nicht, oder nur mit näherer Erklärung gebraucht werden dürfen. So hat die Kirche den an sich richtigen Ausdruck: „Einer aus der Trinität wurde gekreuzigt", wegen des monophysitischen Mißbrauches (s. d. Art. Theopaschitismus) eine Zeit lang verboten, dann nur mit dem Zusatze: „dem Fleische nach", wieder erlaubt (s. d. Art. Christus VIII, B). — Der Ausdruck: „Christus ist ein Geschöpf" ist schon deßhalb zu meiden, weil ihn die Arianer gebrauchten, um die wahre Gottheit des Logos zu läugnen und letzteren als Geschöpf zu bezeichnen. An sich könnte der Ausdruck einen richtigen Sinn haben, und zwar in doppelter Beziehung. Da nämlich der Name „Geschöpf, Creatur" nicht nur die Hypostase, sondern auch die Natur bezeichnet, die menschliche Natur aber etwas Erschaffenes ist, so kann man offenbar mit derselben Wahrheit sagen: „Christus ist Geschöpf seiner Menschheit nach", als man sagt: „er ist Mensch seiner menschlichen Natur nach". Und noch in einer anderen Beziehung kann der Gottmensch als ein Geschöpf im weiteren Sinne oder als etwas Erschaffenes bezeichnet werden, insofern nämlich die Incarnation, die Aufnahme der menschlichen Natur in die Persönlichkeit des Logos, ein Werk Gottes (opus Dei ad extra) ist. Wenn man dagegen den Namen „Geschöpf" auf die Person bezieht, was in dem Satze: Christus secundum hic homo est Creatura ausdrücklich erklärt wäre, ist der Ausdruck absolut verwerflich (vgl. S. Th. 3, q. 16, a. 8 et 10). — Aehnlich verhält es sich mit dem Ausdrucke: „Christus ist einmal nicht gewesen", oder: „er hat angefangen zu sein". Obwohl diese Ausdrücke einen richtigen Sinn zulassen, indem die Menschheit Christi, sowie deren hypostatische Vereinigung mit dem Worte, nicht, wie das Wort selbst, von Ewigkeit waren, so sind dennoch jene Ausdrücke wegen des arianischen und nestorianischen Mißbrauchs zu meiden. Wenn man aber gar dieselben ausdrücklich auf die Person bezieht, was in dem Satze geschieht: „Christus als dieser Mensch war einmal nicht, ist nicht von Ewigkeit", so sind sie absolut verwerflich, weil dadurch entweder mit den Arianern die Ewigkeit des Logos geläugnet, oder mit den Nestorianern neben der göttlichen eine menschliche Person behauptet wird (S. Th. 3, q. 16, a. 9). — Der Ausdruck: „Christus ist geringer als der Vater, als Gott", obwohl von Christus selbst in dem Worte: „der Vater ist größer als ich", gebilligt, ist doch, weil von Arianern und Nestorianern so sehr mißbraucht, ganz zu meiden, oder nur mit dem Zusatz: „seiner Menschheit nach, als Mensch" zu gebrauchen. Wird dagegen letzterer Ausdruck durch das Demonstrativum auf die Person bezogen in dem Satze: „Christus, als dieser Mensch, ist geringer als Gott der Vater", so ist derselbe ganz verwerflich. — Obwohl man von Chri-

stus sagen kann, daß er unkörperlich, leidensunfähig sei, nämlich seiner Gottheit nach, so sind dennoch auch diese Ausdrücke ohne nähere Erklärung gänzlich zu meiden wegen des Mißbrauches, den die Doketen (s. d. Art.) damit getrieben haben (S. Th. 3, q. 16, a. 8). Aehnliches gilt von dem Ausdrucke: „Christus ist Knecht Gottes; er ist Gott, dem Vater, unterworfen", über welche Ausdrücke auch unter den katholischen Theologen (z. B. zwischen Vasquez und Suarez) Controversen bestanden. Obwohl nämlich die Ausdrücke, auf die Menschheit bezogen, einen richtigen Sinn zulassen, und die heilige Schrift selbst den Messias als Ebed Jehova bezeichnet (s. d. Art. Messianische Weissagung), und der Apostel von der Unterwerfung Christi unter den Vater redet (1 Cor. 15, 28), so dürfen dennoch diese Ausdrücke aus mehrfachem Grunde nicht, oder nur mit Vorsicht und unter Beifügung der nöthigen Erklärung, gebraucht werden. Der Ausdruck „Knecht" wurde nicht nur von Arianern, sondern auch, und vorzugsweise, von den Nestorianern und Adoptianern (s. d. Artt.) mißbraucht, indem letztere ihn, ihrem Lehrsystem entsprechend, auf eine menschliche Person, auf den Adoptivsohn bezogen; deßhalb wurde jener Ausdruck in seinem nestorianischen, resp. adoptianischen Sinne vom Ephesinum, sowie von Hadrian I. und dem Concil von Frankfurt censurirt. Dazu kommt, daß „Ebed Jehova" den Messias nicht sowohl als Knecht, wie vielmehr als Hausgenossen Gottes bezeichnet, und daß das Neue Testament Christum als den Sohn und Herrn den Engeln und Menschen als Dienern Gottes gegenüberstellt (vgl. Hebr. 1). Auch seiner Menschheit nach kann Christo nicht nur nicht die Knechtschaft, welche aus der Sünde entspringt, sondern auch nicht diejenige Knechtschaft, welche dem rein natürlichen Geschöpfe als solchem eigen ist, zugeschrieben werden, da Christus kraft seiner göttlichen Persönlichkeit auch seiner Menschheit nach nothwendig die Fülle der Gnade besitzt, das Haupt aller Creaturen und aller Ehre und Herrlichkeit würdig ist. Nichtsdestoweniger kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Christus seiner Menschheit nach von Gott abhängig und ihm unterworfen, also des Gehorsams fähig und in freiwilliger Unterwerfung gehorsam war bis zum Tode des Kreuzes und nicht nur Gottes, sondern auch der Menschen Diener geworden ist.

Die Theologen stellen noch die Frage: ob man sagen dürfe, Christus als Mensch sei eine Person oder Hypostase? Die Antwort lautet: Versteht man in diesem Satze unter Mensch das Suppositum, so ist derselbe richtig. Bezieht man aber das Wort Mensch auf die Natur, so ist zu unterscheiden. Versteht man unter jenem Satze, daß die menschliche Natur Christi in irgend einer, in specie in der göttlichen Hypostase subsistire, so hat jener Satz einen richtigen Sinn; falsch und verwerflich aber ist dieser Satz, wenn man ihn so versteht, daß die Menschheit Christi in eigener, menschlicher Hypostase bestehe. (Ueber die Communicatio idiomatum und die richtige Weise, von Christus zu sprechen, vgl. bes. Thomas, S. Th. 3, q. 16 et Comment.; Petavius, De incarn. l. 4, c. 16; Stentrup, De Verbo incarn., Thes. 37; Scheeben, Dogm. § 235 u. 242.) [Heinrich.]

Communicatio in sacris ist dem Wortlaute sowie dem sachlichen Inhalte nach die gegenseitige Theilnahme an heiligen Handlungen, d. h. an kirchlich-gottesdienstlichen Acten, sei es am öffentlichen Gottesdienste im engeren Sinne, sei es an den kirchlichen Gnadenmitteln, den Sacramenten. I. Begriff. Eine solche äußere Theilnahme und Gemeinschaftlichkeit fußt auf einer inneren geistlichen Gemeinschaft, auf der sogen. Communio Sanctorum, vermöge welcher den in Christus und seiner Kirche sich Eins Wissenden der freie Genuß der in der Kirche vorhandenen geistlichen Güter und Gnadenschätze dargeboten wird und ein gegenseitiger Austausch derselben offen steht. In abgeschwächterem Sinne ist auch da von einer Communicatio in sacris die Rede, wo es sich bloß um den einseitigen Mitgenuß irgend jemandes an den gottesdienstlichen Acten eines Andern handelt, ohne daß durch die gegenseitige Theilnahme des Letztern an dem Gottesdienst des Erstern eine völlige Wechselgemeinschaft erwüchse. Hieraus geht hervor, daß die Theilnahme sowohl als der Zulaß zur Theilnahme erstlich in der Natur der Sache selbst seine Grenzen hat, und daß von der zuständigen religiösen Auctorität die Grenzen noch enger gezogen werden können. Theilnahme an den gottesdienstlichen Handlungen einer verkehrten Religion ist der Natur der Sache nach ein grobes Vergehen gegen Gott; sie gehört aus sich in die Kategorie des Aberglaubens im theologischen Sinne, welcher entweder die Gottesverehrung auf einen falschen Gegenstand überträgt, oder in falscher, Gott mißfälliger Weise Gott zu ehren wähnt, aus sich um so sündhafter, je offener die Falschheit der betreffenden Religion oder der betreffenden scheinbar gottesdienstlichen Handlung zu Tage tritt. Gleichwohl ist es kaum gebräuchlich, von einer Communicatio in sacris zu sprechen, wenn jemand an götzendienerischen Handlungen theilnimmt, die nicht einmal den Schein eines heiligen, gottverehrenden Actes an sich tragen; sondern man beschränkt den fraglichen Ausdruck auf die Theilnahme an wenigstens scheinbar gottesdienstlichen Acten, welche auf den wahren Gott gerichtet sind, aber doch durch ihren Inhalt oder ihre Art und Weise den gottgewollten Cult entstellen, oder auch falsche, glaubenswidrige Lehren zum Ausdruck bringen. Eine solche aus der Natur der Sache unerlaubte Communicatio in sacris ist die Theilnahme an jüdischen Religionsgebräuchen und an dem Gottesdienste der verschiedenen falschen christlichen Secten. Der Zulaß zur Theilnahme auch an wahren gottesdienstlichen Handlungen kann aus verschiedenen Rücksichten sündhaft werden. Es kann ein Wegwerfen des Heiligen an Unwürdige

sein; solches wäre die Zulassung von Andersgläubigen zur Theilnahme an den kirchlichen Sacramenten. Diese dürfen nur gespendet werden an solche, die im Zustande der Gnade, beziehungsweise in nächster Vorbereitung zu demselben sich befinden; Grundlage hierzu ist jedoch ein Act des wahren Glaubens; mithin ist es ein Gottesraub, jene Spendung an solchen vorzunehmen, welche nicht durch den wahren Glauben mit der Kirche geeint sind. Es kann aber eine Zulassung zur Theilnahme auch deßwegen sündhaft sein, weil sie ein Ausdruck religiöser Indifferenz und verkehrter Toleranz sein kann, oder gar als solcher gelten soll. Endlich kann eine derartige Zulassung sündhaft sein, insofern sie eine Verletzung kirchlichen Gesetzes ist, durch welches in sehr berechtigter Weise gewisse Klassen von Vergehen mit dem Ausschluß von der Theilnahme bestimmter geistlicher Güter bestraft werden. Thatsächlich geschieht dieß durch die sogen. kirchlichen Strafcensuren. Der Ausdruck Communicatio in sacris kommt deßhalb in den kirchlichen Rechtsbestimmungen meistentheils da vor, wo es sich um eine unerlaubte Communicatio handelt oder um den Ausschluß von der an sich zwischen den Gläubigen bestehenden geistlichen Gemeinschaft. Der Begriff der Communicatio in sacris wird daher noch mehr erläutert durch ihren Gegensatz, nämlich durch die strengste kirchliche Strafcensur, die Excommunicatio oder den Bann (s. d. Art. Bann).

II. Die kirchlichen Entscheidungen und Verbote bezüglich einer unerlaubten Communicatio in sacris sind in ihren wichtigsten Punkten folgende: A. Als Theilnahme, welche meistens der Sache wegen nach natürlichem und göttlichem Rechte als sündhaft bezeichnet werden muß, gilt der Kirche die Theilnahme an irgendwelchem akatholischen Cultacte, so namentlich: 1. Die Theilnahme am protestantischen Abendmahle. 2. Der Besuch protestantischer Predigten und des diese begleitenden Gottesdienstes, wenigstens insofern der Katholik sich dadurch als Eines Sinnes mit der protestantischen Religion bekundet; im Uebrigen ist solcher Besuch meist eine sündhafte Glaubensgefährdung (vgl. Instruct. Vicarii Urbis, bestätigt von Leo XIII. 12. Juli 1878; Decr. S. Officii 10. Mai 1770; Paul V. in den Breven an die englischen Katholiken 22. Sept. 1606: „Magno animi moerore“, und 22. Sept. 1607: „Renunciatum est“). 3. Die Theilnahme an öffentlichen Gebetsacten der Protestanten. Obwohl nämlich der Katholik mit einem gläubigen Protestanten privatim beten kann, so ist doch die Theilnahme an seinem öffentlichen Gottesdienste unstatthaft, weil dieser nur durch Errichtung von Altar gegen Altar, von Kirche gegen Kirche, nur durch Trennung von der Einen Braut Christi möglich ward, die Theilnahme aber eine Anerkennung solcher öffentlichen Trennung und einen Verstoß gegen die ersten göttlichen Forderungen der Glaubenseinheit enthalten würde (vgl. schon Can. apostol. 67: si quis clericus aut laicus ingressus fuerit in synagogam Judaeorum vel haereticorum ad orandum, deponatur et segregetur). 4. Das Taufenlassen durch einen akatholischen Religionsdiener außer dem Falle der höchsten Noth, oder auch nur die Uebernahme der Pathenstelle bei einer protestantischen Taufe (s. Decr. S. Officii 10. Mai 1770). 5. Die protestantische Eheschließung bei katholischen oder gemischten Ehen (vgl. u. A. Instruct. ad Epp. Hannov. jussu Pii IX. 17. Febr. 1864). 6. Das Eingehen gemischter Ehe (vgl. u. A. das Breve Pius' VIII.: „Literis altero abhinc“ vom 25. März 1830 und die folgende Instructio vom 27. März 1830; Bened. XIV., De syn. dioeces. lib. 6, cap. 5, n. 3, wo die Communicatio in sacris auch speciell als einer der Gründe für das Verbot solcher Ehen angegeben wird). 7. Abhaltung öffentlichen Gottesdienstes für verstorbene Akatholiken, weil darin ein sträfliches Zeichen religiösen Indifferentismus liegt (vgl. Gregor. XVI. ad Ep. Aug.: „Officium perlibenter“ 13. Febr. 1842). In ähnlicher Weise kann solches Verbot verstorbenen Excommunicirten gegenüber bestehen, somit auch noch die nach dem Tode erfolgte oder aufrecht erhaltene Excommunication ihre traurigen Wirkungen haben.

B. Ein Zulassen zur Theilnahme ist der Personen wegen entweder aus sich unerlaubt oder von der Kirche positiv verboten. Das unter specielle Strafe gestellte dießbezügliche Verbot beschränkt sich nach jetzt bestehendem Rechte (Const. Pii IX.: „Apostolicae Sedis“ 12. Oct. 1869) auf folgende Fälle: 1. Unter päpstlich reservirter Excommunication wird den Clerikern verboten, solche, die namentlich vom Papste excommunicirt seien, wissentlich und aus freien Stücken zur Theilnahme am Gottesdienst oder zum kirchlichen Begräbniß zuzulassen (l. c. Ser. 2, art. 17). 2. Von der Strafe einfacher, nicht reservirter Excommunication werden diejenigen betroffen, welche das kirchliche Begräbniß eines notorischen Häretikers oder eines namentlich Excommunicirten oder namentlich Interdicirten anbefehlen oder erzwingen (l. c. Ser. 4, art. 1). 3. Unter der Strafe des Ausschlusses vom Betreten der Kirche wird Clerikern wie Laien verboten, diejenigen zum kirchlichen Gottesdienst oder kirchlichen Begräbnisse zuzulassen, welche von irgendwelchem Obern namentlich excommunicirt seien (l. c. Ser. 6, art. 2). Außer dieser unter Strafe gestellten Communicatio in sacris und der vorhin erwähnten Theilnahme an falschem Gottesdienst bleibt selbstverständlich auch eine Theilnahme an gottesdienstlichen Verrichtungen eines abgefallenen oder mit der Kirche zerfallenen Priesters in der Regel verboten (vgl. Decr. Pius' VI. 28. Mai 1793 bezüglich der auf die damalige Civilconstitution Eid leistenden Priester in Frankreich). Ebenso bleibt bezüglich aller namentlich Excommunicirten und derjenigen, von welchen es notorisch bekannt ist, daß sie sich durch thätliche Mißhandlung eines

Geistlichen den Kirchenbann zugezogen haben, das Gesetz bestehen, solche nicht bloß nicht zum Gottesdienst zuzulassen, sondern auch, falls sie selbsteigen sich eindrängen sollten, sie auszuweisen oder widrigenfalls den Gottesdienst abzubrechen und das Gotteshaus zu räumen. In früheren Jahrhunderten ging dieses Verbot viel weiter. Es war das die Zeit, wo man bei den Anhängern akatholischen Bekenntnisses einen sündhaften und bewußten Abfall von Gott und dem Glauben meistentheils anzunehmen berechtigt war. Allein auch solchen gegenüber ließ Martin V. durch die Constitution „Ad evitanda" eine große Milderung eintreten. Um so mehr stellt die Kirche heutzutage nichts mehr in den Weg, sie wünscht es sogar, daß die Akatholiken durch Theilnahme am katholischen Gottesdienste mit diesem bekannt gemacht und von der Wahrheit der katholischen Religion mögen überzeugt werden. Nur kann sie selbstverständlich denselben nicht den Genuß der Gnadenmittel gewähren, an welche diese selbst nicht glauben. — Aehnlich verhält es sich mit der gemeinschaftlichen Benutzung einer Kirche durch Katholiken und Häretiker. So lange bei einer neu entstandenen Häresie ein periculum perversionis vel scandali zu befürchten ist, kann ein Simultaneum nicht gestattet sein. Darum zogen sich die Katholiken aus den von Donatisten (Aug. Ep. 105, al. 166) und von Arianern (Ambros. Ep. 20) usurpirten Kirchen zurück, und als bald nach dem vaticanischen Concile einzelne Staaten den Altkatholiken den Mitgebrauch katholischer Kirchen zusprachen, belegte ein päpstliches Breve vom 12. März 1873 solche Kirchen mit dem Interdicte, so daß nach einer späteren Erläuterung der katholische Gottesdienst sogleich aufzuhören hatte, sobald in der Kirche durch die Altkatholiken eine religiöse Function vorgenommen worden war (vgl. Archiv für K.-R. XXX, 349 ff.). Dagegen wird der durch den westfälischen Frieden auf Grundlage des Normaljahres 1624 (s. d. Art.), dann durch Particulargesetze oder durch Verträge festgestellte Simultangebrauch von Kirchen, Glocken und Gottesäckern zwischen Katholiken und Protestanten geduldet, da eine Gefährdung religiöser Interessen seit jener Zeit nicht mehr vorliegt (vgl. Hirschel im Archiv für K.-R. XLVI, 329 ff.).

III. Communicatio innerhalb verschiedener Riten. Ganz anderartig ist die theils gestattete, theils untersagte Communicatio in sacris, welche hinsichtlich der Anhänger der verschiedenen Riten innerhalb der katholischen Kirche selbst besteht. Der orientalische Ritus und seine verschiedenen Abzweigungen wurden von der katholischen Kirche durchaus aufrecht erhalten und ihnen ihre Berechtigung neben dem lateinischen Ritus gesichert. Dazu gehörte aber, daß, unter voller Wahrung der Glaubenseinheit, im Gottesdienste und in der Theilnahme daran eine gewisse Scheidung angeordnet wurde. Die kirchliche Vorschrift betont denn auch, daß ein jeder nach seinem Ritus die heiligen Geheimnisse feiern und die heiligen Sacramente empfangen soll. Allein es ist dieß eben kein wahrer Ausschluß der Communicatio. Eine innere Communicatio der geistlichen Güter und Gnadenschätze besteht voll und ganz; ein Uebergang von einem Ritus zum andern ist zwar zur Vermeidung von Unordnung erschwert, aber nicht unmöglich gemacht. Ein herrliches Document, welches feierliches Zeugniß ablegt von der katholischen Einheit und Gemeinschaft inmitten der Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Riten, liefert die Encyclica Leo's XIII. „Grande munus" 30. September 1880. (Näheres s. bei Hergenröther, Rechtsverhältnisse der oriental. kath. Riten, Archiv für Kirchenr. VII u. VIII; Const. Bened. XIV.: „Etsi pastoralis" 26. Mai 1742. Zur ferneren Literatur: Suarez, Defens. fidei lib. 6; Lugo, De fide disp. 14; spät. kirchl. Bestimmungen in Collect. Lac. II, unter „Haeretici".) [Lehmkuhl, S. J.]

Communio laica bezeichnet zunächst den Stand der gemeinen kirchlichen Mitgliedschaft im Gegensatze zum besonderen oder geistlichen Stande und, insofern ein Geistlicher, der als solcher dem bevorrechteten kirchlichen Stande angehört, in diese gemeine Mitgliedschaft zurückversetzt wird, den Verlust der geistlichen Standesrechte. Diese Standesrechte eines Clerikers können von dem Minoristen durch freiwilligen Rücktritt in den Laienstand aufgegeben, von dem Geistlichen höherer Weihen aber nur in Folge gesetzlicher Entbindung von der Erfüllung der geistlichen Standespflichten, mit welchen der Genuß jener Rechte in nothwendiger Wechselbeziehung steht, verloren, oder endlich sowohl höheren als niederen Clerikern in Folge der über sie verhängten Degradation entzogen werden. Die Zurückversetzung eines Geistlichen in den Laienstand ist daher entweder Laisirung mittels freiwilligen Rücktritts, oder Laisirung mittels gesetzlicher Dispens, oder Laisirung aus Strafe; letztere ist die sogenannte Reductio ad communionem laicam im engern Sinne. a. Cleriker der niedern Weihen können noch eine gültige Ehe eingehen, verlieren aber dadurch Amt und Pfründe und begeben sich eo ipso der clerikalischen Standesrechte (c. 1. 3. 5, X De cleric. conjug. 3, 3). Nicht entgegen ist das tridentinische Concil, wenn es ausnahmsweise und in Ermanglung eheloser Minoristen gestattet, bereits verheirateten Männern, sofern sie nicht bigami sind, die niederen Weihen zu ertheilen und ihnen unter der Voraussetzung, daß sie die Tonsur und Clerikalkleidung tragen, auch die Privilegia canonis und fori belassen wissen will (Conc. Trid. Sess. XXIII, c. 6. 17 De reform.). — b. Die Laisirung eines Clerikers der höheren Weihen kann, wenn nicht als Strafe verwirkt, nur durch Dispensation von den clerikalischen Standespflichten, insbesondere vom Cölibatsgesetze, stattfinden; und da eine solche Dispens bezüglich der höheren Weihen eine Entbindung von einem allgemeinen, die katholische Kirchenverfassung principiell beherrschenden Gesetze ist, so kann sie nur vom Papste als allgemei-

nem Kirchenoberhaupte ausgehen und nur in höchst singulären Fällen eintreten. Sie gehört in die Kategorie derjenigen Fälle, in welchen der päpstliche Stuhl nur sehr selten und nur aus den wichtigsten Gründen dispensirt. Die Folgen dieser eigentlich sogen. Laisirung sind begreiflich die nämlichen: Verlust der geistlichen Amts- und der clerikalischen Standesrechte. — c. Die Zurückversetzung in die Laiengemeinschaft kann endlich den Cleriker auch als Strafe, und zwar nach älterem canonischen Rechte in Verbindung mit der Absetzung (s. d. Art. Deposition), nach neuerem Recht erst als Folge der Degradation (s. d. Art.) treffen. Früher nämlich verlor der Abgesetzte nebst Amt und Pfründe auch alle Standesrechte und gehörte (wenn er nicht zugleich dem großen Banne verfallen war) zwar noch zum Leib der Kirche, aber nur als Laie, daher er auch gleich diesem nur außerhalb der Altarschranken die Eucharistie empfangen durfte (c. 7, Dist. L.; c. 8 ead.). Nach dem Decretalenrechte aber tritt der Verlust der geistlichen Standesrechte, womit die Reductio ad communionem laicam zusammenfällt, erst mit der Degradation ein (c. 10, X De judiciis 2, 1; c. 9, X De haeret. 5, 7; c. 7, X De crim. falsi 5, 20; c. 27, De V. S. 5, 40). [Permaneder.]

Communio peregrina oder die Versetzung eines Geistlichen in die Fremdengemeinschaft ist eine im ältern Rechte üblich gewesene Art der Suspension, wodurch ein mit Buße belegter Cleriker der Ausübung seiner geistlichen Functionen enthoben und jenen fremden Clerikern gleichgestellt wurde, welche sich nicht durch sogen. Literae formatae oder commendatitiae (s. d. Artt.) von ihrem Diöcesanbischofe befriedigend ausweisen konnten. Ein zur Communio peregrina verurtheilter Geistlicher behielt zwar seinen Clerikalrang, sein Amt und Pfründeeinkommen, durfte aber keine kirchlichen Verrichtungen vornehmen, bis er nach erstandener Buße wieder zur Ausübung seines Amtes zugelassen wurde (c. 21, Dist. L.). [Permaneder.]

Communio Sanctorum, s. Heilige.

Communion ist die Theilnahme an dem Leibe und Blute Jesu Christi in dem heiligen Altarssacramente zur Nahrung der Seele. Man unterscheidet die reale Communion, welche in dem wirklichen Empfange der heiligen Eucharistie besteht, und die geistliche, d. i. das Verlangen nach dem wirklichen Empfange. Bloß von ersterer wird im Nachstehenden gehandelt. — I. Ueber die Disposition der Empfänger s. d. Art. Altarssacrament VI. Bezüglich der Pflicht der Nüchternheit vgl. auch das apostolische Schreiben Benedicts XIV. vom 24. März 1756 in dessen Bullarium, Romae 1757, IV, 404 sqq. Wie nach diesem Schreiben Ludwig XV. bei seiner Krönung apostolische Dispens von dieser Verpflichtung erhielt, so auch 1838 Ferdinand von Oesterreich bei seiner Krönung zu Mailand. Weil in den ersten Jahrhunderten die heilige Communion in die Hand empfangen wurde, gehörte zu der Vorbereitung — wie noch jetzt bei dem Priester vor der Celebration und der Ausspendung der heiligen Communion — das Waschen der Hände. Zwar geschah dieß überhaupt vor dem Gebete (Tertull. De orat. c. 13) in dem Wasserbecken, welches im Vorhof der Kirche stand (Eus. H. E. 10, 4); aber diese alte Sitte wird theilweise auch mit Rücksicht auf den Empfang der heiligen Communion entstanden sein (Probst, Sacramente 228).

II. Ritus der Ausspendung. Beim Herannahen der Communion des Priesters rief, wenigstens in der griechischen Kirche, der Celebrant oder der Diacon: „Das Heilige den Heiligen", ein Ruf, der, außer in dem jetzigen römischen Missale, in sämmtlichen alten Liturgien sich findet, und auf welchen das Volk mit Amen oder mit einem Lobspruche auf Christus oder auf die heilige Dreifaltigkeit antwortete. Der Celebrant vertheilte dann den Leib des Herrn mit den Worten: „Der Leib des Herrn", worauf der Communicirende zum Ausdruck seines Glaubens mit „Amen" antwortete (Const. Apost. 8, 13; Tertull. De spectac. c. 25; Euseb. H. E. 6, 43; Cyrill. Hieros. Catech. 23, 21; August. C. Faust. 12, 10). Zuerst communicirten die Bischöfe, dann die Priester, die Diaconen, die andern Cleriker, die Mönche, die Diaconissen und die gottgeweihten Jungfrauen, nach diesen die Laien, zuerst die Männer, dann die Frauen und die Kinder. Ein Uebergriff der Diaconen, vor den assistirenden Bischöfen und Priestern zu communiciren oder diesen die heilige Eucharistie zu reichen, wurde durch c. 18 des Conc. Nicaen. I streng verboten (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 423). Daß die Diaconen den andern Gläubigen den Leib des Herrn reichten, was schon zur Zeit Justins (Apolog. I, n. 67) vorkam, ist hier nicht verboten. Die Bischöfe und Priester communicirten am Altare, die Diaconen hinter demselben, die übrigen Cleriker im Chore, die Laien außerhalb des Chors, entweder an dessen Cancellen oder auch wohl an ihrer Stelle in der Kirche (Chardon, Hist. des sacr., Par. 1745, Euchar. ch. 4). Nach der Bekehrung der römischen Kaiser war es diesen gestattet, im Chor, wie ihre Opfergabe darzubringen, so auch die heilige Communion zu empfangen. Sie mußten aber nach dieser, außerhalb Constantinopel (Syn. Trull. c. 69), das Presbyterium verlassen, weil nach den Worten des hl. Ambrosius gegenüber dem Kaiser Theodosius (Sozom. H. E. 7, 25; Theodoret. H. E. 5, 18) der Purpur zum Kaiser mache, aber nicht zum Priester. Nur in Gallien war es früher allen Gläubigen gestattet, am Altare zu communiciren (Conc. Turon. II, a. 567, c. 4). Dieselbe Ordnung wurde bei der Darreichung des heiligen Blutes beobachtet, welches mit den Worten: „Das Blut Christi, der Trank des Lebens. Amen", dargereicht wurde; diese Darreichung geschah, nachdem der Priester davon sumirt und es dem Diacon gereicht hatte,

an die Uebrigen durch den Diacon. Die Gläubigen berührten die von dem Blute Christi benetzten Lippen mit der Hand und damit die Augen, Stirne und die andern Sinne, um sie zu heiligen (Cyrill. Hieron. Catech. 23, 21). Wie noch jetzt in der griechischen Kirche, empfingen in den ersten Jahrhunderten wahrscheinlich auch in der lateinischen Kirche alle die heilige Communion stehend, wenn über letzteres auch die bestimmten Zeugnisse fehlen (Bona, Rer. liturg. l. 2, c. 17; Bingham, Orig. eccles. lib. 15, c. 5, § 3, welcher das von Probst, Liturgie 411, hierfür angeführte ad aram Dei steteris Tertullians [De orat. c. 14] nicht für beweisend hält, vielmehr glaubt, daß an den Stations- und andern Tagen, wo überhaupt die Gebete knieend verrichtet wurden, man auch so communicirt habe). Während des Austheilens der heiligen Communion wurde ein Psalm gesungen, dessen Antiphon sich in der Communio der römischen Liturgie erhalten hat. Die Communicirenden empfingen den Leib des Herrn in die rechte Hand, welche, von der linken kreuzweise unterstützt (Cyrill. Hier. Catech. l. c.; Conc. Trull. c. 101), etwas hohl gehalten und nach dem Empfange geschlossen wurde (Cyprian. De lapsis c. 26), damit nichts zu Boden falle, was zu verhüten die Gläubigen ängstlich bedacht waren (Origen. In exod. hom. 13, n. 3). Seit dem vierten Jahrhundert wenigstens empfingen die Frauen in der lateinischen Kirche das heilige Sacrament nicht mit der bloßen Hand, sondern hatten dieselbe mit einem Tuche bedeckt (Mulieres quomodo nitidum exhibent linteolum, ubi corpus Christi accipiunt, sic corpus castum et cor mundum exhibeant, August. Sermo 252, al. 229 de tempore). Dieß schärfte das Concil von Auxerre (585) als Gebot ein (c. 36: Non licet mulieri nuda manu Eucharistiam accipere), und bestimmte im c. 42, daß eine Frau, welche ihr Dominicale nicht bei sich habe, bis zum folgenden Sonntage nicht communiciren dürfe. In der griechischen Kirche scheint dieser Unterschied nicht bestanden zu haben, da die Trullanische Synode (692) in c. 101 sogar goldene Gefäße, um die heilige Eucharistie in diese statt unmittelbar in die Hand zu empfangen, verbietet, „als ob eine leblose Materie besser wäre als das Ebenbild Gottes". Jeder führte dann das heilige Sacrament andächtig zum Munde, durfte es aber vorher küssen (Vales. in not. ad Euseb. H. E. 6, 43) und die Augen damit berühren, ut tam s. corporis contactu sanctificarentur (Greg. M. Dial. 3, 3). Dieser Ritus, den Leib des Herrn in die Hand zu empfangen, bestand noch im achten Jahrhundert, wie wir für den Orient aus Johannes Damascenus (Orth. fidei 4, 13) und für das Abendland aus Beda (Hist. Angl. 4, 24) ersehen. Wann die jetzige Weise, die heilige Eucharistie dem Communicirenden in den Mund zu legen, allgemein geworden sei, ist nicht nachzuweisen; wahrscheinlich geschah dieß mit der Einführung der jetzigen dünnen Form der Hostien im achten und neunten Jahrhundert (Bona l. c. n. 7). Beispiele dieser Art der Communion finden sich schon im sechsten Jahrhundert (Gregor. M. Dialog. 3, 3). Der Ordo Rom. VI, wahrscheinlich aus dem neunten Jahrhundert, schreibt vor, daß selbst die Subdiaconen in der Messe osculando manum Episcopi ore accipiant corpus Christi ab eo; gewiß geschah also damals das Gleiche für die Laien. Als allgemeine Vorschrift findet sich diese Art der Communion in einem Concil von Rouen von 880. Die Formel Corpus Christi wich allmälig im römischen Ritus einer der jetzt vorgeschriebenen ähnlichen Deprecation. Zur Zeit Gregors des Großen bediente man sich, wie man aus dessen Leben von Johannes Diaconus (lib. 2, 41) sieht, zu Rom der Worte: Corpus D. N. J. C. conservet animam tuam. Von dem Gebrauch, daß der Communicirende selbst Amen antwortete, finden sich noch Spuren in dem römischen Pontificale. Den Neugeweihten wird die heilige Communion mit den (nach Bona l. c. n. 3 schon bei Alcuin erwähnten) Worten: Corpus D. N. J. C. custodiat te in vitam aeternam gereicht und Quilibet respondet: Amen. Bei der jetzigen deprecativen Fassung ist das Amen nicht, wie bei der alten Formel, Ausdruck des Glaubens des Empfängers, sondern der Bitte; vielleicht liegt hierin der Grund, daß das Rituale Romanum dasselbe durch den austheilenden Priester sprechen läßt. Im Mailänder Ritus spricht der Priester: Corpus Domini, und der Communicirende antwortet: Amen (über die Austheilungsworte in den verschiedenen Liturgien des Orients s. Renaudot, Lit. Orient. II, 42. 118. 614). Die Sumtion des heiligen Blutes geschah in den ersten Jahrhunderten unmittelbar aus dem vom Diacon an die Lippen des Communicirenden gehaltenen Kelche, selbst bei Kindern (Cyprian. De lapsis c. 25); wo Viele communicirten und also der Kelch des Celebranten nicht ausreichte, aus einem besonderen calix ministerialis, maior, ansatus, scyphus, der größer war und zur Erleichterung des Gebrauchs vielfach Handhaben hatte (s. d. Art. Kelch). Der Wein in dem calix ministerialis wurde entweder unmittelbar mitconsecrirt oder vor der Spendung ein Theil des heiligen Blutes aus dem Kelche des Priesters hineingegossen. Im Ordo Rom. I et III heißt es: Venit archidiaconus... et refuso parum de calice in scyphum... Mabillon (Mus. Ital. II, Comment. in ordin. Rom. p. XCIII) bemerkt hierzu: Haec sanguinis et vini permixtio aliter fiebat in ecclesia Romana atque aliter in aliis nonnullis ecclesiis. Nam in ecclesia Romana sanguis e calice consecrato refundebatur in calicem ministerialem, in quo vinum erat: in quibusdam vero ecclesiis, cum ad communicandum populum sanguinis consecrati copia non sufficiebat, tantum vini in calicem refundebatur cum reliquo sanguine commiscendum, quantum ad supplementum communionis satis erat. Prioris generis commixtionem exhibent tres primi

libelli ordinis Romani. Diese Mischung geschah durch den Diacon (Hoppe, Die Epiklesis 287; über die diesen Gebrauch betreffenden dogmatischen Fragen s. Bened. XIV. De sacrif. Missae Sect. 2, n. 82, und die dort citirten Theologen). In der lateinischen Kirche führte die Sorge, jede Verunehrung durch Verschütten des heiligen Blutes zu verhüten, zu der Sumtion vermöge einer kleinen Röhre, fistula, siphon, calamus, pipa, pugillaris, sumtorium, canna u. s. w. genannt (s. d. Art. Fistula). Die vielen Namen und die häufige Erwähnung in den alten Schatzverzeichnissen deuten schon auf die allgemeine Verbreitung dieses Gebrauches hin. Diese Röhre war gewöhnlich von Gold oder Silber (Vogt, Hist. fistulae eucharist., Bremae 1740). Da schon die ältesten Ordines Romani die fistula kennen, so wurde sie jedenfalls schon vor dem achten Jahrhundert, vielleicht schon einige Jahrhunderte früher eingeführt. Jetzt hat sie sich nur bei der päpstlichen Pontificalmesse in Form von drei mit einander verbundenen Röhren erhalten, von denen die längere dem Papste, die beiden andern dem Diacon und Subdiacon dienen. In der morgenländischen Kirche fand die fistula keine Aufnahme; man bedient sich dort eines Löffels, λαβίς oder λαβίδιον, um die Partikel der heiligen Hostie zugleich mit dem heiligen Blute zu reichen (Goar, Not. ad Liturg. s. Chrysost. 152; Abbildung bei Rajewsky, Euchologion p. XV; vgl. d. Art. Cochlearia). Wann dieser Gebrauch entstanden, steht nicht fest; jedenfalls bestand er noch nicht zur Zeit des hl. Johannes Chrysostomus, zu welcher der Diacon noch das heilige Blut getrennt reichte (Bona l. c. c. 18, n. 3). Im Abendlande kam dieser Ritus, die beiden Gestalten verbunden zu reichen, nur vereinzelt vor (Conc. Turon. bei Burchard 5, 9; Migne, PP. lat. CXL, 754) und wurde im Allgemeinen als Mißbrauch und mit dem Beispiele Christi nicht übereinstimmend (Conc. Bracar. a. 675, c. 2; Gratian, De consecr. Dist. II, c. 7; Micrologus c. 19; Conc. Anglic. sub Rich. Archiep. Cantuar. 1175, c. 16) betrachtet. Das Concil von Clermont unter Urban II. (1095), c. 28, ließ es nur per necessitatem et cautelam zu. Paschalis II., der Nachfolger Urbans II. (Ep. ad Pont. Clun. bei Mansi, Coll. Conc. XX, 1013), erklärt näher, diese Nothwendigkeit sei vorhanden in parvulis ac omnino infirmis, qui panem absorbere non possunt. Damit die heiligen Gestalten desto besser heruntergeschluckt und nicht bei Ausspucken oder Husten verunehrt würden, entstand schon früh der Gebrauch, unmittelbar nach der heiligen Communion etwas zu trinken oder auch einen Bissen zu essen. Schon in der Regel des hl. Benedict (c. 38) finden wir Spuren davon, ebenso in den deßfallsigen Anklagen gegen den hl. Johannes Chrysostomus (Palladius bei Mansi III, 1150; Hefele, Conc.-Gesch. II, 92, Note 1). Weitere Zeugnisse dieses Gebrauches s. bei Martène, De ant. eccles. rit. lib. 1, c. 4, art. 10, n. 15. Derselbe hat sich bis heute bei den Ordinationen, vielfach bei der ersten Kindercommunion und bei der Communion der Kranken erhalten; bei letztern ist sie aus dem Gefäße zu reichen, in welchem der Priester die Finger nach der heiligen Communion abgewaschen hat, falls nicht, was häufig der Fall sein wird, der Kranke einen Widerwillen hiergegen empfindet. Nach dem Rituale Romanum (De ord. ministr. s. commun.) kann diese Purificatio allen Gläubigen bei jeder Communion mit Wasser oder mit Wein gereicht werden, aber nicht aus einem Kelche, sondern aus andern Gefäßen.

Nach der jetzigen Disciplin geht der Austheilung der heiligen Communion, auch wenn sie in der Messe geschieht, das Confiteor voraus, damit der Empfänger mit desto demüthigerem und reumüthigerem Herzen den Herrn empfange. Dieser Gebrauch entstand, seit im 13. Jahrhundert die heilige Communion auch außer der Messe häufiger gespendet und deßhalb das Confiteor des Staffelgebetes hierfür hinübergenommen wurde, ebenso wie das Misereatur und Indulgentiam des Priesters. Hierauf erhebt der Priester die heilige Hostie über dem Ciborium, zeigt sie mit den Worten: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi, mit welchen Johannes der Täufer auf den nahenden Heiland hinwies (Joh. 1, 29), und spricht dann nach den Worten des Hauptmanns (Matth. 8, 8): Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea, und zwar dreimal, um das Gefühl der Schuld und der Unwürdigkeit desto lebhafter hervorzurufen. Diese Worte, welche schon Origenes (Hom. 6 in Evang.) und Chrysostomus (Hom. de S. Thom.) den Gläubigen bei der heiligen Communion zu sprechen empfahlen, wurden in den Ritus der heiligen Communion wohl aus dem Meßritus hinübergenommen, in welchem sie im 13. Jahrhundert (Durand, Ration. 4, 54) schon vorkamen. Die heilige Communion reicht dann der Priester, nachdem er mit derselben ein Kreuzzeichen über dem Ciborium gemacht hat, mit den Worten: Corpus D. N. J. C. custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen. Alle diese Worte, deren Sinn ja auch jedem Gläubigen bekannt ist, sollen nach dem römischen und den meisten Diöcesan-Ritualen in lateinischer Sprache gesprochen werden; in Süddeutschland und der Schweiz wird das Ecce agnus Dei und das Domine, non sum dignus vielfach noch in der Landessprache gesprochen, was das Concil von Narbonne von 1609 (c. 18) und der hl. Franz von Sales in dem 1612 zu Annecy herausgegebenen Ritual (p. 46) ausdrücklich gestatten. Nachdem die Seelen den Bund der Liebe mit dem guten Hirten geschlossen haben, soll, wenn die heilige Communion außer der Messe gespendet wurde, dessen Stellvertreter den Segen des dreieinigen Gottes und die ewige Dauer dieses Segens auf die Communicirenden herabflehen mit den Worten: Benedictio Dei omnipotentis, P. et F. et Sp. S., descendat super vos et maneat semper.

R. Amen; vorher kann er bei der Rückkehr zum Altare die Antiphon O sacrum convivium mit Versikel und Oration beten. Statt dieses von dem römischen Ritual vorgeschriebenen Segens mit der Hand schreiben manche Diöcesan-Rituale den Segen mit dem Ciborium vor (z. B. Agenda Colon. 71). Seitdem die heilige Communion wieder häufiger geworden ist und selbst an Wochentagen in vielen Kirchen wiederholt ausgetheilt wird, ist die Vorschrift des römischen Rituales gewiß die angemessenere, um so mehr, als das Kreuzzeichen mit der heiligen Hostie vor der heiligen Communion ja auch schon als sacramentalischer Segen des Communicirenden aufzufassen ist. — Wird die heilige Communion außer der Messe in der Kirche gespendet, so trägt der Priester über dem Röcklein eine Stola von der Farbe des Tagesofficiums (Rit. Rom. Ordo admin. Euchar.; S. Rit. C. 12. Mart. 1836 in Trident. ad 13); bei der Communion der Kranken wird stets eine weiße Stola angewendet. Im Mailänder Ritus ist bei der heiligen Communion eine rothe Stola vorgeschrieben, wohl mit Beziehung auf die unendliche Liebe, welche Christus im allerheiligsten Sacramente uns beweist, wie ja auch früher in manchen, besonders französischen Kirchen für das Frohnleichnamsfest und die innere Ausschmückung des Tabernakels die rothe Farbe gebraucht wurde (Le Brun, Explic. de la Messe, Lyon 1860, I, 64).

III. Häusliche Communion. In den ersten Jahrhunderten war es den Gläubigen gestattet, einen Theil der in die Hand empfangenen heiligen Communion mit nach Hause zu nehmen und sich dieselbe dort selbst zu spenden. Schon Tertullian bezeugt diese durch die Gefahren der Verfolgungen begründete Einrichtung (De Orat. c. ult.; Ad uxor. 2, 5: Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes, et si sciverit panem, non illum credet, qui dicitur?); ebenso Cyprian (De lapsis c. 26) in der Erzählung von dem Manne, welcher vor der heiligen Communion einem Götzendienste beigewohnt hatte und, als er zu Hause die Hand, in welcher er die heilige Eucharistie empfangen und mitgenommen hatte, öffnete, sie mit Asche angefüllt fand. In demselben Kapitel dieser Schrift berichtet Cyprian von einer Christin, welche, cum arcam suam, in qua Domini sanctum fuit, manibus indignis tentasset aperire, igne inde surgente deterrita est. Wo der Behälter mit dem heiligen Sacramente in den christlichen Häusern stand, entzieht sich unserer Kenntniß. Pelliccia (De christ. eccles. polit., ed. Colon. 1829, II, 109) vermuthet, man habe denselben ähnlich aufgestellt, wie in den heidnischen Häusern die Lares; allein der Abscheu der alten Christen vor allen abergläubischen Gebräuchen, die Gefahr der Verunehrung in den Zeiten der Verfolgungen, sowie die disciplina arcani lassen es als gewiß erscheinen, daß man diese arca an einem ganz verborgenen Orte bewahrte (De Rossi, Bullet. d'archeol. crist. 1876, 39).

Zur Uebertragung der heiligen Eucharistie aus der Kirche nach Hause diente, wie das Beispiel aus Cyprian zeigt, zuweilen die verschlossene Hand, bei den Frauen das Tuch, auf welchem sie das heilige Sakrament empfingen, bei den Meisten wohl kleine Gefäße aus Gold, Silber oder anderem Stoff, welche auf der Brust getragen werden konnten. Die allerdings nicht unzweifelhaft echten Acten der nicomedischen Martyrer unter Diocletian erwähnen eine arcula lignea (Baron. a. 293, § 2, 3; Pagi, Crit. ad Baron. l. c.). Das bekannte Gemälde in dem Cömeterium S. Calixti, welches den eucharistischen ἰχθύς darstellt, wie er in einem Weidenkörbchen Brod und Wein trägt, sowie die Stelle des hl. Hieronymus (Ep. 95, al. 4 ad Rustic.): nihil illo divitius, qui corpus Domini vimineo portat canistro, legen die Annahme nahe, daß man sich auch solcher Körbchen zu jenem Zwecke bedient habe. Exemplare solcher Gefäße sind bis jetzt nicht aufgefunden worden. Die von Pelliccia (l. c. dissert. de euch. infirm., ed. Colon., II, 19) hierfür gehaltenen, 1671 im vaticanischen Cömeterium auf Leichen gefundenen duo parva vascula aurea thecae quadratae formam prae se ferentia sind nicht nur später als das Zeitalter der Verfolgungen, sondern waren auch für diesen Zweck zu klein, da unsere dünnen Hostien damals noch nicht im Gebrauch waren. Auch das Encolpium von Bronze mit der Darstellung der Hochzeit zu Cana und der Inschrift ΕΥΛΟΓΙΑ in der Sammlung Basilewski's (De Rossi, Bull. 1872, tav. 2, n. 1) kann zu dieser Klasse nicht gezählt werden, da es wegen des zu geringen Innenraums nicht ausreichte, um auch nur nach dem damals vorkommenden Gebrauche eine Partikel des heiligen Sacramentes, namentlich auf Reisen, bei sich zu tragen (De Rossi l. c. p. 19—24). Wie wir aus Basilius (Ep. ad Caesar. Patric. 93, al. 289) ersehen, erhielt sich dieser Gebrauch der häuslichen Communion wenigstens in Aegypten auch noch längere Zeit nach den Verfolgungen, nicht nur für die, „welche in den Einöden ein Ordensleben führten“, sondern es hatte „zu Alexandrien und in ganz Aegypten meist ein jeder Christ die heilige Communion bei sich im Hause“. Die Fortdauer dieser Einrichtung bezeugt auch Hieronymus (Ep. 30, al. 50 ad Pamm.). Naheliegende Gefahren der Verunehrung, dabei der weniger häufige Empfang der heiligen Communion, mußten aber diesen Gebrauch allgemein aufhören lassen, ohne daß ein Verbot desselben nöthig wurde. Ob c. 3 der Synode von Saragossa (380) und c. 14 der von Toledo (400), welche diejenigen excommunicirten, die den vom Priester empfangenen Leib Christi nicht genießen, ein Verbot enthalten, das heilige Sacrament mit nach Hause zu nehmen, wie Bona (l. c. n. 7) glaubt, scheint uns zweifelhaft, sowohl wegen des Wortlautes, als weil schon zur Zeit Tertullians (De orat. c. 14) es vorkam, daß Gläubige die heilige Communion in der Kirche zwar annahmen, aber sie mit nach Hause nahmen, ohne in

der Kirche davon zu genießen. Uns scheinen jene Canones nur hiergegen gerichtet zu sein. Da die Gläubigen in den ersten Jahrhunderten das heilige Sacrament im Hause bewahren durften, so waren sie im Interesse der Sicherung desselben und um bei plötzlicher Gefahr nicht ohne die Wegzehrung zu sterben, manchmal in die Nothwendigkeit versetzt, dasselbe namentlich auf Reisen bei sich zu führen. Auch nach der Verfolgungszeit blieb dieser Gebrauch bestehen. Satyrus, der Bruder des hl. Ambrosius, trug es bei einer Seereise bei sich und wickelte es beim Schiffbruch in sein orarium et orarium involvit collo, atque ita se dejecit in mare (S. Ambros. De excessu Satyri fratris sui lib. 1). Ein ähnliches Beispiel erzählt Gregor d. Gr. (Dialog. 3, 36). Der hl. Birinus erhielt von Papst Honorius pallam super quam corpus Christi consecrabat et in qua corpus Dominicum involutum et ad collum suspensum semper secum ferebat (Surius in actis s. Birini, 3. Dec.). Dieser Gebrauch erhielt sich länger bei den reisenden Priestern (Binterim, Gesch. der deutschen Concilien II, 140, Note 6). In der zweiten Sammlung der Synodalstatuten des hl. Bonifatius heißt es n. 4: „Kein Priester darf reisen ohne das heilige Chrisma und das geweihte Oel und die heilbringende Eucharistie, damit er immer bereit sei, sein Amt zu vollziehen" (Hefele, Conc.-Gesch. III, 583). Das späteste uns bekannte Beispiel gehört dem 16. Jahrhundert an, da die zur Zeit Pauls V. aus Venedig vertriebenen Jesuiten singuli singulas hostias collo alligatas gestantes profecti sunt (Martène, De antiq. eccles. rit. lib. 1, cap. 5, art. 4, n. 1). In der lateinischen Kirche hat sich dieser Gebrauch jetzt nur bei weiteren Reisen der Päpste erhalten (A. Rocca, De S. Christi corpore Rom. pontiff. iter conficientibus praeferendo, Rom. 1599; Chr. Lupus, De s. process., Venet. 1724, c. 2; Sandini in vita Greg. XI, n. 6). Auch Pius IX. trug bei seiner Flucht nach Gaeta, natürlich in der geheimen Weise der Verfolgungszeiten, das heilige Sacrament bei sich, und zwar in der Pyxis, deren Pius VI. sich bedient, und welche er kurz vorher von dem Bischofe von Valence zum Geschenk erhalten hatte. — In der griechischen Kirche besteht der Gebrauch noch jetzt bei längeren Reisen der Mönche (Bona l. c. n. 5), wurde aber für die Italo-Graeci von Bendeict XIV. (Constit. Etsi pastoralis, 6. Maii 1742) verboten.

IV. Zeit des Empfanges der heiligen Communion. 1. Die Zeugnisse über die tägliche heilige Communion (s. u.) lassen es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß früher an keinem Tage des Jahres die Spendung der heiligen Communion untersagt war. Wir haben aber auch ausdrückliche Zeugnisse, daß die Gläubigen an den Tagen, wo das heilige Meßopfer unterblieb — also an den beiden letzten Tagen der Charwoche und in der griechischen Kirche an allen Wochentagen der Fastenzeit mit Ausnahme der Samstage —, dennoch zur heiligen Communion gingen. Auch in der lateinischen Kirche erhielt sich bis in's neunte Jahrhundert dieser Gebrauch allgemein (Mabillon, Mus. Ital. II, pag. LXXII; Martène, De ant. eccles. ritt. lib. 4, c. 23, n. 25; Thomassin, Vet. et nov. discipl. I, lib. 2, c. 83, n. 6). Noch im neunten Jahrhundert lesen wir im c. 41 der Capitula Theodulphi Episc. Aurelian. ad presbyteros (Harduin IV, 911): In coena Domini et in parasceve, in vigilia Paschae et in die resurrectionis Domini penitus ab omnibus communicandum. Da seit dem zwölften Jahrhundert allmälig überall die Messe der Osternacht, in welcher von Alters her Alle mit den Neugetauften communicirten, auf den Morgen des Charsamstags verschoben wurde, mußte die heilige Communion an diesem Tage um so eher statthaft erscheinen und ist auch von der S. Rit. C. (in Veron., 7. Sept. 1850, ad 15) post Missam ausdrücklich als zulässig erklärt. Bezüglich des Charfreitags drang der zu Rom schon zur Zeit des Amalarius (De eccles. offic. 1, 15), also im neunten Jahrhundert bestehende Gebrauch, daß in ea statione, ubi Apostolicus salutat crucem, nemo ibi communicat, nur sehr allmälig durch. Das mittelalterliche Ordinarium der Prämonstratenser, sowie das der Kirchen von Mons, Nantes, Straßburg u. s. w., sagen ausdrücklich, communicent omnes qui voluerint sub silentio (Martène, De ant. eccl. rit. lib. 4, c. 23, n. 25). Bei den spanischen Benedictinern bestand die heilige Communion an diesem Tage sub specie panis am Ende des 17. Jahrhunderts noch allgemein, ebenso mehrfach sonst in Spanien (s. die darauf bezüglichen Vota aus den Jahren 1678 und 1681 abgedruckt in Annal. Jur. Pont. 1864, p. 839 bis 842 und bei Mühlbauer, Decr. auth. S. Rit. Congr. III, 564—574), nach De Vert (Explic. des cérém. de l'église, Par. 1741, IV, 287) im vorigen Jahrhundert noch in der ganzen Auvergne. In Deutschland hat sich dieser Gebrauch bis heute in der Pfarrei Delbrück, Diöcese Paderborn, erhalten, wo eine Partikel vom heiligen Kreuz besonders an den Freitagen der Fastenzeit viel verehrt wird, und wo am Charfreitage Tausende von Gläubigen aus der ganzen Gegend die heilige Communion empfangen. Dieser Gebrauch hat (nach einer mündlichen Mittheilung aus Paderborn) vor ca. 300 Jahren die Genehmigung des Apostolischen Stuhles erhalten, welcher dessen Fortdauer auch in den letzten Jahren noch gestattete.

2. Tageszeit der heiligen Communion ist gegenwärtig wie für die heilige Messe die Zeit zwischen aurora und meridies; wo nach rechtmäßiger Gewohnheit, oder einem besondern Privilegium, oder wegen eines großen Concurses die heilige Messe früher oder später gelesen werden darf, ist so auch die heilige Communion gestattet (S. R. C. 17. Sept. 1816, in Tuden. ad 37). Bei der Mitternachtsmesse am Weihnachtsfeste ist

jedoch auch die Austheilung der heiligen Communion nur nach Ertheilung eines speciellen Privilegiums, welches Frauenklöstern leicht gewährt wird, erlaubt (S. R. C. 16. Febr. 1781, in una Carmelit. ad 7 et 8). Bei der innigen Beziehung zwischen Messe und Communion ist in der kirchlichen Disciplin die Zeit der ersteren auch für letztere maßgebend gewesen. In der ersten Zeit, wo die Liturgie mit den Agapen in Verbindung stand, wurde auch die heilige Communion am Abende empfangen. Die Mißstände, welche aus dieser Verbindung bei der Ausbreitung der Kirche hervorgingen, führten wahrscheinlich schon in der apostolischen Zeit zu einer Trennung beider und einer Verlegung der Liturgie und damit der heiligen Communion auf den Morgen (Clem. Rom. ad Corinth. c. 40. 42; Ep. Plin. ad Trajan. 10, 97; Justin., Apol. I, c. 67; Probst, Lehre und Gebet 349—352), wenn auch in einzelnen Gegenden die Verbindung noch fortbestand (Sozom. 7, 19), in Afrika nach c. 28 des Concils von Hippo (393) für den Gründonnerstag (s. d. Art. Agapen). Als für die Sext und Non noch die entsprechende Stunde streng eingehalten wurde, fand die heilige Messe an den Tagen, wo sie post Sextam oder post Nonam zu halten ist, erst nach zwölf Uhr oder drei Uhr Nachmittags statt, und es wurde also auch die heilige Communion so spät empfangen; ebenso Nachts, wo die heilige Messe, wie Weihnachten, Ostern und an den Vigilien, Nachts gefeiert wurde (s. d. Art. Messe). — Bis in das 13. Jahrhundert wurde die heilige Communion an die Gesunden nur bei der heiligen Messe ausgetheilt. Die Bemühungen der damals entstehenden Franciscaner und Dominicaner um den häufigeren Empfang der heiligen Communion führten dazu, daß die Ausspendung auch außer der heiligen Messe geschah, was die veränderten Verhältnisse jetzt oft zu einer praktischen Nothwendigkeit machen. Ein Rigorismus in dieser Beziehung ist um so weniger statthaft, als die Kirchengesetze damit im Widerspruche stehen. Das Rituale Romanum sagt ausdrücklich (Ordo ad min. s. Commun.), daß eine rationabilis causa hinreiche, um die heilige Communion außer der Messe zu spenden.

V. **Die Communion unter beiden Gestalten.** In der Apostelgeschichte 2, 46 wird zwar nur das „Brodbrechen" erwähnt, aber 1 Cor. 11, 26 zeigt, daß in der apostolischen Zeit die heilige Communion auch unter beiden Gestalten gespendet wurde. Dieselbe Weise der heiligen Communion bei der Liturgie erhellt aus den Briefen des hl. Ignatius (ad Philad. 4), aus Clemens Alexandrinus (Paedag. 2, 2) und zahlreichen Zeugnissen späterer Väter, sowie sämmtlicher Liturgien. Nach Justin., Apol. I, c. 65 und 67 scheint, daß in jener frühen Zeit sogar den Abwesenden die heilige Communion unter beiden Gestalten überbracht wurde, was natürlich nur in kleinen Gemeinden möglich war und später nicht mehr erwähnt wird. Die Communion unter beiden Gestalten ist durch das Dogma nicht gefordert, da unter jeder der beiden Gestalten Christus ganz empfangen wird; sie war aber auch durch die Kirche nie geboten. Die Vorschrift des Papstes Gelasius I. (um 495, bei Grat., De consecr. Dist. II, c. 12), daß, wer sub specie vini nicht communicire, ganz von der heiligen Communion auszuschließen sei, und der frühere ähnliche Ausspruch Leo d. Gr. (Serm. 4 de Quadrag.) beziehen sich, wie der Text klar zeigt, auf solche, welche aus häretischem Aberglauben das heilige Blut nicht nehmen wollten, wahrscheinlich Manichäer. Die auch bei aller Vorsicht vorhandene Gefahr der Verunehrung des heiligen Blutes durch Verschüttung, auch wohl die Empfindlichkeit Vieler, welche, besonders zu Zeiten ansteckender Krankheiten, nicht gern die Lippen an dieselbe Stelle des Kelches oder der Fistula legen wollten, wo Andere sie schon berührt hatten, führte seit dem zwölften Jahrhundert zu einem allmäligen Aufhören der Communion sub utraque in der abendländischen Kirche, während sie in der morgenländischen Kirche wenigstens meistens beibehalten wurde. Die richtige dogmatische Auffassung macht es allein erklärlich, daß eine so auffällige Aenderung der Disciplin vor sich ging, ohne daß uns irgend über Unzufriedenheit oder Widerstand der Gläubigen berichtet wird. Eines der ersten Zeugnisse über die Aenderung führt neben der Verhütung der Verunehrung als Motiv an, daß dadurch ein dogmatischer Irrthum bei Ungebildeten verhindert werde; Rudolfus, Abt von St. Trond, schreibt um 1110 (Bona l. c., c. 18, n. 1):

Hic et ibi cautela fiat, ne Presbyter aegris
Aut sanis tribuat laicis de sanguine Christi;
Nam fundi posset leviter; simplexque putaret,
Quod non sub specie sit totus Jesus utraque.

(Aehnlich Alexander Halensis, Tract. de Sacram. qu. 4, § 3.) Nach dem hl. Thomas 3, qu. 80, art. 12: provide in quibusdam ecclesiis observatur, ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur. Die allgemein gewordene Gewohnheit wurde zum Gesetz erhoben den Husiten gegenüber durch die Concilien von Konstanz Sess. XIII und von Basel Sess. XXX, den Protestanten gegenüber durch das Concil von Trient Sess. XXI, cap. 1—3 und can. 1—3. Wo keine dogmatischen Irrthümer zu befürchten waren, wurde im 15. und 16. Jahrhundert der Gebrauch des Kelches vereinzelt aus wichtigen Gründen gestattet: so für Böhmen und Mähren von dem Concil von Basel, für Deutschland von Pius IV.; allein diese Concessionen wurden wieder zurückgenommen, weil sie den erwünschten Erfolg nicht hatten und zu vielen Mißständen führten (Ben. XIV., De sacrif. Missae, sect. 1, n. 368). Nach dieser Zeit erhielt sich die Communion sub utraque für den Diacon und Subdiacon in der päpstlichen Pontificalmesse bis heute; im vorigen Jahrhundert bestand sie noch für dieselben Ministranten bei dem Hochamt an den Sonn- und Festtagen in St. Denis bei Paris,

an den gebotenen Festtagen in der Abtei Clugny (Bened. XIV. l. c. n. 369) und in einigen anderen französischen Kirchen. Clemens VI. gestattete 1352 die Communion unter beiden Gestalten den französischen Königen bei der Krönung (Bened. XIV. l. c.). Im vierzehnten Jahrhundert fand dieselbe auch noch bei der Austheilung der Ostercommunion durch den Papst statt. In dem XV. Ordo Romanus, von Petrus Amelius, Bischof von Sinigaglia (gest. 1398), verfaßt, heißt es: Diaconus remanet in altari tenendo cum manu sinistra super cornu dextrum altaris calicem, et cum sinistra fistulam, cum qua dat ad bibendum omnibus, qui communicaverunt de manu Papae, de Christi sanguine, dicendo cuilibet: Sanguis D. N. J. C. custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen. Bei der Krönung durch den Papst empfing bis in's 15. Jahrhundert der Kaiser ebenfalls noch die heilige Communion unter beiden Gestalten; bei Friedrich III. wurde 1452 wegen der hussitischen Häresie zuerst dieß unterlassen (Bened. XIV., De sacrif. Missae n. 369). Bei der Austheilung der heiligen Communion in der päpstlichen Pontificalmesse am Ostertage erhielt sich die Communion sub utraque noch bis an's Ende des 15. Jahrhunderts. Der allerdings in seinen Berichten nicht stets ganz zuverlässige Ritter Arnold von Harff erzählt in seiner Pilgerfahrt (herausgegeben von E. von Groote, Köln 1860) S. 35, daß am Osterfeste 1497 der Papst „hatte eyn gulden peijf, die straich he in den kelch und souch dat sakrament des bloytz durch die peijff uss dem kelch". Nachdem die Cardinäle, Bischöfe und „viel groyffer heren von Rome" communicirt hatten, „doe waart ich ouch vur getzoegen ind eyn bussoff voirt meich vur den pays kneende. Dan ontfynck ich dat heylige sakrament von sijnen henden, dar zo dat sacrament des bloytz ouch consacriert, as he ibt sels perschoinlich genutzt hat". Bald nach dieser Zeit muß die Communion sub utraque auch in dieser Ostermesse des Papstes abgeschafft worden sein, da nach des Christoph. Marcelli Rit. eccles. sive s. cerimon. ss. Rom. eccles., libri III, Venet. 1516, 110 der Papst bei diesem Amte nur singulas hostias singulis communicantibus austheilt, und Sacrista vel Diaconus graecus stans in cornu epistolae in manibus suis teneat calicem cum puro vino, quo communicati se purificent.

VI. **Die Communion unter Einer Gestalt** kam neben der Communion sub utraque seit dem Beginn der Kirche vielfach vor, und der Ritus brachte auch in diesem Punkte den Glauben der Kirche zum Ausdruck. Eine Communion unter Einer Gestalt war regelmäßig 1. die häusliche Communion (s. o. III.); 2. die Communion der Kranken (s. u. IX.); 3. auch bei der Liturgie die Communion der kleinen Kinder sub specie vini, und 4. der Kinder, welchen man die Ueberbleibsel des consecrirten Brodes reichte, sub specie panis (s. d. Art. Kindercommunion); 5. die heilige Communion aller Gläubigen bei der Missa praesanctificatorum (s. d. Art.). Die oben angeführten Texte der Päpste Leo d. Gr. und Gelasius beweisen auch, daß es zu jener Zeit Gläubige gab, welche nur sub specie panis communicirten; denn, wie Benedict XIV. (De sacrif. Missae, sect. 1, n. 362) bemerkt: aliter Manichaei non satis sibi cavissent, qui se catholicos haberi posse putabant, ad ecclesiam ventitando sumendoque sub sola specie panis Sacramento.

VII. **Häufigkeit des Empfanges.** Als die Apostel noch zu Jerusalem versammelt waren, wurde das Brod des Lebens täglich gebrochen (Apg. 2, 46), vorzüglich aber am Sonntage, welcher auch ohne Zweifel der „festgesetzte Tag" für die Versammlung der Christen in dem Briefe des Plinius an Trajan (10, 97) war und ausdrücklich als solcher von Justin (Apol. I, c. 67) bezeichnet wird. In der Woche waren wahrscheinlich die bereits im Pastor des Hermas erwähnten Stationstage (Mittwoch und Freitag) schon früh besondere Communiontage. Bei Tertullian (De orat. c. 19) werden sie bestimmt als solche erwähnt, bei Basilius (Ep. 93, al. 289) auch der Samstag. Zu Ende des zweiten Jahrhunderts bestand schon der Gebrauch der täglichen Communion. Nach Clemens Alexandrinus (Quis dives c. 23) reicht Jesus, der Ernährer, der sich selbst als Brod hingibt, täglich den Trank der Unsterblichkeit. Nach Tertullian (De idol. c. 7) strecken die Gläubigen täglich die Hände aus, um den Leib des Herrn zu empfangen. Um in dem bevorstehenden Kampfe für Christus das Blut vergießen zu können, sollen nach Cyprian (Ep. 58) die Gläubigen täglich den Kelch des Blutes Christi trinken. (Weitere Belegstellen bei Probst, Sacramente 234 f.) Das Osterfest, an welchem die Neugetauften zuerst communicirten, war jedenfalls im zweiten Jahrhundert allgemeiner Communiontag, weil die Gläubigen mit den Katechumenen wie fasteten, so auch communicirten, weil die Eucharistie das Fleisch des Lammes ist, welches an Ostern geopfert wurde, und weil es deßhalb Pflicht ist (χρή Origin. C. Cels. 8, 22), dieselbe an diesem Feste zu empfangen. Von einem förmlichen Gebote für die Gesunden, die Eucharistie zu empfangen, findet sich in den drei ersten Jahrhunderten keine Erwähnung; ein solches war nach dem Gesagten nicht nöthig. Daß die heilige Communion als Wegzehrung gereicht werde, wird dagegen schon in c. 13 des ersten Concils von Nicäa ein altes canonisches Gesetz genannt.

Mit dem Aufhören der Verfolgungen ließ dieser Eifer, die heilige Communion täglich zu empfangen, nach, und zwar früher im Oriente, als im Abendlande (Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Graeci in Oriente facere consueverunt? Accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit. Sic vive, ut quotidie merearis accipere (Ambros. De sacram. 5, 4). Gegen diese Beschränkung der heiligen Communion auf eine ein-

malige im Jahre mußte auch der heilige Johannes Chrysostomus (Hom. 5 in Ep. 1 ad Timoth.) seine Stimme erheben. Es wurde noch immer daran festgehalten, daß alle zur Anwohnung der missa fidelium Berechtigten die heilige Communion empfangen sollten. Der c. 2 des Concils von Antiochia in encaeniis (341), sowie der 10. Can. apost. verboten unter Strafe der Excommunication, daß diese Gläubigen nach der missa Catechumenorum mit den Büßern die Kirche verließen. Das Concil von Elvira (305) verbot in c. 28 den Bischöfen, die Oblationen solcher anzunehmen, die nicht communicirten. Zu Rom und in Spanien hatte sich die tägliche Communion nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus (Ep. 30, al. 50 ad Pamm. und Ep. 52 ad Lucin. Boetic.) erhalten; aber wie er in dem erstgenannten Briefe sagt quod nec reprehendo, nec probo, so spricht sich auch der hl. Augustin (Ep. 54, al. 118 ad Januar.) dahin aus, daß die veränderten Verhältnisse eine Aenderung des früheren Gebrauches naturgemäß herbeiführten. Diese Aenderung war eine allmälige. Der hl. Basilius (Ep. 93, al. 289 ad Caes. Patr.), welcher die tägliche Communion anempfiehlt, erwähnt als gebräuchlich, daß viermal in der Woche (Sonntags, Mittwochs, Freitags und Samstags) und an den einfallenden Festen communicirt wurde. Ebenso war es in Afrika zur Zeit des hl. Augustin (Ep. 54, al. 118 ad Januar.) Gebrauch, daß Einige täglich, Andere mehrmal in der Woche, Andere nur Sonntags die heilige Communion empfingen. Nach c. 42 der Synode von Auxerre (585) scheint damals nur mehr an den Sonntagen communicirt worden zu sein, und das Concil von Agde im südlichen Gallien (506) statuirte sogar in c. 18, daß Laien, welche nicht an Weihnachten, Ostern und Pfingsten communiciren, nicht für Katholiken gehalten werden sollen. Anderseits finden sich noch im siebenten Jahrhundert Zeugnisse über das vielfache Vorkommen der täglichen Communion (Rob. Sala lib. 2, c. 17, § 52, n. 2). Im Anfange des neunten Jahrhunderts wurde es bereits nöthig, einzuschärfen, ut si fieri potest omni die dominica communicent (Capitular. lib. 6, n. 170). Die Möglichkeit einer solchen Vorschrift beweist aber, daß die Gläubigen im Allgemeinen noch Verständniß für die öftere heilige Communion hatten. In demselben Jahrhundert finden wir denn auch die Erinnerung an den Zusammenhang zwischen der Anwohnung der heiligen Messe und der heiligen Communion noch so lebendig, daß es Gläubige gab, qui sicut in una, sic in omnibus, quibus affuerint missis in die, communicare velint, was Walafrid Strabo, der dieß berichtet (De exord. et increm. rer. eccles. c. 22), nicht tadelt; in demselben Jahrhundert hielt es aber das zweite Concil von Tours (850, c. 52) für nöthig, zu gebieten, daß die Laien, wenn nicht öfter, wenigstens dreimal im Jahre die heilige Communion empfangen sollten. Im 13. Jahrhundert wurde die Kirche propter iniquitatis abundantiam, refrigescente caritate multorum (S. Thom. Aq. 3, q. 80, art. 10 ad 5) gezwungen, bis an die äußerste Grenze der Nachsicht zu gehen und 1215 auf dem vierten lateranensischen Concil (c. 21) das strenge Gebot auf die Ostercommunion zu beschränken. Ein Beweis, daß in dieser Zeit der Gebrauch, öfter zu communiciren, sehr abkam, liegt in den auf die heilige Communion bezüglichen Vorschriften der damals entstehenden Orden. Nach ihren Ordensregeln communicirten die Laienbrüder des Ordens von Sempringham, welchen der hl. Gilbert im zwölften Jahrhundert stiftete, nur achtmal im Jahre (Holstenius-Brockie, Codex reg. II, 503), die Clarissen nur sechsmal (ib. III, 35), nach der Canonisation des hl. Franciscus siebenmal, die Dominicanerinnen fünfzehnmal, falls sie Beichtväter fänden, welche sie so oft Beicht hören wollten (ib. IV, 132). Die Tertiarier des hl. Franciscus communiciren nach ihrer Regel dreimal (ib. III, 40), die des hl. Dominicus viermal im Jahre (ib. IV, 145). Dem heiligen König Ludwig wurde von seinem Beichtvater gewöhnlich nur sechsmal die heilige Communion gestattet (Boll. Act. SS. Aug. V, 581); der hl. Ludwig von Toulouse empfing, ehe er in's Kloster trat, nur dreimal (ib. Aug. III, 809), die hl. Elisabeth von Portugal auch nur dreimal im Jahre die heilige Communion (ib. Jul. II, 181). Das 14. und 15. Jahrhundert brachten im Ganzen und Großen hierin keine Besserung, eher noch einen Rückgang. In den Offenbarungen der hl. Gertrud (gest. 1339) klagt der Herr über die Priester, welche auch begnadigten Seelen die häufige Communion nicht gestatten wollten. Der hl. Lidwina (gest. 1433) wollte der Priester, auch wenn sie zur Kirche gehen konnte, die heilige Communion nur zweimal im Jahre gestatten, und es bedurfte eines Wunders, um dessen Widerstand zu brechen (Boll. Acta SS. April. II, 330. 335), wie auch bei der sel. Columba von Rieti, welcher man nur einmal im Monate und an den Marienfesten die heilige Communion erlauben wollte (ib. Maii V, 332 *). Gleichen Widerstand bei Prälaten und Priestern fand das Verlangen der hl. Katharina von Siena nach der häufigern Communion. Wie diese heilige Dominicanerin in Italien, so war Tauler in Deutschland, besonders am Rhein, für den häufigern Empfang des allerheiligsten Sacramentes thätig, und in seiner vierten Predigt auf Unseres lieben Herrn Frohnleichnamstag berichtet er, daß in Köln die häufigere Communion vielfach in Uebung gewesen sei. Gleichen Erfolg hatten die Bemühungen zweier anderer Dominicaner, des hl. Vincenz Ferreri (gest. 1419) auf seinen Missionsreisen und Savonarola's zu Florenz. Aber alle diese Bestrebungen hatten im Grunde nur beschränkten Erfolg. Ein Umschlag zum Besseren fand in weiteren Kreisen erst seit dem 16. Jahrhundert statt. Nach dem Zeugnisse des Theophil Raynaud (Opp. VIII, 454) mußten damals der Jesuit Christoph Matribius

und Andere gegen die Meinung schreiben, ein Laie sündige gegen die dem heiligen Sacramente schuldige Ehrfurcht, wenn er mehr als einmal im Jahre communicire. Das größte Verdienst um die Besserung in dieser Hinsicht erwarb sich zu Rom der hl. Philippus Neri, neben ihm der hl. Ignatius und Cacciaguerra, welche deßhalb jahrelange Anfeindungen und heftige Verfolgungen zu erdulden hatten (Cacciaguerra, Tratt. della s. Comunione I, 12). Von Rom aus verbreitete sich die Besserung über die ganze Kirche, besonders auch durch die Bemühungen der Söhne des hl. Ignatius, aber auch mit solchem Widerstand, daß der hl. Thomas von Villanova sie öffentlich deßhalb gegen den Verdacht der Häresie vertheidigen mußte. In gleicher Richtung wirkten in Spanien Ludwig von Granada (Gedenkbuch des christl. Lebens I, 3, c. 12), in Italien der hl. Karl Borromäus (Instruct. de Sacr. Euchar.), in Frankreich der hl. Franz von Sales. Ein Rückschlag trat wieder ein in Frankreich besonders durch den Jansenismus (A. Arnauld, De la fréquente communion), im Allgemeinen durch die Erschlaffung des kirchlichen Lebens, welcher auch in diesem Punkte der hl. Alfons von Liguori mächtig entgegentrat. Mit dem Aufschwung des kirchlichen Lebens hat in den letzten vier Decennien auch der öftere Empfang der heiligen Communion in erfreulicher Weise zugenommen. Die Regeln, nach welchen bei Gestattung der häufigern Communion zu verfahren ist, hat das von Innocenz XI. bestätigte ausführliche Decret der S. Congreg. Conc. unter dem 12. Februar 1679 aufgestellt. (Vgl. über diese Regeln Benger, Pastoraltheol. II, 535 bis 555; Kölner Pastoralblatt 1880, 85 ff.; Probst, Verwaltung der heiligen Eucharistie, Tübingen 1857, 120 ff. Zur Geschichte der häufigen Communion s. Probst a. a. O. 102—120; Dalgairns, Die hl. Communion, deutsch Mainz 1862, Kap. 6, S. 201—262.

VIII. Aufbewahrung der heiligen Eucharistie, s. d. Art. I, 1576 ff.

IX. Uebersendung der heiligen Eucharistie an Andere. Aus Justin (Apol. I, c. 67) ist zu ersehen, daß damals die heilige Communion den Abwesenden durch die Diaconen überbracht wurde, eine Einrichtung, welche mit der Häufigkeit der heiligen Communion, mit der durch die Lage der Christen und die Zeiten begründeten Schwierigkeit, immer der einen Messe beizuwohnen, zusammenhing. Ferner wurde von dem Papste den Bischöfen zum Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft und von den Bischöfen, als den eigentlichen Liturgen, an die Priester auch als Ausdruck des Auftrages zur Vollbringung und Spendung der heiligen Geheimnisse die heilige Eucharistie unter der Brodsgestalt übersendet. Solches ersehen wir aus dem Briefe des hl. Irenäus an Papst Victor (Euseb. H. E. 5, 24), aus den Decreten der Päpste Zephyrinus (Lib. pontifical. in Zephyrino § 2), Miltiades (ib. in Miltiade § 2) und Siricius (ib. in Siricio § 2) und der berühmten Decretale des Papstes Innocenz I. an den Bischof Decentius von Eugubium c. 5: Presbyteri... quia die Dominica propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non iudicent separatos. Nach einer Glosse zu diesem Decrete in einem Regensburger Codex wurde diese Partikel bei den Worten Pax Domini u. s. w. von dem Priester in das heilige Blut gelegt, während noch nach dem Ord. Rom. IV, der sicher vor dem neunten Jahrhundert entstand, der Papst non mittit partem de sancto in calicem, sicut ceteris sacerdotibus mos est. Mabillon (Mus. Ital. II, p. XL) glaubt, daß jener Gebrauch vor dem achten Jahrhundert aufgehört habe. De Rossi fand aber noch ein Zeugniß für dessen Bestand zur Zeit Karls des Großen (De Rossi, Bullet. d'arch. crist. 1866, 20). Mit diesem Gebrauch hat eine nahe Beziehung die Einrichtung, daß der Bischof bei seiner Weihe von dem Papst formatam atque sacratam oblationem integram erhielt, wovon er einen Theil sumirte, quod vero residuum fuerit sibi reservet denuo ad communicandum unoquoque die usque quadraginta dies expletos (Ordo Rom. in der Ausgabe Hittorps, Colon. 1568, 102). Derselbe Gebrauch bestand vielfach in Frankreich bei der Priesterweihe (Chardon, Hist. des Sacr., Eucharistie, ch. 9). Den wegen des Glaubens in den Gefängnissen Schmachtenden und den Kranken wurde selbstredend die heilige Communion übersendet, und zwar wurde sie, wo nicht zugleich eine priesterliche Function, wie Absolution oder letzte Oelung, vorzunehmen war, durch einen Diacon oder einen andern Kirchendiener überbracht und gereicht. Der Acolyth Tarsicius wurde bei einer solchen Gelegenheit zum Martyrer. In seiner vom Papste Damasus verfaßten Grabschrift heißt es (Migne, PP. lat. XIII, 392):

Tarsicium sanctum Christi sacramenta gerentem
Cum malesana manus peteret vulgare prophanis,
Ipse animam potius voluit dimittere caesus,
Prodere quam canibus rabidis coelestia membra.

Selbst Laien wurden mit der Ueberbringung der heiligen Eucharistie in solchen Fällen beauftragt. Serapion schickte beim Herannahen des Todes einen Knaben, um einen Priester zu rufen; da dieser krank daniederlag, gab er dem Knaben eine Partikel der heiligen Eucharistie mit dem Auftrage, sie dem Serapion in Wasser getaucht in den Mund zu legen (Euseb. H. E. 6, 44). Es kann dieß um so weniger auffallen, weil den Gläubigen in den ersten Jahrhunderten die heilige Eucharistie mit nach Hause gegeben wurde, um sich dieselbe selbst zu spenden. Mit der Veränderung der Verhältnisse wurde die Ueberbringung und Spendung der heiligen Communion

an Kranke nur den Priestern und im Nothfalle (S. R. C. 25. Febr. 1777) den Diaconen gestattet. Wenn noch im zehnten Jahrhundert Ratherius von Verona (Epist. syn. in D'Achery, Spicileg. I) vorschreiben mußte: Et nullus praesumat tradere communionem laico aut feminae ad ferendum infirmo, so dürfen wir uns die Nothwendigkeit dieses und ähnlicher Verbote wohl aus einem Anklang an die alte Disciplin erklären. In das Corpus Juris wurde das bezügliche Verbot aus einem Rheimser Concilium (c. Pervenit 29, De consecrat. Dist. II) aufgenommen. (Ueber die Frage, ob ein Laie die heilige Communion spenden dürfe, wo dieselbe nothwendig zu empfangen und weder ein Priester noch ein Diacon vorhanden ist, s. d. Glossa zu jenem c. Pervenit und S. Liguori, Th. mor. lib. 6, n. 237; Probst, Verwalt. der Euchar. als Sacrament 136 f.) Bei dieser Uebersendung der heiligen Communion an die Kranken ist in den drei ersten Jahrhunderten stets nur von der Brodsgestalt die Rede; es blieb dieß auch die fast ausnahmslose Regel und war schon dadurch geboten, daß das heilige Sacrament nur unter dieser Gestalt aufbewahrt wurde (Bossuet, Commun. sous une espèce. Perpétuité de la tradition, ch. 8—28). Die wenigen Beispiele, wo Kranke unter beiden Gestalten oder unter der Gestalt des Weines communicirten, haben zur Voraussetzung, daß die heilige Communion in naher Verbindung mit der heiligen Messe stattfand, welche in den früheren Zeiten häufig im Hause der Kranken gelesen wurde, wie anderseits auch viele Kranke zum Empfang der heiligen Communion und der letzten Oelung sich in die Kirche bringen ließen, was in den orientalischen Kirchen noch oft geschieht (Martène, De ant. eccles. ritt. lib. 1, c. 7, art. 2, n. 7). Die bei der Krankenprovision häufig vorkommende Formel: Corpus et sanguis J. C. oder Corpus cum sanguine J. C. u. s. w. (Buch von Deer bei Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Schottland I, 489) ist kein Beweis für die Communion sub utraque, da sie auch bei der Communion sub specie vini bei der Kindertaufe im Gebrauch sich findet (Martène l. c. c. 1, art. 15, n. 14; vgl. über diese Formel Binterim, Gesch. der deutsch. Conc. III, 235—239). Auch in der griechischen Kirche wird die heilige Communion den Kranken nur unter der Brodsgestalt gereicht. Auf das am Gründonnerstag für das ganze Jahr zur Krankenprovision consecrirte Brod wird zwar alsdann mit dem heiligen Blute ein Kreuzzeichen gemacht, aber die Weinsgestalt erhält sich natürlich nicht lang, und zudem wird das consecrirte Brod zur besseren Erhaltung gleich einer starken Erhitzung ausgesetzt (Bossuet, Comm. sous les deux espèces. I. partie), was Benedict XIV. Constit. Etsi pastoralis 6. Maii 1742 für die Italo-Graeci verbot, wie der apostolische Stuhl auch wiederholt untersagte, die heilige Eucharistie für die Kranken nur einmal im Jahre zu consecriren (Bened. XIV. Constit. Allatae sunt 26. Julii 1755, § 29). Bei der Spendung an den Kranken wird in der griechischen Kirche die Partikel mit Wein oder Wasser angefeuchtet.

In den ersten Zeiten geschah diese Ueberbringung der heiligen Eucharistie natürlich geheim und ohne äußeren Apparat. Von einem solchen finden wir die ersten Zeugnisse am Ende des zwölften und im dreizehnten Jahrhundert (Synoden von York 1195 c. 1, London 1200 c. 2, Trier 1227 c. 3, Breslau 1248 c. 8, Canterbury 1236 c. 25), indem die Begleitung der Gläubigen und eines Dieners mit einer Laterne und einer Schelle, oder auch eines zweiten zum Vortragen eines Kreuzes vorgeschrieben wurde. Im 15. Jahrhundert entstanden zur feierlichen Begleitung besondere Bruderschaften. In manchen Gegenden besteht auch der Gebrauch, daß Nachbarn des Kranken mit brennenden Lichtern den Priester abholen und zurückbegleiten. Das Rit. Rom. Tit. de Comm. infirm. gibt an, was die Kirche jetzt in dieser Beziehung vorschreibt und wünscht. Aus vielen Verboten ist der Mißbrauch bezeugt, den Todten noch die heilige Communion zu reichen; vielleicht entstand derselbe aus der Sorge für das Seelenheil des Verstorbenen in den Fällen, wo er nicht mehr versehen werden konnte. Diesen Mißbrauch verboten die Synode von Hippo von 393 c. 4 (Hefele, Conc.-Gesch. II, 56), die Synode von Auxerre 578 c. 12 (ebd. III, 45) und noch die Synodalstatuten des hl. Bonifatius c. 20 (ebd. III, 585), ein Beweis, wie lange er sich erhielt, und in wie vielen Gegenden er vorkam. Dieselben Canones trafen auch wohl den Gebrauch, mit den Verstorbenen die heilige Communion zu begraben, welcher aus dem Leben des hl. Basilius von Amphilochius bei Aen. Paris. lib. adv. Graecos und aus dem Beispiele des hl. Benedict (Greg. M. Dialog. 2, 24) bekannt ist (Martène, De ant. eccl. ritt. lib. 1, c. 5, art. 4, n. 6).

Erwähnt sei hier noch der Vollständigkeit wegen, daß der heilige Papst Theodor, als er den Rückfall des Pyrrhus in die Ketzerei erfuhr, plenitudine convocata ecclesiae ad sepulcrum verticis Apostolorum accessit, et divino calice expostulato, ex vivifico sanguine in atramentum stillavit, et ita propria manu depositionem Pyrrhi excommunicati fecit (Paul. Diac., Hist. miscella, lib. 18, Migne, PP. lat. XCV, 1042). Aehnliches berichtet Nicetas Paphlago (Vita S. Ignatii Patr. Const., bei Migne, PP. gr. CV, 546) von der Verurtheilung des Photius auf der dort gehaltenen Synode: Subscripsere depositioni calamis non nudo atramento, sed in quo penitus contremiscas, ut eos, qui rem norant, asseverantes audivi, ipso Salvatoris sanguine tinctis. — Ueber die wiederholt erwähnte Niederlegung der heiligen Eucharistie in das Sepulchrum des Altars mit den Reliquien bei der Consecration einer Kirche s. d. Art. Kirchweihe und Martène, De ant. eccl. ritt. lib. 2, c. 13, n. 11. —

Literatur: Bona, Rer. liturg. lib. 2, c. 17 bis 20 und die Noten von Rob. Sala hierzu; Bossuet, Traité de la commun. sous les deux espèces und La tradit. défendue sur la matière de la commun. sous une espèce; Chardon, Hist. des sacrements, sect. III; Martène, De antiqu. eccles. rit. lib. 1, c. 4, art. 10, und c. 5; Probst, Verwaltung der Euchar. als Sacrament, Tübingen 1857; Desselben Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten Jahrhunderten, ebend. 1872, Theil 2, Kap. 3; Dalgairns, Die heilige Communion, Mainz 1862, Kap. 6; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 3, 498 ff. [Heuser.]

Communionbank (Communiongitter, Speisegitter) heißt die Kniebank, an welcher die Gläubigen nach dem jetzigen Gebrauch der lateinischen Kirche die heilige Communion zu empfangen pflegen. Auch in den früheren Jahrhunderten empfingen die Laien gewöhnlich die heilige Communion an den Chorschranken, aber letztere wurden erst Communionbank, seitdem die heilige Communion nicht mehr stehend, sondern knieend an denselben empfangen wurde. Bis an's Ende des Mittelalters herrschte bei der decorativen Ausbildung dieser als Communionbank dienenden cancelli ihr Charakter als Chorabschluß vor. Als seit dem 16. Jahrhundert die heilige Communion wieder häufiger empfangen wurde, trat in ihrer Einrichtung und ihrer Ausschmückung die Beziehung zum heiligen Sacramente mehr hervor; so z. B. in den Communionbänken der alten Abteikirche zu Brauweiler (abgeb. im Organ für christl. Kunst, 1850, Nr. 6) und in der marmornen Communionbank in der früheren Jesuitenkirche zu Köln, beide mit reichen figuralen Darstellungen, welche sich auf die Eucharistie beziehen (Aaron vor dem Opferaltar, Mannaregen, Melchisedechs Opfer, das Schlachten des Osterlammes, das letzte Abendmahl, Christus mit den Jüngern zu Emmaus, Engel mit Trauben und Aehren, Inschriften u. s. w.). Neuerdings hat man bei Herstellung alter oder Einrichtung neuer romanischer oder gotischer Kirchen wieder mehrfach metallene Communiongitter angefertigt; es ist hiergegen nichts zu erinnern, wenn nur, was nicht immer geschehen, in den Höhenverhältnissen auch die praktischen Bedürfnisse beim Austheilen der heiligen Communion, und in der Ausschmückung auf die vorwiegend eucharistische Beziehung dieser Gitter die erforderliche Rücksicht genommen wird, was ganz gut geschehen kann, ohne gegen die Stilgesetze zu fehlen. Ein allgemeines Gesetz, wodurch die Communionbank und die ausschließliche Austheilung der heiligen Communion an derselben vorgeschrieben würde, besteht nicht. Zu Rom selbst kommt es häufig vor, daß, wer bei der heiligen Messe, an welchem Altare sie auch gelesen werde, communiciren will, es dem Meßdiener sagt, welcher dann eine Hostie holt, die der Celebrant mitconsecrirt und sie dann nach seiner Communion dem Gläubigen, aber nicht am Altare, sondern an den diesen abschließenden cancelli reicht; der Gläubige hält bei der heiligen Communion eine größere Palla vor, wie sie zu diesem Zwecke dort an allen Altären sich finden. Gleichwohl haben die Gläubigen kein Recht, zu verlangen, daß der Priester ihnen in dieser Weise in jeder heiligen Messe, an welchem Altar sie auch gelesen werde, die heilige Communion spende. Unruhen, welche in der Diöcese Crema in der Lombardei über diesen Punkt entstanden, veranlaßten Benedict XIV. zu der an die italienischen Bischöfe gerichteten Encyclica Certiores effecti vom 13. November 1742, worin er in § 4 als Norm aufstellt: At quoniam in ecclesia christiana opus est cuncta ordinate et congruenter disponi, Pastores vigilantiam et curam suam conferent, ut ex una parte fidelium pietas minime fraudetur eo accessu eaque participatione (der heiligen Communion); ex alia vero ita utrumque sortiatur, quin ulla in laudabilibus aliis institutis oriatur perturbatio, unde facile confusio etiam et scandalum oriretur; in § 7 erklärt dann der Papst, es sei Sache der Bischöfe, erforderlichen Falls das Nöthige hierüber zu bestimmen. — Wenn aber auch nicht durch ausdrückliches Gesetz, so ist doch durch allgemeine Gewohnheit jetzt in allen Kirchen die Communionbank eingeführt. Als solche werden in den Pfarrkirchen, wo das heilige Sacrament im Hochaltar aufbewahrt werden soll, regelmäßig die Chorschranken zu dienen haben; wo diese dazu nicht geeignet, sind eigene Communionbänke aufzustellen. Dieser allgemeinen Gewohnheit entsprechend entschied S. Rit. C. in Tarnovien. am 26. März 1859 auf die Anfrage, ob bei großem Concurse zur Verhütung des Gedränges an der Communionbank gestattet sei, den Gläubigen sive per ecclesiam sive extra illam in genua provolutis die heilige Communion zu reichen, oder ob dieß nur penes cancellos linteo mundo contectos sive ad gradus altaris geschehen dürfe: Praestare in casu, ut plura genuflexoria sive scamna linteo mundo contecta hinc inde a cancellis circulatim seu in quadrum intra ecclesiam ordinentur et in extremitatibus interjecti spatii duo saltem candelabra disponantur, quae perpetuo colluceant. Ausdrücklich vorgeschrieben ist bei Austheilung der heiligen Communion das Communiontuch (ante eos linteo mundo extenso, Rit. Rom. Ordo ministr. s. Commun.; linteum mundum ante pectus communicandi ponatur, ib. De commun. infirm.; Duo capellani seu acolythi cottis induti cum mantili albo, quod genuflexi sustinent ante communicandos hinc inde ambabus manibus per quatuor angelos, quousque perfecta fuerit communio. Cerimon. Episcop. 2, 29; vgl. Agenda Colon. 69). Der Grund für diese Vorschrift ist die pflichtmäßige Vorsicht, daß, wenn eine heilige Hostie oder eine Partikel derselben beim Austheilen der heiligen Communion fällt, sie auf diesem Tuche liegen bleibe und aufgenommen werden könne. Die christliche Kunst hat sich die Ausschmückung

dieser Tücher angelegen sein lassen. „Reiche, selbst figurale Stickereien in Weiß kommen bei älteren Communiontüchern viel häufiger als bei Altartüchern vor. Vgl. z. B. Kirchenschmuck, 1857, Heft 12, S. 80, woselbst ein solches aus dem Jahre 1538 beschrieben wird" (Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 2. Aufl., 333). Die Art der Verzierung ist durch die eucharistische Beziehung der Communiontücher gegeben; letztere hervortreten zu lassen, empfiehlt sich besonders, wo die Communionbank dieselbe nicht zeigt. Ein Schmuck, der nie fehlen darf, ist die durch die Zweckbestimmung gebotene und durch die Kirchengesetze nicht ohne Grund so streng betonte Reinlichkeit. [Heuser.]

Communismus heißen diejenigen theoretischen und praktischen Bestrebungen, welche unter der Behauptung eines angeblich gleichen Rechtes aller Menschen auf alle geistigen und materiellen Güter das Privateigenthum durch eine Form genossenschaftlichen Besitzes oder Collectiveigenthums zu ersetzen suchen. Unter dem Namen des Socialismus dagegen, welcher häufig daneben genannt wird, faßt man am besten diejenigen Bestrebungen zusammen, welche im Gegensatze gegen die freie Willkür des Individuums in Bezug auf Eigenthum und Erwerb eine Neuordnung oder doch wenigstens eine Modification der Eigenthums- und Erwerbsverhältnisse durch die Staatsgewalt im Sinne einer größeren Solidarität im wirthschaftlichen Leben bezwecken. Der Communismus ist hiernach seiner Natur nach socialistisch, aber nicht jeder Socialismus ist communistisch. — Im Nachfolgenden soll zuerst eine Prüfung des communistischen Princips vorgenommen und daran eine Geschichte der communistischen Bestrebungen angereiht werden.

I. Die Grundvoraussetzung des Communismus ist die Behauptung einer allgemeinen Gleichheit aller Menschen; der Anspruch auf gleichen Besitz und gleichen Genuß, sowie die Bekämpfung des Sondereigenthums ist die Folgerung daraus. Die Menschen sind in der That gleich durch ihren Ursprung und ihr Ziel, durch die gemeinsame Abstammung von dem einen, aus der Hand Gottes hervorgegangenen Elternpaare und durch die gemeinsame Bestimmung für die Vollendung im Jenseits, ferner durch ihre in allem Wesentlichen übereinstimmende geistig-leibliche Natur und das für Alle in gleicher Weise verbindliche Sittengesetz. Sie haben sämmtlich den gleichen Umfang natürlicher Rechte, sofern sie sämmtlich einen ursprünglichen und unveräußerlichen Anspruch auf alles das haben, was zur Erreichung ihres Zieles schlechterdings erforderlich ist. Mit dieser Gleichheit, welche zuerst durch das Christenthum zu allgemeiner Anerkennung gebracht wurde, besteht aber zusammen, daß die Menschen in anderen Beziehungen ungleich sind, daß sich, wie die Erfahrung lehrt, die Einzelnen an Gaben und Vollkommenheiten des Leibes und der Seele mehr oder minder von einander unterscheiden, und daß ferner die sociale Gliederung der Menschheit jene Ungleichheit theils zur Voraussetzung hat, theils dieselbe hervorruft oder steigert. Die natürliche Verbindung in der Familie, das freiwillige Zusammentreten zu gemeinsamen Verrichtungen und Leistungen, das Zusammenleben im Staate ist nicht möglich ohne mannigfach abgestufte Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung. Eine absolute Gleichheit aller Menschen besteht somit nicht und kann nicht bestehen. Aber auch die Folgerung ist unberechtigt, welche der Communismus aus der Gleichheit ziehen will. Jeder Mensch hat als physisches Wesen Anspruch auf das, was ihm zur Erhaltung seines Lebens nothwendig ist, kein Mensch aber hat einen ursprünglichen Rechtsanspruch auf Reichthum oder Wohlhäbigkeit. Von einem gleichen Anspruch Aller auf Besitz und Genuß kann somit nicht die Rede sein.

Allerdings kann man fragen, worauf im einzelnen Falle für den Einzelnen das Recht beruhe, mehr zu besitzen, als das, was zur Erhaltung des Lebens unentbehrlich ist, und diesen Ueberschuß zu behalten und zu vermehren. Dieß führt zur Frage nach dem Rechte des Privateigenthums. Dasselbe wurzelt in einer dreifachen Pflicht des Menschen. Aus der Pflicht der Erhaltung des eigenen Leibes und Lebens stammt das Recht auf diejenigen Bestandtheile der Natur, welche hierzu erforderlich sind; aus der Pflicht, die physischen und geistigen Kräfte in der Arbeit zu bethätigen, stammt das Recht auf das, was Erzeugniß dieser Arbeit ist; aus der dem Menschen als Glied der menschlichen Gesellschaft obliegenden Pflicht der Dienst- und Hilfeleistung gegen Andere stammt das Recht auf die hierzu nöthigen Mittel. Das Eigenthum ist die Ergänzung der freien Persönlichkeit, die Unterlage für das Leben in der Familie nach seinem ganzen Umfange, die Bedingung wie die mächtige Triebfeder der Cultur. Die wirthschaftliche Ausnutzung der von der Natur gebotenen Mittel und ebenso die freie, sittlich-schöne Verwendung des gewonnenen Ertrages setzt voraus, daß jene Mittel Einem oder Einigen gehören. Gott hat ursprünglich die Erde und ihre Erzeugnisse der Herrschaft des Menschengeschlechts überwiesen; die Entfaltung dieser Herrschaft aber hat, der Beschaffenheit der menschlichen Natur gemäß, zur Ausbildung des Privateigenthums hingeführt. Auf Grund jener allgemeinen Ueberweisung war und ist der Einzelne befugt, durch Besitzergreifung und Arbeit, durch Kauf und überhaupt auf jede rechtliche Weise für sich Eigenthum zu erwerben; die zuvor erwähnte Ungleichheit der Menschen aber wird stets eine ungleiche Vertheilung desselben zur Folge haben. Man kann der Meinung sein, daß für eine Menschheit, welche in ungestörter Willenseinheit mit Gott und in sich selbst durch das Band wahrer Bruderliebe zu völliger Einheit verbunden geblieben wäre, die schroffe Abschließung dessen, was dem Einzelnen gehöre, niemals eingetreten sein würde. Auch dann aber

würde der Einzelne für sich ausgesondert haben, was durch Gebrauch und Gewöhnung, durch den Werth der Erinnerung oder auch dadurch, daß es in besonderem Maße das Gepräge seines eigenthümlichen Wesens angenommen hatte, zu seiner Persönlichkeit in engere Beziehung getreten war. Daß für das menschliche Geschlecht, wie es thatsächlich ist, eine bestimmte rechtliche Ordnung der Eigenthumsverhältnisse zu den Bedingungen friedlichen Zusammenlebens gehört, liegt auf der Hand und ist längst von der kirchlichen Wissenschaft ausgesprochen worden (Thomas Aq. S. Th. 2, 2, q. 57, a. 3; q. 66, a. 2 c. et ad 1). Die allgemeine Einweisung in den Besitz (Gen. 1, 28. 29; 9, 3) erhielt ihre Ergänzung durch das Verbot (Ex. 20, 15. 17): „Du sollst nicht stehlen!" — Nicht die staatliche Gesetzgebung hat somit das Eigenthumsrecht geschaffen; wohl aber muß sie das in der Natur begründete, d. h. aus göttlicher Anordnung stammende anerkennen und gegen Störung sicherstellen. Sie hat zugleich die besondere Eigenthumsordnung festzusetzen, welche unter bestimmten räumlich-zeitlichen Verhältnissen durch das Zusammenleben der vielen Menschen gefordert wird, und darüber zu wachen, daß der Eigenthumserwerb ein rechtlicher bleibe.

Aus dem Gesagten erhellt die Unrichtigkeit einer früher verbreiteten Meinung, als ob Gütergemeinschaft die ursprüngliche, dem Naturzustande des Menschen entsprechende Form der Eigenthumsordnung gewesen sei. Aus diesem Irrthum und zugleich aus der weiteren Tendenz, die Bildung des Privateigenthums als einen Abfall und ein frevelhaftes Geltendmachen des egoistischen Eigenwillens abzuleiten, stammt jener häufig wiederholte Ausspruch J. J. Rousseau's: „Der Erste, welcher ein Grundstück einzäunte, welcher sich unterstand, zu sagen: das ist mein, und welcher einfältige Leute fand, die es glaubten, war der Gründer der bürgerlichen Gesellschaft." Die Geschichte weiß von einem solchen Urzustande nichts. Vereinzelte Nachrichten, wie die bei Diodor von Sicilien (Bibl. hist. 4, 15 sqq.) über die Ichthyophagen am rothen Meere, würden, wenn sie besser beglaubigt wären, nicht für einen solchen Urzustand der gesammten Menschheit, sondern nur für den tiefen Verfall einzelner Stämme oder Völkerschaften Zeugniß ablegen. Richtig aber ist, daß die Eigenthumsordnung verschiedene Phasen durchlaufen hat, daß insbesondere der Begriff dessen, was der Einzelne in die ausschließliche Sphäre seines Privatwillens hineinzuziehen hatte, nicht immer und nicht überall denselben vollen Inhalt besaß. Bei Jäger- und Fischervölkern, wo wildwachsende Früchte und die Beute der Jagd oder des Fischfangs den Unterhalt des Lebens reichlich liefern, knüpft der Gedanke des Eigenthums an Waffen und andere Werkzeuge des täglichen, unmittelbaren Gebrauches an. Kaum reicher wird sein Inhalt bei Hirtenstämmen, solange sie die Heerden über uneingeschränktes Weideland hintreiben. Auf die Jagdgründe selbst und das Weidegebiet wird der Begriff des Eigenthums erst angewandt, wenn es gilt, dieselben gegen andere Stämme zu vertheidigen; Eigenthümer ist alsdann aber nicht der Einzelne, sondern der Stamm. Ebenso ist es der letztere, wenn mit dem Uebergange zum Ackerbau der Stamm seßhaft wird und er nunmehr den abgegrenzten Bezirk an Grund und Boden, den er seiner Bearbeitung unterwirft, als den ihm angehörenden vom fremden trennt. Wie neuere Forschungen wahrscheinlich gemacht haben (vgl. E. de Laveleye, La propriété dans ses formes primitives, 1874, deutsche Ausgabe von Bücher 1879), war individuelles, uneingeschränktes Grundeigenthum in den ältesten Zeiten des Staatenlebens allgemein unbekannt. Weide, Wald und Ackerflur gehörten der zum Stamm erweiterten Familie, der Gemeinde. Den einzelnen Familien waren gleich große Parzellen zur Bearbeitung zugetheilt. Hier und da galt auch das Erträgniß als Gemeingut. Von Einrichtungen dieser letzteren Art scheint Aristoteles Kenntniß gehabt zu haben; nach Diodor bestand sie, um von der fabelhaften Insel Panchaia abzusehen (Bibl. hist. 5, 45), bei den Vaccäern in Spanien (l. c. 41). Das Gewöhnliche war indessen wohl die gesonderte Nutznießung, welche ihre Ergänzung in der periodisch wiederkehrenden Vertheilung der Ackerloose fand. Was Cäsar (De bell. Gall. 4, 6, 22) und Tacitus (Germ. c. 26) von den Germanen, Strabo nach Nearch von den Bewohnern Dalmatiens berichtet, findet sich noch heute in den ländlichen Gemeinden Großrußlands und zum Theil auf Java. Selbstverständlich fällt eine solche Einrichtung mit dem Uebergange aus der extensiven zu der intensiven Bewirthschaftung; aus der Aufwendung gesteigerter Culturarbeit von Seiten Einzelner erwächst der Anspruch dieser Einzelnen, die Früchte jener Aufwendung ausschließlich selbst zu genießen und nicht zum größeren oder kleineren Theile Andern zu überlassen. Sie wird in ihrem Auftreten begünstigt und in ihrem Bestande geschützt werden, wenn der Gemeinde solidarische Pflichten nach außen aufliegen: Krieg und Abwehr der Feindesgefahr, wie Cäsar von den Sueven, Diodor (5, 9) von den Bewohnern der liparischen Inseln erzählt, oder auch die solidarische Uebernahme von Steuern und Lasten, wie dieß in Rußland und Java der Fall ist. — Eine zweite Phase, zu welcher, wie es scheint, allgemein der Fortschritt der Cultur, die Zunahme der Bevölkerung, die Lockerung der Bande, welche die Stammesangehörigen unter einander verknüpften, das Erwachen der Sonderinteressen, aber auch die ächt menschliche Anhänglichkeit an das Object und den Schauplatz der Arbeit hinführten, zeigt das Ackerland nicht mehr zu bloßem Nießbrauch, sondern zu eigenthümlichem Besitze an die einzelnen Familien vertheilt; jede Familie aber erscheint dabei als einheitliches, in der Reihenfolge der Generationen sich erhaltendes Ganze. Das wichtigste, durch göttliche Gesetzgebung bestätigte

Beispiel dieser Auffassung und Einrichtung findet sich beim hebräischen Volke. Die zugeloosten Aecker (Num. 26, 55) sollten den Familien auf unveräußerliche Weise angehören. War jemand genöthigt, seinen Grundbesitz zu verkaufen, so blieb ihm das Recht, denselben von dem neuen Besitzer jeder Zeit wieder einzulösen oder durch einen Verwandten einlösen zu lassen (Lev. 25, 23 ff.), und vermochte er dieß nicht, so fiel der Acker im Jobel- oder Halljahr, welches alle 50 Jahre eintrat, ohne Entgelt an ihn oder seine Erben zurück (ebd. 10 u. 28). Aus der nämlichen Auffassung entsprang die Bestimmung, daß Töchter, welche das väterliche Gut erbten, einen Gatten aus dem Stamme und der Verwandtschaft des Vaters wählen mußten (Num. 36, 8), sowie die Einrichtung der Leviratsehe (Deut. 25, 5). Aber auch bei den heidnischen Völkern und noch in relativ später Zeit deuten einzelne Spuren auf die Denkweise, welche in der Familie als solcher den Eigenthümer an Grund und Boden erblickte. Hierher gehört das Verbot oder die Erschwerung der Veräußerung angestammter Grundstücke, der Ausschluß der Töchter vom Erbe, die Beschränkung oder gänzliche Aufhebung der Testirfreiheit. Plato in den Gesetzen (11, 923 A) begründet die letztere Einschränkung ausdrücklich damit, daß der Besitz nicht dem Einzelnen, sondern dem gesammten Geschlechte und zwar dem vergangenen wie dem zukünftigen angehöre. Ueberall aber hat die weitere Entwicklung dahin geführt, jene Beschränkungen mehr und mehr zu beseitigen und kein eigenthumfähiges Gut von der Möglichkeit auszuschließen, daß es der rechtlich unbeschränkten Herrschaft eines Einzelnen unterworfen werde. Bei dieser Entwicklung war gewaltthätiger Frevel und hinterlistige Uebervortheilung ganz gewiß vielfach mit im Spiele. Gegen die Berechtigung der Entwicklung im Ganzen aber folgt daraus ebenso wenig, wie aus dem Mißbrauch des zum vollen Durchbruch gelangten Eigenthumsrechtes gegen die Institution als solche.

Nicht minder irrig ist die Meinung, wonach die Aufhebung des Privateigenthums in der ursprünglichen Absicht des Christenthums gelegen habe, diese Absicht aber nur da und nur so lange zur Ausführung gelangt sei, wo und solange der wahrhaft christliche Geist sich erhalten habe. Die Vertheidiger dieser Meinung verkannten ebenso sehr das Wesen und die historische Entwicklung des Christenthums, wie einzelne bestimmte Vorgänge. Nicht als Staatengründer, nicht als politischer und socialer Reformator, nicht als Verkünder einer neuen staatsphilosophischen Theorie trat Christus auf; gleichwohl bewirkten seine Lehre und sein Werk in langsamer Entwicklung auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens die großartigste Umwandlung, welche die Geschichte kennt. Das Rechtsinstitut des Privateigenthums hob das Christenthum ebenso wenig auf, wie es sich gegen irgend eine der vorhandenen staatlichen Verfassungsformen kehrte. Aber während Polybius vom heidnischen Rom berichtet: „Hier schenkt keiner, wenn er nicht muß, und niemand zahlt einen Pfennig vor dem Verfalltag, auch nicht unter nahen Angehörigen" — heißt es von der ersten Christengemeinde in Jerusalem: „Es war kein Dürftiger unter ihnen. Alle nämlich, welche Aecker oder Häuser besaßen, verkauften selbe, brachten den Werth dessen, was sie verkauft hatten, und legten ihn zu den Füßen der Apostel; es wurde aber jedem zugetheilt, je nachdem er bedurfte" (Apg. 4, 34 f.). Von einem Communismus des Zwanges war trotzdem nicht die Rede. Gelegentlich der betrügerischen Unterschlagung des Ananias wurde das Recht des Privatbesitzes vom Apostelfürsten ausdrücklich anerkannt (ebd. 5, 4). Aber wie Christus dem Egoismus der alten Welt gegenüber das Gebot der Liebe als das erste und größte von allen hingestellt hatte, so wurde von den Aposteln und ihren Nachfolgern die Solidarität der Interessen nachdrücklichst zur Geltung gebracht, und es wurden insbesondere die an dem Eigenthume haftenden sittlichen Pflichten eingeschärft. Es ist Pflicht des Reichen, von seinem Ueberflusse Anderen mitzutheilen, und die Vernachlässigung dieser Pflicht zieht schwere Verantwortung nach sich; aber das Almosen bleibt darum freie sittliche That (vgl. Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen, Freiburg 1881, 65 ff.). Der Einzelne ist, obwohl unbeschränkter Herr seines Eigenthums vor den Menschen, doch Gott gegenüber nur Verwalter, welcher Rechenschaft zu geben hat. Wehe den Reichen, welche ihr Herz so an die Güter der Erde hängen, daß sie darüber das Ziel im Jenseits vergessen! Selig dagegen die geistig Armen, die jene Güter gebrauchen, als gebrauchten sie sie nicht. Mit der Anerkennung des privaten Eigenthums in seiner rechtlichen und socialen Bedeutung geht darum Hand in Hand die von den heiligen Lehrern zu allen Zeiten erhobene Mahnung, sich vom irdischen Besitz und seinen Gefahren loszuschälen. Aus höheren religiösen Motiven kann der Einzelne, sofern dadurch keine ungerechte Belastung seiner Mitmenschen entsteht, auf jede Ausübung des persönlichen Besitz- und Erwerbrechtes verzichten. Die Uebernahme freiwilliger Armut hat in der Kirche stets als die Befolgung eines evangelischen Rathes gegolten; sie führte die Einsiedler in die Wüste; sie bildet eine der hauptsächlichsten Grundlagen des Ordenslebens. Das gemeinsame Leben der Ordensgenossenschaften ist aber nicht etwa eine Form des Communismus, sondern — wenigstens seiner Idee nach — das directe Gegenbild desselben. Während im communistischen System jeder mit dem gleichen Anrecht auf Besitz und Genuß ausgerüstet erscheint, ist hier gerade der völlige Verzicht auf jedes Recht dieser Art die Bedingung der Mitgliedschaft. Nächstenliebe und freiwillige Entsagung ergänzen somit die starren Rechtsnormen; sie mildern die Härten, welche die naturgemäße Ungleichheit der Besitzverhältnisse mit sich bringt. Nicht Aufhebung, wohl aber Heili-

gung des Privateigenthums wird von der christlichen Lehre allgemein gefordert. Auf der Durchdringung der rechtlichen mit den sittlich-religiösen Principien aber beruht zugleich der Friede in der Gesellschaft. „Jeder Gesellschaft," sagt ein christlicher Nationalökonom unserer Tage, „bleibt nur die Wahl zwischen der legalen — durch staatliches Gesetz erzwungenen — oder der freiwilligen Solidarität; ein Drittes ist unmöglich. Niemals werden die Menschen das egoistische Eigenthum als legitim anerkennen, niemals ein Eigenthum achten, welches nur für seinen Besitzer allein und seine ausschließlichen Genüsse da ist. Immer und überall, wo die Eigenthümer thatsächlich den Mißbrauch des Eigenthums mit dem Rechte des Eigenthums verwechseln, wird die Gesellschaft den Communismus entstehen sehen, und zwar um so mächtiger, den Geist der Massen bezwingender und in seiner Verzweiflung um so rücksichtsloser und kühner, als der Mißbrauch des Eigenthums mit anmaßenderer Ausgelassenheit getrieben worden ist" (Périn, Les lois de la Société chrétienne, deutsche Ausgabe, Freiburg 1876, 209).

II. Die Geschichte des Communismus hat einerseits die in den verschiedenen Perioden aufgetretenen communistischen Theorien, andererseits die auf Verwirklichung der communistischen Forderungen gerichteten praktischen Bestrebungen zur Darstellung zu bringen. Sie muß dabei sowohl dem Einflusse nachgehen, welchen die ersteren auf die letzteren ausgeübt haben, als auch untersuchen, ob und wie weit die communistischen Tendenzen durch die auf der Basis des Privateigenthums vollzogene Ausgestaltung der Besitz- und Erwerbsverhältnisse direct oder indirect veranlaßt oder gefördert worden sind.

Nur in uneigentlichem Sinne kann man von einem Communismus des classischen Alterthums reden. Was bei Gesetzgebern und Philosophen hieran anklingt, gehört doch in Wahrheit einer andern Gedankenverbindung an. Nicht das Individuum mit seinen unveräußerlichen Rechten ist hier der Ausgangspunkt, sondern der Staat und seine Wohlfahrt. Dennoch ist es wichtig, auf die einschlagenden Erscheinungen einen Blick zu werfen; an lehrreichen Analogien mit den Vorkommnissen der späteren Zeit fehlt es nicht. Daß ein gewisses Gleichmaß im Besitze der Staatsbürger Sicherheit und Gedeihen des Gemeinwesens verbürge, wachsende Ungleichheit dagegen Empörung und Bürgerkrieg nach sich ziehe, war eine Erfahrung, die sich stets wiederholte. Die darauf gegründete Meinung, daß der staatlichen Gesetzgebung weitgehende Befugnisse in der Regulirung der Besitzverhältnisse zustehen müßten, scheint nirgendwo auf kritische Zweifel gestoßen zu sein. Aber sie enthielt sehr einschneidende Consequenzen. Wenn die solonische und andere ältere Gesetzgebungen dem Erwerb von Grundbesitz Schranken zogen oder bestimmten, daß die alten Landgüter unverrückt erhalten werden sollten, wie sie ursprünglich den einzelnen Familien zugeloost worden waren, so mag man darin nur einen Ausfluß der oben bezeichneten allgemeineren, durch die naturgemäße Entwicklung der Cultur bedingten Auffassung des Grundeigenthums als Familieneigenthum zu sehen haben. Der Corinther Pheidon aber, den Aristoteles einen der ältesten Gesetzgeber nennt, verlangte, daß stets die gleiche Anzahl von Bürgerfamilien, ja von einzelnen Bürgern, aufrecht erhalten werden müsse. Phaleas von Chalcedon, vermuthlich ein älterer Zeitgenosse Plato's, machte die Gütergleichheit zur Grundlage seines politischen Entwurfs (Arist. Pol. 2, 6. 7). Das bedeutsamste Ergebniß dieser Denkweise aber ist Plato's Idealstaat. Im Interesse einer vollkommenen Einheit des Gemeinwesens vernichtet Plato die Familie und jeden individuellen Besitz. Gemeinschaft der Güter wie der Weiber und Kinder soll innerhalb des bevorzugten Standes der „Wächter" herrschen, durch gemeinsame Wohnungen, gemeinsame Mahlzeiten, öffentliche Erziehung der Kinder und Theilnahme der Frauen an allen männlichen Beschäftigungen eine völlige Gleichheit hergestellt werden. Von diesem Staat, dessen Bild Plato in den zehn Büchern der „Republik" entwirft, weicht der Staat in den später verfaßten zwölf Büchern der „Gesetze" in wichtigen Bestimmungen ab. Die Weibergemeinschaft ist aufgegeben, doch läßt die staatliche Bevormundung der Eheleute, die öffentliche Erziehung der Kinder und die Beibehaltung der gemeinsamen Mahle für Männer und Frauen ein wirkliches Familienleben nicht aufkommen. Statt der gleichfalls beseitigten Gütergemeinschaft soll für die festbestimmte Zahl von Bürgern Gleichheit im Grundbesitze, und für das bewegliche Eigenthum ein unüberschreitbares Maß eingeführt werden. — Aristoteles wendet gegen beide Entwürfe seine scharfe und eindringende Kritik. Ungleich tiefer und richtiger als Plato erfaßt er in der Familie die natürliche Grundlage des gesellschaftlichen Aufbaues. Was er zur Vertheidigung des Privateigenthums geltend macht, trifft noch heute zu. Seine eigenen positiven Gedanken über die Einrichtung des Staatswesens kommen indessen dem platonischen Gesetzesstaat nahe genug. Nicht nur empfiehlt auch er gemeinsame Speisung der Staatsbürger aus öffentlichen Mitteln, sondern es scheint ihm eines der wichtigsten Erfordernisse eines wohlgeordneten Staates, daß jeder Staatsbürger einen auskömmlichen Besitz habe. Da dasselbe stets an dem Anwachsen der Bevölkerung zu scheitern droht, scheut er sich nicht, Mittel zu dessen Verhütung vorzuschlagen, welche seiner eigenen Auffassung der Ehe Hohn sprechen. Der Güterbesitz soll getrennt, die Nutznießung eine gemeinsame sein, und die staatliche Erziehung der Bürger darauf abzielen, daß sie hierzu fähig werden. Aristoteles beruft sich dabei auf Sparta, wo jeder des Andern Sklaven, Pferde, Hunde und Anderes wie sein Eigenthum benutze, und auf die Tarentiner, welche die Armen an dem Genusse ihrer Güter theilnehmen ließen. Auch für Plato war vielfach das Muster spartanischer Ein-

richtungen maßgebend. Der „Communismus" Sparta's aber bestand darin, daß das herrschende Kriegervolk in dem Müßiggange ständigen Lagerlebens aus den Abgaben der unterworfenen und zu Staatssklaven gemachten Ureinwohner, der Heloten, unterhalten wurde, und die Männer gemeinsam in den sogenannten Syssitien speisten. Gütergleichheit gab es in Sparta zu keiner Zeit; das schon sehr frühe beginnende Zusammenfließen des Reichthums in den Händen Weniger, während die große Menge mehr und mehr verarmte, dazu die wachsende Entvölkerung, richteten den Staat zu Grunde. Bereits in der Zeit des zweiten messenischen Krieges verlangten die Verarmten nach einer neuen Vertheilung des Landes. Solche Vertheilungen müssen in Griechenland nicht ganz selten vorgekommen sein. In dem von den griechischen Staaten mit Alexander abgeschlossenen Bundesvertrag wurde u. A. festgesetzt, daß in den verbündeten Staaten keine Ackervertheilung geschehen dürfe. Als gegen Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts König Kleomenes von Sparta es unternahm, das tiefgesunkene Staatswesen durch Gewaltmaßregeln zu neuer Kraft und Blüte zu erheben, wurde das Land in Loosen an die neu constituirte Bürgerschaft ausgetheilt. Daß aber in eine solche Maßregel die Gesammtbevölkerung einbegriffen worden sei, hören wir niemals. Bis zur Anerkennung der natürlichen Gleichheit aller Menschen drang nicht einmal Aristoteles durch. Die Sclaverei blieb die stets vorausgesetzte Grundlage des vollen staatsbürgerlichen Lebens.

In der Geschichte Roms bildet der Kampf der Besitzenden und der Besitzlosen einen der hervorstechendsten Züge. Rücksichtslose Ausnutzung aller Vortheile, welche das in seinen letzten Consequenzen entwickelte Eigenthumsrecht an die Hand gab, rufen gewaltsame Katastrophen, blutige Reactionen hervor; eine communistische Theorie zeigt sich nicht. Dem alten Geschlechtsadel hatte seine privilegirte Stellung bald das Uebergewicht über die kleinen Eigenthümer in Stadt und Land, die Plebejer, verschafft. Er hatte die Nutznießung der ausgedehnten Staatsländereien, in seinen Händen lag die gesammte Verwaltung, seine Mitglieder konnten, wenn sie in's Feld zogen, das Land durch Clienten und Sklaven weiter bebauen lassen. Für die Plebejer war dagegen der häufige Kriegsdienst die Quelle der Verschuldung und dadurch, bei dem hohen Zinsfuß und den strengen Schuldgesetzen, die Veranlassung unvermeidlichen Ruins. Nach mehr als hundertjährigem Kampfe gelang es den Plebejern unter der Führung der muthigen Tribunen Licinius Stolo und L. Sextius, den politischen Vorrang der Patricier zu brechen. Neben den alten Geschlechtsadel trat damit ein neuer Adel des Besitzes, der sich mit jenem in die Gewalt theilte; die Lage des kleinen Mannes blieb die nämliche. Hand in Hand mit der Ausbreitung des Reichs ging die Aussaugung der eroberten Provinzen durch die römischen Beamten. Ungeheure Vermögen flossen in den Händen Weniger zusammen; in Italien wurde der kleine Grundbesitz durch die großen Latifundien aufgesogen. Gerne hätte der ehemals freie Bauer auf ihnen als Tagelöhner seinen Unterhalt gesucht; allein das billigere Arbeitsmaterial der kriegsgefangenen Sklaven verdrängte ihn und ließ ihn die Schaar des immer anwachsenden städtischen Pöbels vermehren. Sklavenarbeit deckte zum großen Theile alle Bedürfnisse der Reichen und ließ einen freien und kräftigen Stand von Gewerbetreibenden nicht aufkommen. Die Reformversuche der Gracchen bildeten bloße Episoden, welche den mit der Gewalt eines Naturgesetzes vorwärtsschreitenden Prozeß nicht aufhalten konnten. Aus der tiefen Zerrüttung der socialen Verhältnisse zog der Bürgerkrieg zwischen Marius und Sulla seine zerstörende Kraft. Auf Sulla's und der Optimaten Seite war der Sieg, aber die Sklavenkriege, die Verschwörung des Catilina, das riesige Anschwellen des städtischen Proletariats, welches zuletzt auf öffentliche Kosten ernährt werden mußte, bewiesen, wie tief unterwühlt die Grundlagen des nach außen noch in voller Macht dastehenden Reiches waren. Cäsars scharfer Blick erkannte das Uebel; er nöthigte 20 000 Familien, die Stadt zu verlassen und sich dem Landbau zu widmen, ließ 80 000 Menschen nach überseeischen Colonien bringen, sorgte für öffentliche Arbeiten, wehrte der Uebermacht des Kapitals durch Wuchergesetze, befahl den Grundbesitzern, den dritten Theil ihrer Arbeiter aus freien Männern zu nehmen, und ließ, wie dieß schon Sulla gethan hatte, seine ausgedienten Soldaten als kleine Eigenthümer auf dem Lande sich ansiedeln. Augustus und andere unter den besseren Kaisern folgten ihm mit ähnlichen Maßregeln, aber der Erfolg war gering; Latifundia perdidere Italiam. Ein tüchtiger italischer Bauernstand wuchs so schnell nicht heran; der hauptstädtische Pöbel, dessen Gunst die wechselnden Imperatoren durch Kornspenden und öffentliche Spiele (panem et circenses) gewinnen mußten, nahm nicht ab. Als die Einfälle der Barbaren begannen, hatten Städte und weite Landstrecken einen großen Theil ihrer Bewohner verloren. Es ist eine furchtbare Lehre, welche die Geschichte Roms der Menschheit gibt; die Macht des Staats durch keine nebengeordnete Corporation eingeschränkt, das Recht des privaten Eigenthums bis in seine letzten Härten ausgebildet, die Verachtung der Arbeit, welche als gemein und niedrig galt, alles dieses ließ eine Gesellschaft entstehen, in welcher ein oberes Tausend in allen Genüssen des raffinirtesten Luxus schwamm und mit allen Lastern sich beschmutzte, während die große Mehrzahl ohne Barmherzigkeit und ohne Hoffnung einem entsetzlichen Nothstand preisgegeben war.

Die communistische Theorie beginnt mit der christlichen Aera. Daß sie keineswegs als Consequenz der richtig verstandenen christlichen Lehre angesehen werden darf, ist oben gezeigt

worden; allein das Christenthum verkündete die auf der Gotteskindschaft beruhende Freiheit und Gleichheit aller Menschen, es vertrat das Recht der Armen und schärfte die auf dem Eigenthum haftenden sittlichen Pflichten ein. Wurden diese Lehren überspannt, und ward die frohe Botschaft, welche vor Allem den innern Menschen erneuern und die Einzelnen durch das Band der Liebe zu Einem Gottesreiche verknüpfen sollte, in ein Gebot äußerlichen Zwanges verkehrt, so lagen freilich communistische Tendenzen nahe genug. In den aus dem lebendigen Zusammenhange mit der kirchlichen Auctorität losgelösten Secten traten sie alsbald hervor. Nach der Lehre der Apostoliker ist die Aufgabe des Eigenthums Bedingung der Seligkeit, nach der Lehre der Manichäer schließt die Kirche der Auserwählten irdischen Besitz aus. In Nordafrika konnte dem communistischen Terrorismus der Circumcellionen nur durch Waffengewalt gesteuert werden. Communistische Anschauungen, mehr oder minder ausgeprägt, finden sich bei einer ganzen Reihe mittelalterlicher Secten, den Apostelbrüdern, Katharern, Waldensern, Albigensern u. s. w. Sie finden sich insbesondere, und zwar als zerstörende Macht, in dem nach dieser Richtung noch viel zu wenig gewürdigten Husitismus. Nach dem Vorgange Wiclifs lehrte Hus, alle diejenigen, welche ihren Besitz gegen göttliches Gebot verwalteten und gebrauchten, hätten kein Recht an denselben, ja der Besitz irgend eines Gutes von Seite eines Ungerechten und Gottlosen sei Diebstahl und Raub; wenn insbesondere die Armen und Bedürftigen die Güter der reichen Geistlichkeit verlangten, so forderten sie nur das Ihre zurück. Die Saat solcher Grundsätze ging in den Husitenkriegen furchtbar auf. Tiefer, andauernder Verfall des bis dahin blühenden böhmischen Königreiches war die Folge. Von Böhmen drang die Lehre nach Deutschland. Seit dem zweiten Drittheil des 15. Jahrhunderts kam es in vielen Gegenden zu jenen Bauernempörungen, welche man nach dem von dem Landvolke erwählten Panier mit dem Namen „Bundschuh" zu bezeichnen pflegt. Unter ungeheurem Zulauf predigte 1476 Hans Böhm, der Sackpfeifer von Niklashausen im Taubergrund, allgemeine Freiheit und Gleichheit, Aufhören aller Abgaben, Zinsen und Zölle, unbeschränktes Nutzungsrecht an Wald, Wasser, Weide und Wild. „Die Fürsten, geistlich und weltlich, auch Grafen und Ritter, haben so viel; hätte das die Gemein, so hätten wir alle gleich genug." Am gefährlichsten wurde die im J. 1514 in Würtemberg unter dem Namen des „armen Konrad" ausgebrochene Empörung, an welcher nicht nur ländliches und städtisches Proletariat, sondern auch wohlhabende Bauern und Städte theilnahmen. Ursprünglich gegen die Bedrückungen des Herzogs Ulrich gerichtet, gingen die Forderungen des Bundes bald viel weiter. Er verlangte Freiheit der Jagd, Fischerei und Holzung, Befreiung von Abgaben und Frohndiensten und erstrebte den Sturz der reichen Bürger in den Städten und der Grundherrschaften auf dem Lande. Da und dort trat die Absicht, „mit den Reichen zu theilen", deutlich hervor. Daß die communistischen Tendenzen so weite Verbreitung fanden, hatte allerdings seinen Grund in den wirthschaftlichen Verhältnissen. Die beiden großen socialen Institutionen des Mittelalters, das Lehenswesen und die Zunftverfassung, hatten ihre Blütezeit überschritten. War die Ausbildung des großen Grundbesitzes ursprünglich auch für die kleinen Leute von Vortheil gewesen, denen sie Schutz und eine sichere wirthschaftliche Existenz gewährte, so war daraus doch häufig eine Ausbeutung der Schwächeren durch die Stärkeren geworden, und Frohnden und Lasten lagen vielfach schwer auf dem Landvolke. Ein Jahrhundert früher schon hatten in Frankreich analoge Verhältnisse zu einer gewaltsamen Erhebung der Bauern gegen den Adel geführt, der sogenannten Jacquerie. Auch die Zünfte waren aus freien Vereinigungen kleiner und mittlerer Besitzer, in denen der Einzelne Schutz und Förderung seines Handwerksbetriebes fand, bald genug zu abgeschlossenen Corporationen der eingesessenen Meister geworden, welche eifersüchtig über ihre Privilegien wachten, und denen in den Gesellen ein neuer Stand kapitalloser Lohnarbeiter gegenübertrat. Der aufblühende Handel hatte den Wucher in seinen verschiedenen Formen großgezogen; Klagen über künstliche Preissteigerungen durch die großen Handelsgesellschaften, über die Verfälschung der Lebensmittel waren sehr verbreitet. Nicht minder war der wachsende Luxus ein Ferment der Unzufriedenheit, indem er den Einen der Anlaß des Ruines wurde, bei den Andern Neid und Begierde anstachelte. — Ihren Höhepunkt aber erreichte die Bewegung unter dem Einflusse der religiösen Wirren des 16. Jahrhunderts. „Luthers evangelische Predigt," sagt W. Maurenbrecher (Kath. Reformation I, 257), „hat die ungeheure, schon aus dem 15. Jahrhundert herstammende sociale Aufregung in den untersten Volksschichten ganz gewaltig gesteigert und zum Ausbruche reif gemacht." Die aufständischen Bauern erblickten die Reformation vor Allem darin, daß jede Verschiedenheit der Stände und jede Ungleichheit des Besitzes beseitigt werde. In welchem Umfange der große Bauernkrieg durch communistische Tendenzen getragen wurde, geht aus zahlreichen Bekenntnissen der Aufrührer und ihrer Rädelsführer hervor. Der Aufstand wurde aller Orten mit blutiger Hand niedergeschlagen; hatten rauchende Schlösser und Klöster den Anfang der socialen Revolution des 16. Jahrhunderts bezeichnet, so bezeichneten verlassene Dörfer, unbebaut liegende Felder, Jammer und Elend der ländlichen Bevölkerung, namentlich die zahllosen Wittwen und Waisen, deren Ernährer der Rache der siegreichen Herren erlagen, das Ende (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II, 393 ff.). — Schwärmerischem Sectengeiste entsprang der Versuch der Münster'schen Wiedertäufer, in dem von ihnen errichteten

„neuen Israel“ Gütergemeinschaft einzuführen (1534).

Das treibende Princip der großen französischen Revolution war die Idee der absoluten Gleichheit, ihr nächster Erfolg freilich nur der Sturz der beiden privilegirten Stände, Adel und Geistlichkeit, an deren Stelle der bisherige dritte Stand, das erwerbende Bürgerthum, als der herrschende trat. Aber noch vor dem Ausbruche hatten Mably und Brissot in ihren Schriften das Privateigenthum als das vornehmste Hinderniß der Gleichheit bekämpft; auf der Höhe der Bewegung trugen sodann Robespierre und Condorcet sich damit, auch die Besitzlosen an den Vortheilen der neuen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung theilnehmen zu lassen. Nach Robespierre's Sturz machte sich Babeuf (geb. 1762, 1797 hingerichtet) zum Haupte einer communistischen Verschwörung. In seinem Journal Le Tribun proclamirte er das gleiche Recht Aller an Besitz und Genuß und die Nothwendigkeit einer staatlichen Organisation, welche die pflichtmäßige Arbeit der Einzelnen regeln und zugleich Allen einen mäßigen Wohlstand gewährleisten solle. Zwei Momente aber mußten noch hinzukommen, um den Communismus der Neuzeit ausgestalten zu helfen: die zunehmende Ausbildung des Industrialismus mit seinem Gefolge von Proletariat und Massenelend und die ökonomische Wissenschaft, welche zuerst in England, und zwar dort ganz anderen Zielpunkten nachgehend, im Anschlusse an die sich entwickelnde Industrie aufgetreten war. Als der eigentliche Vater des modernen Communismus und Socialismus hat daher der Graf Henri de St. Simon zu gelten (1760—1825). Adam Smith und seine Schule hatten die Arbeit als die alleinige Quelle des Werths und darum des Reichthums der Nationen bezeichnet. St. Simon folgerte daraus, daß in der bestehenden Gesellschaftsordnung die Arbeit, die er l'Industrie im weitesten Sinne nennt, nicht an der ihr zukommenden Stelle sich befinde. Die Industriellen bildeten die Klasse der Gesellschaft, welche arbeite, um die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse aller Menschen herzustellen und zugänglich zu machen. Eben darum solle sie herrschen, statt wie bisher der Klasse der Legisten (d. h. der Beamten, Advokaten, Gelehrten) und dem Kapitale unterworfen zu sein. Wie der Feudalismus des Mittelalters, so müsse der moderne Feudalismus des Kapitals überwunden werden und an seine Stelle die „industrielle Gesellschaft“ treten, welche, auf das Princip der wirklichen Gleichheit gegründet, jedem die freieste Entfaltung seiner Fähigkeiten sichere. St. Simon macht keinen Versuch, seinen Ideen praktische Gestalt zu geben, auch greift er die Grundlagen der bestehenden Ordnung, Familie, Privateigenthum und Erbrecht, nirgends direct an. Wie aber der Name des Socialismus, so findet sich bei ihm auch bereits die deutliche Hervorhebung der Gegensätze, aus welchen die spätere Parteibildung ihre Kraft zog, der Arbeiter und der Müßigen, des Volkes und der Bourgeoisie. Sein hervorragendster Schüler Bazard ging noch einen Schritt weiter. Um die „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen“ zu beseitigen, will er die Rechtsformen, in denen das gegenwärtige Wirthschaftsleben sich bewegt, aufgehoben oder wesentlich modificirt wissen. In die von St. Simon eröffnete und seitdem von den Socialisten nicht wieder verlassene geschichtsphilosophische Betrachtungsweise eingehend, erklärt er es als den Grundirrthum der Zeit, das geltende Eigenthumsrecht als ein absolutes und unveränderliches anzusehen, da das Eigenthum vielmehr wie alle socialen Thatsachen der Entwicklung und dem Fortschritte unterworfen sei. Früher habe es ein Erbrecht auch bei Aemtern, Klassenunterschieden, Gewerben gegeben; sei dieses aufgehoben und dadurch ein wichtiges Mittel zur Beseitigung wirthschaftlicher Mißstände geschaffen worden, so gelte es, in der gleichen Richtung weiter zu gehen, und das Erbrecht des Verdienstes an Stelle desjenigen der Blutsverwandtschaft zu setzen. Darum habe bei dem Tode des Besitzers nicht die Familie, sondern die Gesammtheit der Gesellschaft, unter deren Schutz und Mitwirkung das Eigenthum erworben worden, als Erbe einzutreten. Staatsbanken sollten des Weitern die Erbschaften an diejenigen vertheilen, welche den besten Gebrauch davon zu machen geeignet wären. Während Bazard an der theoretischen Ausgestaltung des St. Simonismus arbeitete, waren die ärgerlichen Vorkommnisse in dem Kreise Enfantin's, eines anderen Schülers, welcher die praktische Durchführung vor Allem in der Emancipation des Weibes suchte, nur geeignet, denselben dem Spotte und der Verachtung preiszugeben. — In einen neuen bedeutungsvollen Gedankengang lenkte dagegen Louis Blanc ein (Organisation du travail, 1841). Das liberale Princip der allgemeinen Concurrenz gilt ihm als ein culturfeindliches, weil seine Anwendung nur auf eine fortgesetzte Unterdrückung des Schwächeren durch den wirthschaftlich Stärkeren hinauslaufe. Wenn es aber gelinge, einen Stärksten zu finden, welcher als der letzte Sieger aus dem Concurrenzkampfe hervorgehe, seine Macht dann aber in den Dienst der Gesammtheit stelle, so sei die Möglichkeit zu einer harmonischen und glücklichen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft gegeben. Der größte Kapitalist und der größte Arbeitgeber sei nun schon jetzt der Staat. Derselbe müsse daher, indem er sich an dem allgemeinen Concurrenzkampfe betheilige, allmälig alle Privatwirthschaft beseitigen und sich zum alleinigen Herrn der Production machen. Dieß werde zwar nur allmälig, aber mit der Sicherheit geschehen, mit der überhaupt der stärkere Concurrent den schwächeren besiege. Als Souverän der Industrie übernehme oder errichte sodann der Staat die Nationalwerkstätten, er erlasse die organischen Gesetze für die Arbeit und leite dieselbe so lange, bis die Arbeiter in Folge einer veränderten besseren Erziehung selbst hierzu be-

fähigt würden und nunmehr dazu übergingen, den Arbeitsertrag nach den Grundsätzen der Gleichberechtigung zu vertheilen. Damit war den besitzlosen Lohnarbeitern das Ziel und der Antrieb zu politischer Bethätigung gegeben. Gelang es ihnen, zur herrschenden Partei im Staate zu werden, so besaßen sie damit zugleich die Möglichkeit, die politische Verfassung ihren wirthschaftlichen Interessen zu unterwerfen. — Anderer Art und mehr utopistischen Charakters waren die ungefähr gleichzeitig auftauchenden Reformpläne Fourier's (1772—1837). Mit detaillirten Ausführungsbestimmungen verbinden sie eine willkürliche Psychologie und eine materialistische Religionsphilosophie. Nicht das Eigenthum, sondern die Einzelwirthschaft soll aufgehoben, die Familien sollen zu gemeinsamer Arbeit vereinigt, und die Theilung des Gewinnes nach dem dreifachen Verhältnisse der Arbeit, des Talents und des Kapitals vorgenommen werden. Mit der Steigerung der Production werde angeblich die Versöhnung von Anstrengung und Genuß Hand in Hand gehen, indem jeder die Arbeit übernehme, zu welcher seine Neigung ihn hintreibt. — Des Weiteren sind sodann noch zwei Männer zu nennen, welche, an Charakter und Methode sehr verschieden von einander, gleich den vorgenannten dazu beitrugen, die Vorstellung von der Verwerflichkeit der bestehenden Zustände weiter zu verbreiten und den Plänen der Reform oder des Umsturzes Vorschub zu leisten: Proudhon und Cabet. Jener brachte es zwar nicht zu einem in sich abgeschlossenen Systeme einer neuen Gesellschaftsordnung, aber in seiner 1840 erschienenen Schrift Qu'est-ce que la propriété? identificirte er das Eigenthum mit dem Diebstahl, da jedem das, was er gebrauche, nur zum Gebrauche, niemandem aber etwas zu ständigem Besitze eigen sein solle. Als die Regierungsform, welche der gerechten, von Proudhon übrigens nirgendwo deutlich entwickelten Ordnung des Besitzes entsprechen würde, bezeichnet er die Anarchie. Cabet ist der Verfasser einer utopistischen Schrift, Voyage en Icarie (1840), welche in Arbeiterkreisen viel gelesen wurde. In derselben erscheint der Staat als der allgemeine Eigenthümer, er sorgt für die Bedürfnisse eines Jeden, macht aber auch Anspruch auf die Arbeit eines Jeden; er regelt durch sein Gesetz und seine Zwangsgewalt die gesammte Production. Der Ueberschuß der letzteren wird vom Staate an das Ausland abgelassen, Handel im Innern existirt nicht. Allgemeines Wohlbefinden, höchste Blüte und Zufriedenheit werden als die Folgen dieser Einrichtung verheißen.

Während so in Frankreich eine ausgedehnte communistische und socialistische Literatur entstand, hatte zugleich die Entwicklung der modernen Productionsweise ihr den empfänglichen Boden bereitet. Maschinentechnik und Arbeitstheilung, die unendlich gesteigerten Verkehrsmittel und der Welthandel hatten in allen civilisirten Ländern den neuen Stand der industriellen Lohnarbeiter entstehen lassen, welche, hilflos der Macht des Kapitales preisgegeben, für sich selbst nur den nothwendigen Lebensunterhalt zu erwerben vermögen, während ihre Arbeit den glücklichen Unternehmer befähigt, Gewinn auf Gewinn zu häufen. Je schärfer man hier täglich die Ungleichheit in der Vertheilung der Güter, das Mißverhältniß zwischen Arbeit und Besitz empfand, desto mehr mußte man geneigt sein, in den dort ausgesprochenen Ideen sein eigenstes Programm zu erblicken, die Formel sowohl für den Ursprung der ebenso drückenden als ungerechten Lage, wie für das Ziel der berechtigten Forderung einer durchgreifenden Aenderung. Die bisherigen Revolutionen hatten eine solche nicht gebracht, auch die Julirevolution von 1830 vielmehr nur die Herrschaft der Bourgeoisie befestigt; der besitzlose Arbeiter blieb, Dank dem Institute des Census, von der Ausübung staatsbürgerlicher Rechte ausgeschlossen. Als nun aber 18 Jahre später das Julikönigthum zusammenbrach, hatte der vierte Stand hierbei bereitwillig Dienste geleistet und verlangte in der neuen Gestaltung der Dinge dafür auch seinen Antheil. Die Concessionen, welche das eingeschüchterte Bürgerthum freiwillig darbot, die Aufnahme eines Arbeiters, Albert, in die provisorische Regierung, das Arbeiterparlament im Luxembourg, welchem Louis Blanc präsidirte, die Eröffnung von Nationalwerkstätten, durch welche das Recht auf Arbeit praktische Anerkennung finden sollte, erwiesen sich bald als unzureichend. Die blutige viertägige Schlacht jedoch, welche im Juni 1848 in den Straßen von Paris geschlagen wurde, endigte mit der Niederlage des Proletariates. Louis Blanc, Ledru-Rollin und andere, welche zu den erklärten Führern gehört hatten, mußten fliehen. Wie hierauf Louis Napoleon seinen Cäsarenthron auf breitester demokratischer Grundlage mittelst des allgemeinen Stimmrechts aufbauen, wie er die Bourgeoisie durch das Proletariat in Schach halten und die Lage der Arbeiter durch sociale Reformen aufbessern wollte, wie, nachdem das zweite Kaiserreich bei Sedan ein jähes Ende gefunden hatte, in Paris sich die Vorgänge des Jahres 1848 wiederholten und die neue Regierung, welche die Revolution gebracht, einen blutigen Kampf gegen die „Commune" von Paris zu kämpfen hatte, ist als der jüngsten Vergangenheit angehörig noch in Aller Erinnerung.

Ihre letzte Ausgestaltung erhielt die communistische Theorie in Deutschland. Der wissenschaftliche Vertreter derselben ist Karl Marx (1818 bis 15. März 1883). Der Satz der Freihandelsschule, daß die Arbeit allein Werthe schaffe, gilt ihm als der feststehende Ausgangspunkt. Mit diesem wird stillschweigend die principielle Läugnung des Privateigenthums in seiner heutigen Gestalt verbunden. Gefolgert wird sodann daraus die Ungerechtigkeit der heutigen Productionsweise, in welcher der Kapitalist sich mit dem Schweiße der Arbeiter mäste, das Kapital den größtmöglichen Theil des Arbeitsproductes aufsauge. Als Ziel

erscheint die Herbeiführung eines Zustandes, in welchem alle Productionsmittel, Grund und Boden, Rohstoffe, Maschinen u. s. w. Gesammteigenthum der staatlichen oder communalen Vereinigung geworden sind und jedem der volle Ertrag seiner Arbeit gesichert ist. Letzterer kann natürlich nur mehr in Consumtionsgütern bestehen. Schließt dieß die Ordnung der gesammten Production durch den Staat ein, so soll durch eine solche zugleich die furchtbarste Consequenz der heutigen anarchischen Verhältnisse beseitigt werden: die Abwechslung von Perioden des wirthschaftlichen Aufschwungs mit solchen des Niederganges und die periodenweise eintretenden Krisen. Gedacht endlich wird jenes Ziel als das sicher zu erwartende Resultat eines mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit vorwärts schreitenden Entwicklungsprozesses; die wachsende Concentration des Kapitals in wenigen Händen und die überall hin eindringende corporative Form des Arbeitsprozesses bilden den Uebergang. In seinen Schriften (Zur Kritik der politischen Oekonomie, 1859; Das Kapital, Kritik der pol. Oek., 1. [einz.] Band, 1867, 2. Aufl. 1872) hat Marx diese Gedanken theils mit eindringendem Scharfsinn, theils mit schwerfälliger Dialektik entwickelt, insbesondere aber durch Beibringung eines ausgebreiteten thatsächlichen Materials zu stützen gesucht. In die deutschen Arbeiterkreise wurden sie durch Ferdinand Lassalle getragen. An das Auftreten (1862) dieses gewandten und rücksichtslosen Agitators (1825 bis 31. August 1864) knüpft sich bei uns die Entstehung einer zielbewußten communistischen oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, socialistischen (socialdemokratischen) Arbeiterpartei. Daß ihr Programm den Communismus einschließt, erhellt aus dem zuvor Gesagten und wird sofort noch weiter belegt werden; nur muß man mit jenem Worte nicht die populäre Vorstellung einer allgemeinen gleichmäßigen Gütervertheilung verbinden. In seinen Reden und Flugschriften wies Lassalle die Arbeiter insbesondere auf das „eherne Lohngesetz" hin, wonach der Arbeitslohn stets um das gewohnheitsmäßige Unterhaltsminimum der Arbeiter schwankt und sich niemals andauernd beträchtlich darüber erheben kann, weil alsbald das vermehrte Angebot von Arbeitskräften ihn wieder herabdrückt. Während hiernach der Gewinn des Kapitalisten in's Ungemessene wächst, vermag der Lohnarbeiter sich nicht über den Zustand wirthschaftlicher Ohnmacht und Unsicherheit zu erheben. Als vorläufiges Mittel zur Abhilfe schlug Lassalle die Bildung von Productivassociationen vor, in welchen die Arbeiter zugleich Unternehmer seien; für deren erstmalige Einrichtung verlangte er die Gewährung von Staatsmitteln. Als nächstes Ziel aber bezeichnete er die Erringung des allgemeinen gleichen und directen Wahlrechts, um Vertreter der Arbeiterklasse in die Parlamente entsenden zu können und dadurch die Arbeiter allmälig in den Besitz politischer Macht zu bringen. Für die Entwicklung der Partei war eine Zeitlang die gegenseitige Befehdung der verschiedenen Fractionen hinderlich, in die sie sich nach Lassalles Tod gespalten hatte, bis sich dieselben 1875 auf Grund des sogenannten Gothaer Programms vereinigten. Hier heißt es unter I.: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichthums und aller Cultur, und da allgemein nutzbringende Arbeit nur durch die Gesellschaft möglich ist, so gehört der Gesellschaft, das heißt allen ihren Gliedern, das gesammte Arbeitsproduct, bei allgemeiner Arbeitspflicht, nach gleichem Recht, jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen. — In der heutigen Gesellschaft sind die Arbeitsmittel Monopol der Kapitalistenklasse; die hierdurch bedingte Abhängigkeit der Arbeiterklasse ist die Ursache des Elends und der Knechtschaft in allen Formen. — Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesammtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Vertheilung des Arbeitsertrags." — Bei der Reichstagswahl im J. 1877 wurden 493 447 Stimmen für die socialdemokratischen Candidaten abgegeben. Am 1. April 1878 verfügte die Partei über zwölf täglich erscheinende Zeitungen und 35 periodische Zeitschriften. Keine andere konnte sich einer gleich rührigen Agitation, einer besser gefügten Organisation rühmen. Der weiteren Verbreitung und regelmäßigen äußeren Kundgebung zog allerdings das Gesetz gegen „die gemeingefährlichen Bestrebungen der Socialdemokratie" vom 21. October des gleichen Jahres eine Schranke. Daß die Partei trotzdem fortbesteht, haben die seitdem erfolgten Wahlen gezeigt. Einen Rückhalt besitzt sie zudem in dem 1864 zu London gestifteten internationalen Arbeiterbunde, in welchem Marx bis zu seinem Tode die maßgebendste Persönlichkeit war. Bereits 1847 hatte derselbe von Brüssel aus die „Proletarier aller Länder" zur Vereinigung aufgerufen. Auf den jährlichen, an verschiedenen Orten abgehaltenen Congressen schien mehr und mehr die deutsche Socialdemokratie die Führung gewinnen zu sollen. Neben derselben besteht als radicalste Fraction mit rein negativem Programm die von dem russischen Nihilisten Bakunin (gest. 1877) inspirirte Partei der Anarchisten, welche in Deutschland bisher keinen Fuß gefaßt hat und es auch in den romanischen Ländern zu einer bedeutsameren Organisation bisher nicht gebracht zu haben scheint. Auch abgesehen von dieser letzteren aber gehen die Vertreter des internationalen Communismus und Socialismus bei aller Uebereinstimmung in den Grundanschauungen mannigfach auseinander in der Wahl der Mittel. Während die Einen noch daran festhalten mögen, daß auf friedlichem Wege, durch Gewinnung politischer Macht, die Reform der Gesellschaft herbeizuführen sei, sehen die Anderen das Heil nur in der Revolution; noch andere sogen. Socialisten scheinen, wie insbesondere gewisse Vorgänge in Spanien und Frankreich beweisen, in dem Umsturz des Bestehenden eine eigentliche Aufgabe,

nicht den Durchgang und das Mittel zu anderen Zwecken zu erblicken. Ein charakteristischer Zug des gesammten modernen Communismus und Socialismus aber, welcher in wachsender Schroffheit hervorgetreten ist, obwohl noch das Gothaer Programm die Religion als Privatsache erklärt hatte, ist die Feindschaft gegen Religion und Kirche und jeden Gottesglauben überhaupt. Auf den Congressen der Internationale und in den socialdemokratischen Volksversammlungen in Berlin ist dieser Zug in der abschreckendsten Gestalt zur Erscheinung gelangt. Aber auch der Abgeordnete Bebel hat im deutschen Reichstage ausdrücklich die Zielpunkte der Socialdemokratie dahin zusammengefaßt: „auf politischem Gebiete die Republik, auf dem ökonomischen Gebiet den Socialismus, und auf dem, was man heute das religiöse Gebiet nennt, den Atheismus" (Sten. Ber. 1881, I, 657). Die Thatsache kann nicht Wunder nehmen. Gibt es keinen Gott, kein göttliches, allgemein verbindendes Gesetz, keine göttliche Welteinrichtung, dann besteht auch keine ursprüngliche, in der Natur selbst begründete Gesellschaftsordnung, dann ist es Sache der Menschen, diese Ordnung jedesmal so zu treffen, wie es ihren Bedürfnissen und Interessen entspricht. Und ist der Glaube an Gott und Jenseits erst beseitigt, wo anders wird die große Masse das Ziel des Erdenlebens suchen, als in materiellem Besitz und Genuß? So bildet der Atheismus die letzte Voraussetzung für die communistische Theorie und die Vorbedingung einer wirksamen Propaganda in ihrem Sinne.

Auf Seiten der kirchlichen Auctorität hat man weder diesen Zusammenhang noch die Gefahr verkannt, welche das Umsichgreifen der communistischen und socialistischen Irrlehren für den friedlichen Bestand der menschlichen Gesellschaft nach sich ziehen muß. Man vergleiche von Pius IX. die Encyclica Qui pluribus vom 9. November 1846; die Allocution Quibus quantisque vom 20. April 1849; die Encyclica Noscitis et Nobiscum vom 8. December 1849; die Allocution Quibus luctuosissimis vom 5. September 1851; von Leo XIII. die Encyclica Quod apostolici muneris vom 28. December 1878.

Daß die communistischen Ideen jemals in größerem Umfange und für längere Dauer ihre Verwirklichung finden sollten, ist nach dem unter I. Bemerkten nicht zu erwarten. Der communistische Zukunftsstaat, ein ungeheures Arbeitshaus, wäre gleichbedeutend mit dem Untergange jeder wahren Freiheit und jedes höheren, geistigen Lebens. Auch in ihm würde der Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden nicht aufgehoben sein; nur durch unerhörte Zwangsmittel aber, welche in die Hände der ersteren gelegt werden müßten, würde sich die Regelung der Production bewerkstelligen und die Gleichheit der Staatsbürger, das eigentliche Idol der Communisten, aufrecht erhalten lassen. (Vgl. die treffende Kritik bei Fr. Hitze, Kapital und Arbeit, Paderborn 1881.) Auch sind gerade die bedeutendsten Vertreter der Theorie bis jetzt über die an den bestehenden wirthschaftlichen Verhältnissen geübte Kritik und gewisse geschichtsphilosophische Betrachtungen nicht hinausgekommen. Ein Versuch, dieselbe positiv und in's Einzelne hinein zu entwickeln und damit ihre Durchführbarkeit glaubhaft zu machen, ist von ihnen nicht angestellt worden.

Wohl aber bedeutet die Existenz einer großen, über die gesammte civilisirte Welt verbreiteten communistischen Partei eine drohende Gefahr für den friedlichen Fortgang der Cultur und eine ernste Mahnung an alle berufenen Factoren, mit den Mißständen, welche sich im Gefolge der modernen Productionsweise thatsächlich herausgestellt haben, auch die Ursachen zu beseitigen, welche die arbeitenden Klassen für die Aufnahme revolutionärer Ideen nur allzu empfänglich machen. (Vgl. d. Art. Sociale Frage.)

Literatur. Außer den schon Genannten vgl. Joh. Huber, Socialismus und Communismus, in Bluntschli's Staatswörterbuch (wieder abgedruckt in Joh. Huber's Kleinen Schriften, Leipzig 1871); H. v. Scheel, Socialismus und Communismus, im „Handbuch der polit. Oekonomie" von Schönberg, Tübingen 1882; L. Stein, Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs, Leipzig 1848, und Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, ebd. 1850; L. Reybaud, Études sur les réformateurs ou socialistes modernes, 7ᵉ éd., Paris 1864; E. Jäger, Der moderne Socialismus, Berlin 1873; R. Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes, Berlin 1874. 1875; F. Mehring, Die deutsche Socialdemokratie, Bremen 1877 und öfter; Winterer, Le socialisme contemporain, Paris et Rixheim 1878, und Trois années de l'histoire du socialisme contemporain, ebd. 1882, und in deutscher Ausgabe, Köln 1882. [v. Hertling.]

Communis vita, s. Canonica vita.

Communität, s. Corpus ecclesiasticum.

Compactaten, s. Basler Concil und Hussiten.

Companatio, s. Consubstantiatio.

Compaternität, ein kirchenrechtliches, durch Pathenschaft entstandenes Verhältniß. Aus den Sacramenten der Taufe und der Firmung entsteht die sogenannte geistliche Verwandtschaft (s. d. Art.) und hiernach auch ein trennendes Ehehinderniß, welches sich seit dem Concil von Trient nur mehr auf den Taufenden, den Tauf- und Firmpathen einerseits und auf den Täufling oder Firmling und deren Eltern andererseits beschränkt. Früherhin hatte es aber eine viel weitere Ausdehnung und erstreckte sich auch auf die Pathen unter einander (c. 5, C. XXX, qu. 1; Capitt. Regg. Franc. l. 6, c. 21; c. 3, VI, De cognat. spirit. 4, 3). Hier und da wurde auch zwischen den gegenseitigen Kindern, welche die mehreren Pathen nach bereits entstandener Compaternität erzeugten, ein ehetrennendes Hinderniß angenommen (c. 5, C. XXX, qu. 3; c. 1.

3, X De cogn. spir. 4, 11). Beides ist nunmehr aufgehoben. [Permaneder.]

Compatronat heißt dasjenige Patronatsrecht, an dessen Ausübung Mehrere mit gleichem Rechte theilnehmen, im Gegensatze zum Alleinpatronat, welches nur Einer (physischen oder moralischen) Person zusteht, ohne daß noch ein Anderer als mitberechtigt erscheint (s. d. Art. Patronatsrecht). Der Fall eines Compatronats ist erstlich gegeben, wenn gleich ursprünglich Mehrere gemeinschaftlich mit Bewilligung des Bischofs — und heutzutage auch der weltlichen Regierung — die vollständige Stiftung einer Kirche (mittels Grundanweisung, Bauführung und Ausstattung) unternommen haben (c. 1, X De jure patron. 3, 38; Clem. c. 2 eod. 3, 12). Denn durch die bloße Anweisung des Bauplatzes und die wirkliche Bauführung werden nur die übrigen im Patronate begriffenen Rechte mit Ausschluß des Präsentationsrechtes, sowie umgekehrt durch die bloße Dotation einer schon errichteten Kirche nur das Präsentationsrecht ohne die übrigen Rechte erworben. Durch die ursprünglich gemeinsame und vollständige Stiftung einer Kirche aber erwerben die Mehreren mitsammen das volle Patronatsrecht, d. h. sie alle genießen die Ehrenrechte und theilen sich mit gleicher Berechtigung bei jedesmaliger Vacatur der Pfründe in die Präsentation des anzustellenden Geistlichen; sei es, daß sie dieselbe abwechslungsweise der Reihe nach (per turnum) ausüben, oder daß sie in jedem einzelnen Falle durch Stimmenmehrheit entscheiden, oder daß sie jeder für sich einen Mann wählen und dem Bischofe die Auswahl lassen (s. d. Art. Präsentationsrecht). Ein Mitpatronat kann aber auch dadurch erworben werden, daß ein Gut, an welchem das Patronatsrecht bereits haftet, durch Schenkung, Tausch, Kauf, Erbschaft oder sonstige erlaubte und ohne simonistischen Nebenvertrag abgeschlossene bürgerliche Geschäfte ungetheilt an Mehrere übergeht, wobei die Verhältnisse der Compatronen dieselben bleiben und begreiflich da, wo z. B. mehrere Erben sich in das Patronatsrecht theilen, bezüglich des Präsentationsrechts die Erben Eines Stammes auch nur Eine Stimme haben (Clem. c. 2, l. cit. 3, 12). Endlich kann, wie schon oben angedeutet wurde, ein Compatronatsverhältniß dadurch herbeigeführt werden, daß ein Dritter den Wiederaufbau einer verfallenen oder die Wiederausstattung einer schon bestehenden und dotirt gewesenen, aber in der Folge verarmten Kirche vorgenommen hat, wobei jedoch nach der gewöhnlichen Praxis dieser Dritte im erstern Falle nur die Ehrenrechte, im letztern nur das Präsentationsrecht mit dem ersten oder ursprünglichen Patrone zu theilen hat. Nur muß der Dritte sich diesen Rechtsanspruch hier ausdrücklich und mit Genehmigung des Bischofs vorbehalten haben, während bei vollständiger Stiftung einer Kirche oder bei vertragsmäßigem Uebergange des mit dem Patronat versehenen Gutes das Patronatsrecht in der Regel ipso facto erworben wird. [Permaneder.]

Compensation, 1. die legale, ist ein Rechtsact, wodurch wechselseitige Forderungen (Obligationen) zweier oder mehrerer Rechtssubjecte gegen einander ausgeglichen werden (debiti et crediti inter se contributio). Eine solche Ausgleichung findet entweder kraft freiwilligen gegenseitigen Uebereinkommens statt (compensatio voluntaria), oder auf Grund einer Klage durch richterliches Urtheil (compensatio necessaria). In welchen Fällen und unter welchen Bedingungen eine derartige Klage zulässig sei, ist durch die Civilgesetzgebungen näher bestimmt. Im Gewissensforum kommt der Begriff der Compensation namentlich auch bei der aus Rechtsverletzungen (furtum, damnificatio injusta u. s. f.) entspringenden Ersatzpflicht zur Anwendung. Letztere ist nämlich u. A. auch in dem Falle als per compensationem erloschen anzusehen, wo dem zum Ersatz Verpflichteten von dem Ersatzgläubiger eine gleich große Rechtsverletzung zugefügt wird. Ob auch bei Verleumdung die Pflicht der Ehrerstattung per compensationem aufhöre, wenn der Creditor den andern Theil ungerechter Weise an seinem Rufe schädigt und die Ehrerstattung verweigert, ist bei den Theologen streitig. Bedeutende Auctoritäten, wie der hl. Alfons von Liguori (Theol. Mor. IV, n. 999: Sent. communior, imo communissima et probabilior), Billuart, Collet u. A. entscheiden die Frage im bejahenden Sinne. 2. Die Compensatio occulta (extra-legalis seu improprie dicta) oder geheime Schadloshaltung besteht darin, daß Jemand das, was er unter irgend einem Rechtstitel von einem Andern zu fordern hat (debitum ex justitia), sich ohne dessen Wissen durch einen Act der Selbsthilfe aneignet, sei es durch positive Ansichnahme eines Vermögenstheiles des Schuldners, oder durch Nichterfüllung einer demselben unbekannten Obligation. Damit dieser Act der Selbsthilfe als sittlich erlaubt gelten könne, müssen nach der allgemeinen Lehre der Theologen folgende durch die Natur der Sache und die sociale Ordnung geforderten Bedingungen zusammentreffen: a. Es muß sich um eine rechtliche Forderung im strengen Sinne des Wortes handeln (debitum ex justitia), und die Berechtigung derselben muß über jeden Zweifel erhaben sein (debitum certum). Diese Bedingung muß insbesondere auch da strenge beachtet werden, wo Dienstboten, Tagelöhner und dergleichen wegen vorgeblich zu geringer Besoldung Anspruch auf geheime Schadloshaltung erheben möchten (vgl. Prop. 37 ab Innoc. XI. damn.: Famuli et famulae domesticae possunt occulte heris suis surripere ad compensandam operam suam, quam majorem judicant salario, quod recipiunt). b. Es muß dem Gläubiger physisch oder moralisch unmöglich sein, auf legalem Wege zu seinem Rechte zu gelangen, d. h. er muß dazu entweder gar nicht oder nur mit unverhältnißmäßig großen Opfern und Nachtheilen im Stande sein. c. Der Gläubiger muß darüber gewiß sein, daß die Schadloshaltung

weder den Rechten des Schuldners noch seiner Erben oder anderer Personen irgendwie zu nahe trete; daß er z. B. nicht mehr nehme, als ihm zukommt, noch auch eine dem Schuldner nicht gehörende oder Andern verpfändete Sache sich aneigne; daß der Schuldner oder seine Erben nicht doch noch seine Forderung befriedigen werden. d. Es muß mit Sicherheit angenommen werden können, daß er weder sich selbst noch einen Dritten durch den Act der Compensation in den Verdacht des Diebstahls bringen, noch auch ein sonstiges Aergerniß dadurch entstehen werde. Alle diese Bedingungen sind theils durch die Gesetze der christlichen Liebe, theils durch die der Gerechtigkeit gefordert. Soweit letzteres der Fall ist, würde die sträfliche Nichtbeachtung derselben bei einer Compensatio occulta die Pflicht der Restitution begründen. (Vgl. Ferraris, Prompta Bibl. s. v. Compensatio; Laymann, Theol. mor. Lib. 3, tr. 2, c. 9, n. 9. 10; tr. 3, p. 1, c. 1, n. 9; Liguori, Theol. mor. IV, n. 521 bis 524; Carrière, De justitia et jure P. II, sect. 2, c. 3, a. 3, § 1; Pruner, Lehre vom Rechte und von der Gerechtigkeit I, 385.) [Simar.]

Competentes, s. Katechumenat.

Competenz (competentia, Zuständigkeit) heißt das Recht, die in einem bestimmten Kirchenamte enthaltenen Befugnisse in gesetzmäßiger Weise auszuüben. Subjectiv gibt es in der Kirche so viele Gattungen der Competenz, als es verschiedene Kirchenämter gibt. In diesem Sinne spricht man von der Competenz des Papstes, der Patriarchen, der Erzbischöfe und Bischöfe, der Decane, der Pfarrer ꝛc. (s. d. Artt.). Objectiv aber gestaltet sich die Frage nach der Competenz oder der Befugniß der ordnungsmäßigen Ausübung dieses oder jenes geistlichen Rechtes so vielfach, als es Functionen des Lehramtes, der Weihegewalt und der Kirchenregierung gibt. Auch diese Competenzfragen alle werden füglicher — jede an ihrem Orte — unter den betreffenden Artikeln ihre Beantwortung finden, z. B. Competenz der kirchlichen Lehrgewalt (s. d. Art. Lehramt); Competenz der Ordination (s. d. Art. Ordo); Competenz der Trauung (s. d. Art. Ehe-Einsegnung); Competenz der Besetzung der Kirchenämter (s. d. Artt. Collation, Nomination, Präsentation, Wahl); Competenz der geistlichen Gerichtsbarkeit (s. d. Artt. Gerichtsbarkeit und Privilegien des Clerus) ꝛc. Neben dieser amtlichen Competenz kommt aber auch die Pfründecompetenz des in einem Kirchenamte angestellten Geistlichen in Betracht, d. h. die durch positive Staatsgesetze oder Praxis gegebenen Bestimmungen, einmal, wie viel des jährlichen Amtseinkommens dem Pfründebesitzer von Steuern und Staatsabgaben unbelastet bleiben solle; dann, wie viel ihm selbst im Falle gerichtlicher Hilfsvollstreckung gegen die Ansprüche der Gläubiger zum nothwendigen standesmäßigen Unterhalte belassen werden müsse, was man die Competenzwohlthat der Geistlichen zu nennen pflegt (s. d. Art. Congrua). [Permaneder.]

Compilationes decretalium, Name für gewisse Sammlungen (collectiones) päpstlicher Decretalbriefe, d. h. solcher Rescripte, in welchen die Päpste auf Bitten oder Anfragen bezüglich einzelner Gegenstände der kirchlichen Disciplin eine auctoritative Antwort ertheilen. Gregor IX. gab in der Bulle Rex pacificus vom 5. September 1234, durch welche die Decretales Gregorii IX. (Collectio Gregoriana) publicirt wurden, seiner Sammlung den Namen Compilatio. Doch heißen bei den Canonisten Compilationes decretalium besonders diejenigen Decretalensammlungen, welche in der Zeit zwischen dem Erscheinen des Decretum Gratiani (um 1150) und der Publication der eben erwähnten gregorianischen Sammlung entstanden. Es sind ihrer mehrere bekannt, von denen fünf (Nr. 5, 11, 12, 13 u. 14) zu besonderer Bedeutung gelangten, da sie von der Universität Bologna recipirt, in den Vorlesungen erklärt, glossirt und in der kirchlichen Praxis allgemein gebraucht wurden. Sie werden als Compilatio prima, secunda etc. oder als Liber primus oder Volumen primum etc. bezeichnet und der gregorianischen Decretalensammlung gegenüber, welche Compilatio nova oder sexta heißt, Compilationes antiquae genannt (vgl. Tancred bei Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des can. Rechts I, Stuttg. 1875, 244; Hostiensis, Summa decrett., prooem. n. 10; Joan. Andreae Novella comment. in I decretall., in Prolog. Greg., v. Gregorius I, n. 14 sq.). Die wichtigsten vorgregorianischen Compilationen der Decretalen sind:

1. Die sog. Appendix Concilii Lateranensis (sc. III., a. 1179). Sie besteht gegenwärtig aus 50 Partes, welche größtentheils mit Ueberschriften (Rubriken) versehen und in Capita, gleichfalls mit Ueberschriften, abgetheilt sind. Die Pars I enthält lediglich die Schlüsse des gedachten Concils vom Lateran; die übrigen 49 Partes umfassen andere kirchenrechtliche Materialien, weßhalb auch die ganze Sammlung Appendix Concilii Lateranensis genannt wird. Die Partes II—XLIV enthalten neben einigen Synodalschlüssen hauptsächlich Decretalen, und zwar besonders Alexanders III. (1159—1181), sowie einiger aus seinen Vorgängern und Nachfolgern bis zu Clemens III. (1187—1191). Die Partes XLV—L umfassen neben zahlreichen Decretalen Alexanders III. und Lucius' III. sieben Decretalen Urbans III. (1185—1187), zwei Gregors VIII. (1187) und eine Clemens' III. (1187—1191). Die einzelnen Decretalen werden in den Kapiteln bald in ihrem vollen Inhalte, bald mit Auslassung desjenigen, das dem Verfasser überflüssig zu sein schien, angeführt; welche Auslassungen im Texte der Kapitel mit „et infra“ oder „etc.“ angedeutet sind. Decretalen, die von mehreren Gegenständen handeln, sind demgemäß zerstückelt und die einzelnen Stücke derselben in besonderen Kapiteln der bezüglichen Partes dargelegt. Ursprünglich enthielt die Sammlung bloß die ersten 44 Partes und Decretalen

der Päpste bis zu Lucius III.; die letzten 6 Partes (XLV—L) mit den Decretalen der folgenden Päpste bis zu Clemens III. sind ihr erst später hinzugefügt worden, bei welcher Gelegenheit auch in die ersten 44 Partes einige Decretalen der gedachten späteren Päpste eingeschaltet wurden. Die ersterwähnte Gestalt der Appendix wird als die erste, die letzterwähnte als die zweite Recension derselben bezeichnet. Der Verfasser dieser Sammlung ist unbekannt. Was die Zeit ihrer Entstehung betrifft, so ist sie in erster Recension wahrscheinlich unter Papst Lucius III. (1181 bis 1185), in zweiter Recension jedenfalls nicht vor dem Pontificate Clemens' III. (1187—1191) zu Stande gekommen, indem sie Decretalen dieses Papstes in sich schließt, noch auch nach dem Jahre 1191, indem sie in dem unten (Nr. 5) angeführten Breviarium Extravagantium Bernhards von Pavia, das im J. 1191 sicher schon vorhanden war, benutzt erscheint. Abgedruckt ist sie in den meisten größeren Conciliensammlungen, so z. B. bei Hard. VI, 2, 1693 sqq.; Mansi XXII, 248 sqq.

2. Die Collectio Bambergensis, entdeckt in der königlichen Bibliothek zu Bamberg (Cod. P. I, 11) von J. F. v. Schulte. Sie hat 54 Titel, welche in Kapitel getheilt sind, und enthält hauptsächlich Decretalen Alexanders III. (1159—1181), außerdem einige Decretalen seiner Vorgänger und vier seines Nachfolgers Lucius III. (1181—1185), am Ende in 25 Kapiteln die Schlüsse des dritten allgemeinen Concils vom Lateran. Sie ist zur Zeit Papst Lucius' III. entstanden. Ihr Verfasser ist unbekannt (Schulte, Sitz.-Ber. der Wiener Akad., phil.-hist. Kl., LXIV, 138 ff. LXXII, 494 ff.).

3. Die Collectio Lipsiensis, entdeckt von A. L. Richter in der Leipziger Universitätsbibliothek (Cod. 975). Sie ist in 65 Titel, welche in Kapitel zerfallen, eingetheilt und umfaßt außer den Schlüssen des dritten allgemeinen Concils vom Lateran, die ihr in 28 Kapiteln vorangestellt sind, und einigen andern Synodalschlüssen besonders Decretalen Alexanders III., mehrere Decretalen der Vorgänger dieses Papstes und einige seines Nachfolgers Lucius III. Sie ist entweder in den letzten Regierungsjahren Lucius' III. oder in den ersten seines Nachfolgers Urban III. (1185—1187) entstanden. Wer ihr Verfasser sei, ist unbekannt (Richter, De inedita decretalium collectione Lipsiensi commentatio, Lips. 1836). Abgedruckt sind aus ihr diejenigen Kapitel, welche in keiner der bereits im Druck vorliegenden Sammlungen des Kirchenrechtes vorkommen, bei Friedberg, Quinque Compilationes antiquae, Lips. 1882, 189 sqq.

4. Die Collectio Casselana, aufgefunden von J. H. Böhmer in einer Handschrift der Hofbibliothek zu Hessen-Cassel (Cod. ms. jur. Nr. 15). Sie ist in 65 Titel eingetheilt, welche in Kapitel zerlegt sind. Die 12 ersten Titel enthalten in 40 Kapiteln, nach Materien geordnet, die Schlüsse des dritten allgemeinen Concils vom Lateran. Mit Rücksicht darauf ist diese Sammlung in der gedachten Handschrift betitelt: Decretales Alexandri III. in concilio Lateranensi III. generali anno MCLXXIX celebrato editae. Die übrigen 53 Titel umfassen Decretalen Alexanders III., mehrere Decretalen seiner Vorgänger, sowie auch seiner Nachfolger Lucius III. und Urban III. Abgefaßt ist sie unter Urban III. oder Gregor VIII. oder Clemens III.; von wem, ist unbekannt. Abgedruckt kommt sie vor im Corpus jur. can., ed. J. H. Böhmer, Hal. Magd. 1747, II, Append. 2, col. 185 sqq. (vgl. J. H. Böhmer l. c. dissert., p. XXIII sqq.).

5. Das Breviarium Extravagantium, verfaßt von Bernhard, Propst von Pavia. Es enthält sowohl Nachträge zu dem im gratianischen Decrete fehlenden vorgratianischen Rechtsstoffe, als auch eine Sammlung nachgratianischer Materialien, besonders Decretalen der Päpste Alexander III., Lucius III., Urban III., Gregor VIII. und Clemens III. Bernhard theilte seine Sammlung im Anschluß an die Pandekten und den Codex Justinianeus in fünf Bücher, diese in Titel und diese wiederum in Kapitel. Das erste Buch umfaßt diejenigen kirchlichen Rechtsnormen, welche sich auf die Glieder der Hierarchie beziehen; das zweite enthält die das kirchliche Gerichtswesen und den canonischen Proceß, das dritte die den Clerus in seinen persönlichen und vermögensrechtlichen Beziehungen und das kirchliche Ordenswesen, das vierte die das Eherecht, das fünfte die das kirchliche Strafrecht betreffenden kirchlichen Bestimmungen. Kurz wird der Inhalt dieser fünf Bücher in folgendem Hexameter zusammengefaßt: Judex, Judicium, Clerus, Connubia, Crimen. Weil die ganze Anordnung dieser Sammlung sich als zweckmäßig erwies, wurde sie von der Universität zu Bologna zuerst unter allen nach dem Erscheinen des Decretum Gratiani entstandenen Decretalensammlungen recipirt und deßwegen Compilatio prima genannt. Die Zeit ihrer Abfassung fällt in die Jahre 1187—1191; sie kann weder vor dem Jahre 1187 abgefaßt sein, indem sie Decretalen Papst Clemens' III. (1187—1191) enthält, noch auch nach dem Jahre 1191, weil Bernhard in diesem Jahre Propst von Pavia zu sein aufhörte und Bischof von Faenza wurde. In dieser Stellung fertigte er 1191—1198 eine Summa der Sammlung an, welche von Laspeyres im J. 1860 zu Regensburg herausgegeben wurde unter dem Titel: Bernardi Papiensis, Faventini episcopi, Summa Decretalium. Benutzt hat Bernhard bei Abfassung seines Breviariums bezüglich des vorgratianischen Rechtsstoffes, wie er im Prooemium der eben erwähnten Summa selbst sagt, das Registrum Papst Gregors I., das Decretum Burchards von Worms und eine von ihm als Corpus canonum bezeichnete Sammlung, worunter nach v. Savigny (Geschichte des R. Rechts im Mittelalter, 2. Ausg. II, 291, Anm. b) die sog. Collectio Anselmo dedicata

aus dem neunten Jahrhundert (vgl. Walter, Lehrb. des Kirchenrechts § 100, Nr. 3) zu verstehen ist; für das nachgratianische Rechtsmaterial hat er unter Anderem die oben (Nr. 1—4) angeführten Decretalensammlungen benutzt (vgl. darüber Schulte in den cit. Sitz.-Ber. LXXII, 503 ff.). Die Compilatio prima war keine officielle, sondern nur eine Privatsammlung des Kirchenrechts (vgl. Papst Benedicts XIV. Const. Jam fere sextus vom Jahre 1746, zu Anfang seines Bullariums). Glossirt wurde sie unter Andern von Bernhard selbst, von Richardus Anglus, Petrus Hispanus, Gilbertus, Alanus, Johannes Galensis (Walensis) und Tancred (vgl. Schulte in den cit. Sitz.-Ber. LXVI, 78 ff.; Handschriften dieser Sammlung ebend. 74 ff.). Abgedruckt ist sie in Ant. Augustini Antiquae Collectiones decretalium, ed. Ilerd. 1576, 7 sqq., ed. Paris. 1609, 1 sqq.; eine neue Ausgabe derselben begann J. A. v. Riegger in seinem Bernardi praep. Pap. Breviarium Extravagg. cum Gregor. IX. PP. decretall. collect. ad harmoniam revocatum P. I, Frib. 1778, die jedoch unvollendet blieb; ferner ist sie, sowie die übrigen, vorzugsweise so genannten Compilationes, abgedruckt in Friedberg, Quinque Compill. antiqq. 1 sqq., wo jedoch leider nur diejenigen Kapitel dieser Compilationen vollständig angeführt sind, welche nicht in die Decretalensammlung Papst Gregors IX. vom Jahre 1234 aufgenommen wurden.

6. Die Collectio Lucensis, entdeckt von Dom. Mansi in einer Handschrift der Kapitelsbibliothek zu Lucca (n. 541), entstand zur Zeit des Papstes Innocenz III. (1198—1216). Sie enthält theils von Bernhard von Pavia übergangene, theils später erlassene Decretalen und ist gedruckt in Baluzii Miscellanea. ed. Mansi, Luc. 1762, III, 368 sq.

7. Eine Sammlung, welche Rainer von Pomposa, Diacon und Mönch des Benedictinerklosters S. Mariä zu Pomposa (Diöcese Commacchio in der Kirchenprovinz Ravenna), um 1201 anfertigte; sie zerfällt in 41 Titel und umfaßt Decretalen Papst Innocenz' III. aus seinen drei ersten Regierungsjahren (1198—1201). Sie ist herausgegeben von Stephanus Baluzius, Epist. Innocentii III., Paris. 1682, I, 543 sqq.

8. Die von dem Engländer Gilbertus (vgl. Schulte, Geschichte der Quellen I, 188) im J. 1201 oder 1202 nach Art der Compilatio prima angefertigte und im J. 1205 erweiterte Sammlung, welche Decretalen der Päpste von Alexander III. bis zu Innocenz III., und zwar bis zum Jahre 1205, in sich schließt; sie wurde mitunter Compilatio secunda genannt (vgl. Schulte in den cit. Sitz.-Ber. LXV, 595 ff.).

9. Die um das Jahr 1208 von einem andern Engländer Namens Alanus (s. d. Art.; ferner Schulte, Gesch. der Quellen I, 188 f.) verfaßte Sammlung; sie wurde ebenfalls nach dem System Bernhards von Pavia angelegt und enthält hauptsächlich Decretalen Innocenz' III., außerdem aber auch mehrere Decretalen der Päpste vor Innocenz bis zu Eugen III. (1145—1153) hinauf (vgl. Schulte in den cit. Sitz.-Ber. LXV, 603 ff.).

10. Die im J. 1208 oder 1209 von Bernhard, Archidiacon von Compostela (zum Unterschiede von einem spätern, zur Zeit Papst Innocenz' IV. [1243—1254] lebenden Canonisten Bernhard von Compostela, als Bernardus Compostellanus antiquus bezeichnet, s. d. Art.), während seines Aufenthaltes zu Rom verfaßte Sammlung, in welcher er die Decretalen Papst Innocenz' III. aus dessen zehn ersten Regierungsjahren und eine aus dem elften zusammenstellte. Sie wurde mitunter Compilatio Romana genannt (vgl. Schulte, Gesch. der Quellen I, 85).

11. Die Compilatio tertia, veranstaltet durch Papst Innocenz III. Da in der eben erwähnten Sammlung Bernhards von Compostela mehrere Decretalen vorkamen, welche von der römischen Curie nicht anerkannt wurden, so ließ Innocenz selbst im J. 1210 die von ihm in den zwölf ersten Regierungsjahren erlassenen Decretalen durch seinen Notar, den Subdiacon Petrus Collivacinus aus Benevent, daher Petrus Beneventanus genannt, nach dem System der Compilatio prima in eine Sammlung bringen, welche er bestätigte und mit der Bulle Devotioni vestrae vom Jahre 1210 an die Universität Bologna behufs deren Reception übersandte. Sie war sonach eine officielle Sammlung des Kirchenrechts (vgl. die cit. Const. Benedicts XIV: Jam fere sextus). Ihren Namen Compilatio tertia erhielt sie nach dem Erscheinen der unten (Nr. 12) angeführten Compilatio secunda des Johannes von Wales. Glossirt wurde sie unter Andern von Laurentius, Vincentius und Tancred (Schulte, cit. Sitz.-Ber. LXVI, 123 ff.; Handschriften derselben siehe ebend. 76 f.). Gedruckt ist sie in Ant. Augustini Antiquae collectt. decretall., ed. Ilerd. 1576, 124 sqq., ed. Paris. 1609, 226 sqq.; bei Friedberg l. c., 105 sqq.

12. Die Compilatio secunda, veranstaltet bald nach dem Erscheinen der eben erwähnten Compilatio tertia von dem Engländer Joh. von Wales (Johannes Walensis, oder, was das Gewöhnliche ist, Johannes Galensis). Er sammelte das zwischen die Compilatio prima und die eben genannte Compilatio tertia gehörige kirchliche Rechtsmaterial, namentlich die Decretalen Clemens' III. und Cölestins III., sowie mehrere von Bernhard von Pavia bei Abfassung der Compilatio prima übersehene Stücke, namentlich einige Decretalen Papst Alexanders III., Lucius' III., Urbans III. und Gregors VIII., unter Benutzung der Sammlungen Gilberts und Alanus', nach dem bisherigen System Bernhards von Pavia. Die Sammlung wurde ebenfalls von der Universität zu Bologna recipirt und, obgleich erst nach der oben gedachten Compilation Innocenz' III. verfaßt, mit Rücksicht auf das in ihr enthaltene kirchliche Rechtsmaterial, das

zwischen die Compilatio prima und jene Papst Innocenz' III. fällt, Compilatio secunda, auch Decretales mediae oder secundae genannt. Glossirt wurde sie unter Andern von Johannes selbst, ferner von Alanus, Vincentius und Tancred (Schulte in den cit. Sitz.-Ber. LXVI, 113 ff.; Handschr. derselben erwähnt Schulte, ebend. 76). Gedruckt kommt sie vor in Ant. Augustini Antiquae collectt. decretall., ed. Ilerd. 1576, 85 sqq., ed. Paris. 1609, 150 sqq.; bei Friedberg l. c., 66 sqq.

13. Die Compilatio quarta, von einem Unbekannten nach dem System der Compilatio prima geordnet. Sie entstand wahrscheinlich um 1217 und enthält die vom Papst Innocenz III. in seinen sechs letzten Regierungsjahren (1210 bis 1216) erlassenen, sowie einige von ihm früher erlassene, in die Compilatio tertia aber nicht aufgenommene Decretalen und die Schlüsse des vierten allgemeinen Concils vom Lateran vom Jahre 1215. Sie wurde gleichfalls von der Universität in Bologna angenommen, galt aber nach der herrschenden Meinung der Canonisten (vgl. Schulte, Gesch. d. Quellen I, 90) lediglich als Privatsammlung; indeß wird sie in der cit. Const. Jam fere sextus Papst Benedicts XIV. den officiellen Compilationen der Decretalen beigezählt. Glossirt wurde sie von Johannes Teutonicus (Schulte, in den cit. Sitz.-Ber. LXVI, 135 f.; Handschriften derselben ebend. 77). Im Druck wurde sie von Antonius Augustinus separat herausgegeben zu Lerida im J. 1576, unter dem Titel Collectio quarta Decretalium; dann in seinen Antiquae collectt. decretall., ed. Paris. 1609, 739 sqq.; bei Friedberg l. c. 135 sqq.

14. Die Compilatio quinta, veranstaltet von Papst Honorius III. (1216—1227), welcher die von ihm bis 1226 erlassenen Decretalen, mit einigen von Kaiser Friedrich II. zu Gunsten der Kirche erlassenen Constitutionen, ebenfalls nach Art der Compilatio prima, durch einen nun unbekannten Canonisten in eine Sammlung bringen ließ. Er übersandte sie mit der Bulle Novae causarum vom Jahre 1226 (oder 1227) an den schon erwähnten Tancred, damals Archidiaconus des Cathedralcapitels zu Bologna, mit dem Auftrage, für deren Reception durch die Universität zu sorgen. Sie war demnach ebenso wie die Compilatio tertia eine officielle Sammlung des Kirchenrechts (vgl. cit. Const. Papst Benedicts XIV.). Glossirt hat sie Jacobus von Albenga, Professor zu Bologna, nachher Bischof von Faenza (Schulte in den cit. Sitz.-Ber. LXVI, 137; eine Handschrift ebend. 77). Im Druck ist sie herausgegeben von Innocentius Cironius zu Toulouse 1645; ferner von Jos. Ant. v. Riegger in Wien 1761 unter dem Titel Quinta Compilatio Epistolarum Decretalium Honorii III. P. M.; bei Friedberg l. c., 151 sqq. — (Vgl. darüber noch: Theiner, Disquisitiones criticae, Rom. 1836, 1 sqq.; Phillips, Kirchenr. IV, 207 ff.; Laspeyres, Bernardi Papiensis, Faventini episcopi, Summa Decretalium, Ratisb. 1860, Praef. p. XIII, sqq.; Laurin, im Archiv f. kath. K.-R. XII, 1 ff. 337 ff.; v. Schulte, Die Gesch. d. Quell. u. Lit. des can. Rechts I, 76 ff. [dazu vgl. Laurin, Schulte's Kirchenrechtswissensch. einst und jetzt, 2. Aufl., Wien 1875, 31 ff.]; Friedberg l. c., Prolegg. p. V sqq.) [Laurin.]

Completorium (Completa) heißt derjenige Bestandtheil des Breviers, welcher das Tagesofficium vollendet und abschließt. Als die siebente und letzte der canonischen Tagzeiten folgt das Completorium auf die Vesper und bildet das Abendgebet der Kirche, während die Prim das Morgengebet ist. Noch mehr als die Prim trägt das Completorium einen ganz allgemeinen Charakter, so daß es sich beinahe das ganze Jahr hindurch gleich bleibt. Diese Gebetsstunde hat zuerst der hl. Benedict eingeführt. Sie beginnt mit einer Lectio brevis (1 Petr. 5, 8); diese ist an Stelle der Collationen getreten, welche bei den Mönchen während der abendlichen Erfrischung gelesen wurden. Dann folgen das Confiteor, vier Psalmen, ein Hymnus, das Canticum Simeonis u. s. w. Nach der Regel des hl. Benedict werden bloß drei Psalmen gebetet (Ps. 4. 90. 133); erst im neunten Jahrhundert wurde noch ein Theil des 30. Psalmes (V. 2—6) hinzugefügt. (Vgl. Grancolas, Comm. hist. in Brev. Rom. c. 39; Bona, Divin. Psalm. c. 11, § 1—4.) [Punkes.]

Complex (schuldbetheiligt) im weiteren Sinne des Wortes heißt derjenige, der mit einem Anderen durch eigenes Verschulden in einen strafbaren Handel verwickelt ist. Im theologischen Sprachgebrauche wird damit besonders diejenige Person bezeichnet, mit welcher sich ein Priester bei beiderseitiger Uebereinstimmung peccato turpi schwer versündigt hat. Das schuldvolle Verhältniß selbst heißt Complicität (Crimen complicitatis). Unter peccatum turpe ist jede Thatsünde, welcher Art sie auch sei, zu verstehen. Ob auch unzüchtige Gespräche unter diesen kirchenrechtlichen Begriff fallen, ist zweifelhaft; sicher aber können nach dem Gesagten auch Männer complices sein. Daß einem Priester nicht gestattet sein kann, diejenige Person, mit welcher er selbst unzüchtig gesündigt, von dieser Sünde zu absolviren, ist begreiflich. Papst Benedict XIV. hat in seiner Constit. Sacramentum poenitentiae vom 1. Juni 1741 diesen Fall besonders behandelt, und bei Strafe der Nullität der Absolution und zugleich einer dem päpstlichen Stuhle reservirten Excommunicatio latae sententiae einem Priester die Lossprechung der Persona complex feierlich verboten, mit alleiniger Ausnahme des äußersten Nothfalls, wenn diese Person in articulo mortis sich befindet und ein anderer Priester zur Abnahme ihrer Beicht nicht zu haben ist. Durch eine weitere Constit. Apostolici muneris vom 8. Februar 1745 erklärte derselbe Papst nachträglich, daß jeder andere Priester, auch wenn er nicht pro cura approbirt ist, bevollmächtigt sei, eine solche Person in articulo

mortis zu absolviren, der Sacerdos complex aber diese Erlaubniß nur dann habe, wenn ein anderer Priester nicht gefunden oder ohne Aergerniß und große Beschämung für die Betheiligten nicht herbeigerufen werden kann. Sollte aber der schuldige Priester sich aus Scham oder Leichtfertigkeit die bloße Möglichkeit eines solchen Aergernisses zum Vorwande nehmen und nicht ernstlich Alles aufbieten, die Beiziehung eines andern Priesters zu ermöglichen, so soll zwar die von ihm selbst strafbar ertheilte Lossprechung des Complex unter Voraussetzung einer wahren Reue desselben gültig sein, er selbst aber der angedrohten Strafe ipso facto unterliegen. Gemäß der Bulle Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 und eines Decretes der Inquisition vom 4. April 1871 ist die Excommunication dem Papste in ganz specieller Weise reservirt, so daß auch Beichtväter, welche sonst die ausgedehntesten Vollmachten besitzen (z. B. Missionare), von dieser Censur nicht lossprechen können. [Permaneder.]

Complutenser oder Collegium Complutense S. Cyrilli discalceatorum fratrum Ord. B. Mariae de monte Carmeli nannten sich die Verfasser eines ausführlichen philosophischen Handbuches in der Form von Disputationen zu verschiedenen Werken des Aristoteles nach dem Sinne der thomistischen Schule. Seit dem Jahre 1624 erschienen zu Alcala der Reihe nach die vier ersten Bände unter dem Titel Collegium Complutense philosophicum, hoc est, artium cursus, sive disputationes in Aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem juxta angelici doctoris D. Thomae doctrinam et ejus scholam, eidem communi magistro et florentissimae scholae dicatae. Der erste Theil enthält die Logik, nebst einer Einleitung in dieselbe mit Rücksichtnahme auf sämmtliche logische Schriften des Aristoteles, der zweite die Disputationes in octo libros physicorum Aristotelis, der dritte Disputationes in duos libros physicorum Aristotelis de generatione et corruptione seu de ortu et interitu, der vierte Disputationes in tres libros Aristotelis de anima. Der Verfasser des ersten Bandes war Michael a SS. Trinitate, 1588 zu Baeza von adeligen Eltern geboren und seit seinem 18. Jahre unbeschuhter Carmelit. Er hatte zu Ejia und zu Baeza Philosophie und Theologie gelehrt und wurde dann nach Alcala de Henares versetzt, wo er gemeinsam mit Antonius a Matre Dei, welcher die übrigen drei Bände bearbeitete, diesen Cursus herausgab. Im J. 1654 wurde er Provinzial von Andalusien und starb, als Gelehrter hochgeachtet, zu Baeza 1661. — Antonius a Matre Dei, vor seinem Eintritte in den Orden Olivera genannt, aus Leon gebürtig (gest. 1641, erst 54 Jahre alt), hat später auch die ersten drei Bände des Cursus theologiae collegii Salmanticensis verfaßt, für welchen der Complutenser Cursus philosophiae als Vorschule dienen sollte (omnino consone ad ea, quae Complutense collegium in suo artium cursu tradit, heißt es auf dem Titel einiger Ausgaben des Curs. theol. Salmant.). Der Cursus Complutensis war schon bei seinem ersten Erscheinen von der Universität Alcala approbirt und warm empfohlen worden und fand auch sofort bei der ganzen thomistischen Schule großen Beifall. Gonet sagt: Complutenses philosophi, quibus non alii puriorem D. Thomae doctrinam tradiderunt, quos elegisse ipse D. Thomas ut fidelissimos interpretes, quorum ore scriptisque suam mentem et reconditos sensus ceteris patefaceret, videri possit (in dedicat. Clypei Thom.). Die elfte und zwölfte Generalcongregation der französischen Oratorianer und wieder die vom Jahre 1675 verpflichteten ihre Professoren der Philosophie auf die Lehre des heiligen Thomas nach der Auslegung seiner bewährtesten Erklärer, unter denen an erster Stelle die Complutenser (dann Joannes a S. Thoma und Philippus a SS. Trin.) genannt werden. Daher wurden bald neue Auflagen des Cursus nothwendig. Solche erschienen zu Frankfurt 1629, Lyon 1637, 1651 und 1668. Nur ist zu bemerken, daß in manchen Ausgaben, wie in den beiden zuletzt genannten, die ersten Worte des Haupttitels fehlen, so daß es nur heißt: Collegii Compl. disc. fr. B. M. de monte Carm. Disputationes in etc. und daß die Zusammengehörigkeit und die Bandfolge auf den Titeln der einzelnen Bände nicht ersichtlich gemacht ist. Zur Vollständigkeit des Cursus fehlten jedoch noch zwei wichtige philosophische Fächer, die Metaphysik und die Ethik. Deren Bearbeitung übernahm ein französischer Carmelit, Blasius a Conceptione (mit dem Familiennamen Bertrand Riquet). Derselbe war 1603 zu Nogent in der Diöcese Chartres geboren, trat 1623 in den Carmeliterorden und entfaltete in verschiedenen Klöstern Frankreichs und Italiens als Lector der Philosophie und der Theologie eine so umfassende Lehrthätigkeit, daß man ihn Magister totius ordinis nannte. Er wurde nach einander Vorsteher mehrerer Klöster, öfter Provinzialdefinitor, dann 1655 Generalvisitator der Provinzen von Lyon und Guienne und starb zu Rouen am 28. August 1694. In den Jahren 1640 und 1642 erschien zu Paris Metaphysica in tres libros divisa, in quibus metaphysicales, quae ad integritatem philosophici Carmelit. excalc. Complutens. cursus desiderabantur, quaestiones disputantur. Juxta eximiam angelici doctoris D. Thomae et scholae ejus doctrinam. Dieses Werk wurde als fünfter Band in den beiden Lyoner Folio-Ausgaben des ganzen Cursus 1651 und 1668 (beide Male als editio secunda) und in der einbändigen Pariser Folio-Ausgabe des ganzen Cursus wiederholt. Dagegen fehlt in allen dem Verfasser bekannten Gesammtausgaben das zweite Werk, welches Blasius verfaßte: Philosophia moralis in tres libros divisa a quaest. 1. usque ad 76. primae secundae D. Thomae, Par. 1647. Obwohl der Cursus von Anfang an für den philosophischen Unterricht der jüngeren Ordenscleriker abgefaßt

worden war, sah man doch erst mit der Zeit ein, daß die Darstellung für diesen Zweck nicht faßlich genug sei. Daher übernahm Johannes ab Annuntiatione (aus Oviedo gebürtig, mit dem Familiennamen Llanes-Campomanes, Vorsteher des Collegiums von Salamanca und an dem darnach benannten Cursus theologicus hervorragend betheiligt, wiederholt Generaldefinitor, endlich General der spanischen Congregation der unbeschuhten Carmeliter, in theologischen Fragen von den größten Gelehrten wie von dem späteren Cardinal Aguirre oft zu Rathe gezogen, gest. 1701 zu Salamanca, über 60 Jahre alt) eine Umarbeitung unter dem Titel Collegii Complutensis fr. discalc. B. M. de monte Carm. Artium cursus ad breviorem formam collectus et novo ordine atque faciliori stilo dispositus, 5 voll., Lugdun. 1669—1671, Colon. 1732. Längere Empfehlungen von Seiten der Lectoren des Benedictiner- und des Hieronymitencollegiums von Salamanca sind dem ersten Bande vorgedruckt. Der fünfte Band enthält Tractatus de coelo et meteoris. Appendices ad artium cursum collegii Complut. etc. Dagegen hat Johannes ab Annuntiatione die Metaphysik nicht eigens behandelt, da die dahin gehörigen Fragen ohnehin in verschiedenen anderen Disputationen seines Cursus besprochen worden seien. Nur fügte er am Schlusse des dritten Bandes zwei weitere Disputationen De principio individuationis rerum materialium und De essentia, existentia et subsistentia hinzu. — Welchen Text die Ausgaben Patavii 1675 und Coloniae 1693, 5 voll., enthalten, und inwieweit sie vollständig sind, konnte der Verfasser nicht ermitteln. (Vgl. Cosm. de Villiers, Bibliotheca Carmelit., Aurelian. 1752, I, 349. 293. 728; II, 463; Nicol. Antonio, Biblioth. hisp. nova (ed. 2) I, 144. 255; II, 148; Michael a S. Joseph, Bibliographia crit. I, 271 sq.; III, 5; Hurter, Nomenclat. lit. I, 697; II, 306. 648.) [Stanonik.]

Compositio heißt die Beilegung einer Angelegenheit, welche den Gegenstand eines rechtlichen Verfahrens entweder thatsächlich bildet oder bilden könnte. Der Gegensatz dazu ist die Austragung derselben Angelegenheit im Rechtswege. Im Uebrigen wird das Wort verschieden gebraucht. — 1. Compositio amicabilis geschieht auf gütlichem Wege. Im weiteren Sinne fällt darunter auch der Vergleich, im engeren Sinne aber besteht zwischen beiden ein Gegensatz in der Richtung, daß beim Vergleich (transactio) die Parteien über das streitige oder zweifelhafte Recht einen Vertrag schließen, demzufolge jeder Theil von seinen Ansprüchen etwas nachläßt, während bei der Compositio amicabilis nur Ein Theil eine bindende Erklärung abgibt, wodurch er seine früheren Ansprüche entweder mäßigt oder völlig aufgibt, ohne vom Gegentheil dafür etwas zu verlangen. Man spricht hier wohl auch von einer Transactio gratuita, welche übrigens nach denselben Grundsätzen zu beurtheilen ist, wie der Vergleich (transactio onerosa). Daher ist die Composition nur dann thunlich, wenn der componirende Theil die freie Disposition über das Recht oder die Sache besitzt; in diesem Falle aber ist dieselbe unwiderruflich und vertritt die Stelle eines in Rechtskraft erwachsenen Urtheils. Ist in der Composition eine Veränderung des vom objectiven Recht geschaffenen Zustandes, z. B. bez. der Zehntung, gelegen, so muß die Gutheißung des kirchlichen Obern dazutreten (c. 2, X, 1, 36) und die Bestätigung seitens des Papstes, wenn eine derartige Composition bleibende Folgen haben soll (c. 8 eod.). Wer durch seine guten Dienste einen Ausgleich zweier Parteien zu Stande bringt, ist kein Arbiter, Schiedsrichter, sondern lediglich ein Compositor amicabilis (vgl. Reiffenstuel, Jus can. lib. 1, tit. 36, n. 13 sq.; tit. 43, n. 3).

2. Die Beilegung eines Handels kann auch durch das objective Recht normirt sein, so daß es nicht im freien Belieben des andern Theiles steht, ob er dabei sich beruhigen will oder nicht. Dieß traf besonders bei der alten Strafrechtspflege zu, welche die Höhe der Summe Geldes bestimmte, durch deren Erlegung jemand die einem Andern zugefügte Unbill ersetzen konnte. So heißt Compositio das Wehrgeld, welches der Mörder für den Erschlagenen nach germanischem Recht an dessen Verwandte zahlte. Er sühnte dadurch seine Schuld und sicherte sich vor weiterer Verfolgung, der Blutrache. In diesem Sinne wird die Compositio erwähnt in c. 2, X, 5, 37. — Auf kirchlichem Gebiete adoptirte man dieses Compositionensystem auch für die Ableistung der alten, lang andauernden Kirchenbußen in den sogenannten Redemptionen der Beichtbücher. Erleuchtete Bischöfe erkannten früh das Gefährliche dieser Uebung; gleichwohl hielt der Gebrauch vor und spielte im Mittelalter zum Theil eine große Rolle. Später gebrauchte man dafür den Ausdruck Taxa. Es verband sich damit die Vorstellung, daß deren Erlag Voraussetzung (conditio sine qua non), aber nicht Grund und Bedingung (conditio qua oder gar causa efficiens) der ertheilten Absolution oder Dispensation ist, im letzteren Falle gleichsam ein Aequivalent für den in der Dispensation gelegenen Bruch des Rechts. In den Taxordnungen der apostolischen Kanzlei und Pönitentiarie kommt der Ausdruck Compositio wiederholt vor, und noch heute spricht man von Compositio besonders bei Dispensationen von Ehehindernissen aus entehrenden Gründen, wobei noch die Reminiscenz an die frühere Natur der Compositio als eines Sühngeldes durchklingt. Die bei der Datarie üblichen Compositionen oder Dispenstaxen soll Alexander VI. geregelt haben (Theodor. Amydenus, De officio et jurisdictione datarii, Venet. 1654, 311; Richter, Kirchenrecht, § 168, A. 14).

3. Compositio nannte man auch die Taxe, welche gelegentlich der Verleihung eines Beneficiums an die verleihende päpstliche Behörde gezahlt werden mußte. Ihr Ursprung führt auf Sixtus IV. zurück. Die strengere Partei sah in

ihr ein Pretium collationis und erklärte sie für simonistisch; dieß läugnete die mildere Anschauung und erblickte in ihr lediglich ein objectiv normirtes Stipendium (s. Sixti IV. S. P. ad Paulum III. O. P. M. compositionum defensio, ed. Dittrich, Brunsberg. 1883; Dittrich, Regesten u. Briefe C. Contarini's, 1881, 279. 288). An der Datarie besteht noch immer ein Administrator generalis componendarum.

4. Compositio pontificia ist die Ausgleichung und Mäßigung der Restitutionspflicht (s. d. Art. Ersatz) seitens des Papstes. Der apostolische Stuhl entbindet nicht ohne Weiteres von der Pflicht zu restituiren, sondern legt an Stelle derselben dem Bittsteller die Leistung eines bestimmten Almosens zu einem gewissen guten Zwecke auf. Auch dieses Almosen heißt Compositio pontificia. Einige Moralisten leiten die Berechtigung der Compositio pontificia aus dem Rechte des Papstes, über das gesammte Vermögen der Gläubigen zum Heile der Seelen zu verfügen, ab, eine Begründung, welche sicherlich vom Standpunkt des heutigen Rechtszustandes ungenügend ist. Soweit liquide Rechte bestimmter dritter Personen in Frage kommen, kann von einem juristischen Erfolge der Compositio pontificia, d. h. vom Wegfall der Restitutionspflicht für den Rechtsbereich nicht mehr die Rede sein, außer es handelte sich um Restitution an kirchliche Institute, welche unter der Verwaltung des apostolischen Stuhles stehen. Anders verhält sich die Sache für den Gewissensbereich, insbesondere in allen jenen Fällen, wo die Restitution schwierig oder moralisch unmöglich ist, sei es in Rücksicht auf die Unbestimmtheit der Person, welcher, oder der Sache, welche restituirt werden soll. Die Compositio pontificia normirt entweder das freie päpstliche Ermessen oder eine Behörde der Curie, Pönitentiarie, Congregatio Concilii u. a. Praktisch bedeutend ist noch 1. die Compositio seitens der Congregatio fabricae S. Petri zum Behufe der Condonation von übernommenen Meßintentionen, nachdem die erhaltenen Stipendien verbraucht sind. Sie wird unter gewissen, in einer von Benedict XIV. De synodo dioecesana, lib. 13, c. 25, n. 19 angeführten Bulle Innocenz' XII. normirten Vorsichten ertheilt; die gezahlte Compositio dient zur Erhaltung der Kapläne an der vaticanischen Basilika, welche Tag für Tag nach der Meinung der frommen Geber Messen celebriren. 2. Die Compositio auf Grund jenes Theiles der Kreuzbulle (s. d. Art. Bulla cruciatae), welche die Compositionsbulle genannt wird. Die in der Bulle angeführten 19 Fälle lassen sich unter folgende fünf Classen bringen: Restitution a. von widerrechtlich percipirten kirchlichen Einkünften, b. von übel vertheilten Legaten, c. aus einem beiderseitig unrechten Vertrage, d. aus einem einseitig verwerflichen Rechtsgeschäft und e. aus rechtmäßigen Verträgen, wenn die bestehende Verpflichtung nicht erwiesen ist. Die Compositio selbst muß in allen diesen Fällen an den ernannten Commissar der Bulle erfolgen. Die Moralisten behaupten, aber nicht einstimmig, daß durch die verfügte Compositio der Schuldner völlig frei geworden sei, und daher auch, wenn nachher der Forderungsberechtigte bekannt werde und sich melde, nichts weiter zu leisten schuldig sei. Dem Bischof und Beichtvater steht nach der gemeinen Lehre die Befugniß zu componiren nicht zu. Classisch in der Frage ist die Darstellung von Joan. de Lugo (De justitia et jure, Disput. 6, sect. 12, n. 150; Disput. 21, sect. 7, Lugd. 1646, 619—640); kurz behandeln den Gegenstand die Neueren (vgl. Alph. Liguori, Th. mor. III, 591; Scavini, Th. m. lib. 2, tract. 7, n. 6906). [R. v. Scherer.]

Compostela gehört nach Jerusalem und Rom zu den berühmtesten Wallfahrtsorten der katholischen Welt. Santiago de Compostela ist eine ungefähr 24 000 Einwohner zählende Stadt in der spanischen Provinz Galicien und verdankt die eine Hälfte ihres Namens dem heiligen Apostel Jacobus dem Aeltern, dessen Gebeine hier ruhen sollen, während die andere Hälfte durchaus ungewisser Etymologie ist. Der spanischen Tradition gemäß soll der heilige Apostel Jacobus der Aeltere nach der pyrenäischen Halbinsel gekommen sein und sein Grab eben in Compostela erhalten haben. Diese Tradition begegnet uns aber erst nach dem Jahre 800, und alle älteren Zeugen, welche man dafür vorbringt, wie die angebliche Schrift des hl. Isidor De vita et morte Sanctorum c. 17, ferner des hl. Julian von Toledo (Comment. in Nahum) und die Collectanea Bedae Venerab. sind unächt. Auch das Breviarium Toletanum, welches sagt, Jacobus habe Spanien zu seinem Missionsantheil bekommen, ist kein kräftiger Zeuge. Dagegen wissen wir, daß Jacobus der Aeltere schon im J. 44 hingerichtet wurde (Apg. 12, 2); daß damals die Apostel Jerusalem noch nicht verlassen hatten (Apg. 8, 1); daß der Apostel Paulus im J. 58, als er seinen Römerbrief schrieb, nach Spanien zu reisen im Sinne hatte (Röm. 15, 24) als in ein Land, wohin das Christenthum erst gebracht werden müsse. Das vierte Argument gegen die spanische Tradition nehmen wir ex silentio; keiner der alten Schriftsteller und keines der alten Concilien (und in Spanien wurden doch so viele gehalten) weiß hiervon das Geringste. Erst im neunten Jahrhundert erscheint diese Sage bei Walafrid Strabo (Poem. de 12 Apostolis), bei Freculph (Chron. II, l. 2, 4), Notker dem Stammler von St. Gallen (Martyrol. ad 25. Jul.) und Anderen. Aber auch nach dieser Zeit wurde sie durchaus nicht allgemein geglaubt, und das ist ein fünftes Argument. Papst Gregor VII. z. B. spricht in einem Briefe an die spanischen Könige Alfons und Sancho (Lib. I. Regest. Ep. 64) ausdrücklich von den Anfängen der spanischen Kirche, aber des hl. Jacobus erwähnt er dabei nicht im Geringsten. Noch weiter ging der Erzbischof Roderich Ximenes von Toledo auf der zwölften allgemeinen Synode im Lateran unter Papst Innocenz III. im J. 1215. Als nämlich der Erz-

bischof von San Jago de Compostela die Primatialrechte desselben nicht anerkennen wollte und sich auf den apostolischen Ursprung seiner Kirche (ihre Gründung durch den Apostel Jacobus) berief, entgegnete der Primas von Toledo, Jacobus sei gar nicht nach Spanien gekommen, nirgends finde man eine sichere Nachricht hierüber, und nur von frommen Weibern habe er in seiner Jugend solches gehört (Baronii Annal. ad ann. 816, n. 49). Dem Primas stimmte die Synode zu. Die Tradition von der Anwesenheit und Missionsthätigkeit Jacobus des Aeltern in Spanien fand jedoch Vertheidiger unter Anderen an dem Bollandisten Cuypers (Acta SS. Julii VI, 5 sq.; VII, 869 sq.), sowie an dem Protestanten Johann Albert Fabricius (Salutaris lux Evangelii, c. 16, § 2). Dagegen hat Natalis Alexander diese Sage mit Gründlichkeit widerlegt (Hist. eccl. Sec. I. Dissert., Propos. I, p. 161 sqq., tom. III, ed. Venet. 1778). Es bleibt jedoch noch immer die Möglichkeit, daß der Leichnam des hl. Jacobus zu Compostela vorhanden sei, und Notker Balbulus (l. c.) behauptet dieß als eine ausgemachte Sache, während er von der Mission des Apostels in Spanien nur als von einer Sage (referuntur) spricht. Wohl wird auch in der Kirche des hl. Saturnin zu Toulouse der Leichnam desselben Apostels gezeigt, aber wahrscheinlich hatten beide Kirchen, Compostela und Toulouse, je nur die eine Hälfte dieses Leibes, wie solche Theilungen kostbarer Reliquien im Mittelalter sehr häufig vorkamen. Die Legende hat übrigens auch das wahrscheinliche Factum, daß die Gebeine des heiligen Apostels nach Compostela gebracht wurden, mit allerlei unhistorischen Zuthaten umgeben. Man behauptete nämlich, der Leichnam des Apostels sei noch in demselben Jahre, in welchem er den Martyrtod erlitt, von einigen seiner Verehrer nach Iria Flavia in Spanien gebracht worden. Nachdem aber diese gestorben, habe niemand mehr etwas von der heiligen Reliquie gewußt, und erst im Anfange des neunten Jahrhunderts (808, 816, 825 oder 835) sei der Leichnam auf wunderbare Weise wieder aufgefunden worden. In dem Gebüsche nämlich, welches über dem unbekannten Grabe des Apostels aufgewachsen war, habe man wiederholt ein auffallendes Licht erblickt, und Bischof Theodomir von Iria habe deßhalb die Bäume abhauen und Nachforschungen anstellen lassen. So habe er den heiligen Leib gefunden, welcher sich alsbald durch Zeichen und Wunder bewährt. Als König Alfons der Keusche dieß hörte, habe er an eben der Stelle eine Kirche des hl. Jacobus errichten lassen, und nach verschiedenen Umgestaltungen und Neubauten sei die jetzige prachtvolle Kirche daselbst entstanden; Bischof Theodomir aber habe jetzt auch sein Bisthum Iria nach der Kirche San Jago verlegt. Um diese herum bildete sich allmälig eine Stadt. Im J. 1120 wurde Santiago zu einem Erzbisthum erhoben, was es noch ist, und der erste Erzbischof Diego Gelmirez ließ die Compostela-Tradition, die wir hier wiedergegeben haben, durch zwei Bischöfe niederschreiben. Ein Hauptbedenken gegen dieselbe hat schon Baronius (ad ann. 816, n. 52) angedeutet, daß nämlich Venantius Fortunatus (Carm. 8, 6; Opp. ed. Rom. 1786, I, 269) berichtet, man habe zu seiner Zeit die Leichname beider Jacobi im heiligen Lande verehrt, während er von einer Verehrung des hl. Jacobus in Spanien nicht das Geringste weiß, im Gegentheil einen Vincentius als den Hauptheiligen Spaniens angibt. Seine Worte lauten:

Praecipuum meritis Ephesus veneranda Joannem,
Dirigit et Jacobos terra beata sacros.

(Vgl. Baron. l. c. n. 52, wo übrigens die Citation und die citirten Worte ungenau sind.) Gams (K.-Gesch. Spaniens II, 2, Regensb. 1874, 363 ff.) hält dagegen für ziemlich sicher, daß die Gebeine des hl. Jacobus zuerst in das südwestlich vom Sinai durch Kaiser Justinian I. erbaute Kloster Raithu übertragen worden seien. Als dann um 700 die Gegend dem Islam verfiel, hätten drei mehrfach genannte Mönche dieses Klosters, Athanasius, Theodor und Petrus, die Reliquien nach Spanien geflüchtet. Hier seien sie vor den Arabern verborgen (vor 757) und endlich um 824—829 wieder aufgefunden worden. Nach der durch die spanische Liturgie (zum 23. Mai) bestätigten Tradition erschien der Apostel um 843 dem Könige Ramiro I. zu Clavigo, die Befreiung aus der Knechtschaft der Mauren versprechend. Seit dieser Zeit wurde der hl. Jacobus Patron Asturiens und dann ganz Spaniens, und die Kirche zu Compostela ein vielbesuchter Wallfahrtsort. Der Zudrang war bisweilen so gewaltig, daß Verwundung und Tödtung um den Hauptaltar vorkam. Papst Innocenz III. gestattete 1207 (Baluz. II, Epist. l. 10, 43) dem Erzbischofe, eine aus diesem Grunde nothwendige Reconciliation der Kirche ungesäumt vorzunehmen. Durch Papst Sixtus IV. wurde 1478 das Gelübde einer Wallfahrt nach Compostela dem Gelübde einer Wallfahrt nach Rom oder Jerusalem gleichgestellt und die Dispense von dem Gelübde dem päpstlichen Stuhle reservirt (Extrav. comm. c. 5 De poent. 5, 9).

Als Suffraganen unterstehen heute dem Metropoliten von Compostela, der nach dem Erzbischof von Toledo der erste Prälat Spaniens ist, die Bischöfe von Lugo, Mondonedo, Orense, Oviedo und Tuy. Der jetzige hundertste Erzbischof ist Cardinal Michael Payá y Rico, geboren 1811, Bischof von Cuenca 1858, promovirt 1874, mit dem Purpur geschmückt 12. März 1877. In 800 Pfarreien zählt sein Sprengel etwa 500 000 Seelen. Die Mensa ist auf 140 000 Realen festgesetzt; im vorigen Jahrhundert betrug sie 80 000 Ducaten (vgl. España sagrada XIX. XX; G. Davila, Teatro de las Iglesias de España I; Moroni XV, 102 sqq.; G. Petri II, 7; Gams 26 sq.; dann auch Guia del viagero en la ciudad de Santiago ec., Madrid 1847; Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia

por el P. Fidel Fita y Colomé y D. A. Fernandez Guerra, Madrid 1880; Fita et Vinson, Le Codex de St. Jacques-de-Compostelle, Paris 1883). — Synoden: Die sonst dem Jahre 900 zugeschriebene Synode, durch die Erhebung des Abtes Cäsarius auf den erzbischöflichen Stuhl von Tarragona veranlaßt, gehört in das Jahr 971 und ist von keiner allgemeineren Bedeutung. Wichtiger ist die Reformsynode vom Jahre 1056. Die letzte wurde 1114 gehalten (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. IV. V).

Im zwölften Jahrhundert entstand ein Ritterorden von San Jago de Compostela, auch St. Jacob de Spada oder Jacob vom Schwert genannt, zunächst zur Beschützung der Pilgrime, dann aber auch zur Sicherung der Straßen überhaupt und zur Vertheidigung christlicher Länder gegen die Ungläubigen (Mohammedaner). Ritter Don Pedro Fernandez, aus Fuente Encalada im Bisthum Astorga gebürtig, ist der eigentliche Urheber dieses Ordens (im J. 1161), und die Canonici von St. Eligius oder Loyo bei San Jago schlossen sich im J. 1170 an die Ritter an. So hatte jetzt der Orden zwei Klassen: Ritter, die sich, aber nur einmal, verehelichen durften und mit hohen Eiden eheliche Treue gelobten, und Ordensgeistliche, welche nach und nach in eine Art Unterordnung unter die ersteren kamen. Papst Cölestin III. bestätigte diese neue Stiftung, und der Orden zeigte sich bald im Kriege gegen die Mauren sehr thätig. Da er alles, was er diesen abnahm, als freies Eigenthum behalten durfte, gelangte er bald zu viel Besitz, Reichthum und Einfluß, und dieß war Veranlassung, daß im J. 1493 Ferdinand der Katholische die Großmeisterwürde dieses wie der zwei anderen großen Ritterorden von Alcantara und Calatrava auf immer mit der Krone verband. Mehrere Päpste, besonders Leo X. (1515) und Adrian VI. (1523), bestätigten diese Einverleibung. Im Jahre 1835 wurde auch dieser Orden aufgehoben. (Vgl. d. Art. Alcantara und Flores, España sagrada III, Append. 50. 56.) [v. Hefele.]

Compromiß, 1. in Streitsachen, ist der zwischen den streitenden Parteien geschlossene Vertrag, ihren Proceß der Entscheidung eines Dritten (Schiedsrichter) zu unterwerfen. Damit steht auch das Receptum (arbitrium) in Verbindung, d. h. der Vertrag der streitenden Theile mit dem Schiedsrichter (Arbiter), den fraglichen Streit untersuchen und entscheiden zu wollen. Es können aber auch mehrere Schiedsrichter gewillkürt werden (c. 1. 13, X De arbitr. 1, 43), welche sich dann alle an der Entscheidung betheiligen müssen. Nur wenn einer von ihnen ohne entschuldbare Ursache wegbleibt, können die übrigen auch ohne ihn verfahren (c. 2, VI. De arbitr. 1, 22). Die Clauseln: sammt und sonders &c. sind übrigens auch hier, wie im ordentlichen Gerichtsverfahren bei delegirten Richtern, Procuratoren u. A. maßgebend (c. 4. 8, VI. De off. jud. deleg. 1, 14; c. 6, VI. De procurat. 1, 19). Sind die Stimmen der mehreren Schiedsmänner ihrem Inhalte nach verschieden, so entscheidet der Spruch, der die meisten Stimmen für sich hat. Sind die Stimmen der Zahl nach gleich, so können die Schiedsrichter, aber nicht durch Cooptirung, sich einen Obmann (Superarbiter, Concordator) wählen, der den Ausschlag gibt oder auch, abweichend von beiden, nach eigener Einsicht spricht (c. 39, X De off. et potest. jud. deleg. 1, 29; c. 1. 12, X De arbitr. 1, 43). Beide streitenden Parteien müssen sich sofort den schiedsrichterlichen Ausspruch (Arbitrium, Laudum) gefallen lassen und können nach römischem Rechte (dem auch das frühere canonische Recht conform war) schlechthin nicht appelliren (fr. 27, § 2 Dig. de recept. qui arbitr. 4, 8; l. 8 Cod. de episcop. audient. 1, 4). Nach neuerem canonischen Rechte ist zwar auch keine eigentliche Appellation, die nur im ordentlichen Proceß vorkommt, gestattet, aber doch eine außergerichtliche Berufung (sog. Provocatio ad causam) zulässig (c. 5, X De appellat. 2, 28). Nach römischem Rechte wurde ferner, wenn die Nichtachtung des Schiedsspruches klagbar sein sollte, gewöhnlich noch vorausgesetzt, daß sich die streitenden Theile durch eine bedungene Conventionalstrafe (Stipulatio poenae oder compromissa pecunia) die Erfüllung der schiedsrichterlichen Entscheidung gegenseitig garantirten, wodurch sodann derjenige Theil, der sich dem Arbitrium nicht fügte, mit der Actio ex stipulatu auf Erlegung der Conventionalstrafe belangt werden konnte. Doch ließ schon Justinian in bestimmten Fällen eine Actio in factum zu, ohne daß eine solche poena stipulirt war (l. 1. 2. 3. 4. 5 Cod. de recept. arbitr. 2, 56). Nach canonischem Rechte begründet überall schon der bloße Vertrag eine Klage auf Erfüllung des Arbitrii (c. 2. 9. 13, X De arbitr. 1, 43). An ein Schiedsgericht können aber begreiflich nur solche Streitsachen gebracht werden, welche die Compromittenten durch einen Vergleich selbst hätten abthun können; also nicht solche Gegenstände und Rechtsverhältnisse, worüber Privatpersonen überhaupt nicht disponiren können (z. B. c. 9, X De in integr. rest. 1, 41).

2. Compromiß bei Wahlen, s. Wahl. [Permaneder.]

Computatio graduum, s. Verwandtschaft.

Comte, August, s. Positivismus.

Conceptio immaculata, s. Empfängniß, unbefleckte.

Conceptualismus, s. Universalien.

Concha, 1. als liturgisches Gefäß die muschelförmige Schale, mit welcher das Wasser aus dem Taufbrunnen entnommen und über das Haupt des Täuflings gegossen wird. Sie soll aus edlem Metalle hergestellt werden. Schon die Synode von Elvira (a. 306, can. 48) thut ihrer Erwähnung. Im Sacramentar Gregors d. Gr. (ed. Menard, Par. 1642, 71. 73) heißt Concha auch das Gefäß, in welchem das Chrisma geweiht wird; im Mittelalter bezeichnet der Name bisweilen eine Hängelampe (Hariulf., Chron.

Centul. 3, 3; vgl. Du Cange s. v.). — 2. In der Baukunst führen Mauernischen, insbesondere aber die den Altar umgebende Apsis der altchristlichen Basilica den Namen Concha (Paul. Nol. Ep. 32, n. 12; Migne, PP. lat. LXI, 336; Passio S. Theodoti Ancyr. bei Ruinard, Acta Mart., ed. Ratisb. 1859, 379). Die Benennung erklärt sich aus der muschelförmigen Decoration des Gewölbes. Auch auf den altchristlichen Sarkophagen sind die Nischen, in welchen Bilder Christi, der Heiligen u. s. w. sich finden, muschelförmig ausgestaltet. [Streber.]

Concil (concilium) oder Synode (σύνοδος) heißt im allgemeinsten Sinne eine rechtmäßige Versammlung kirchlicher Personen, welche zum Zwecke der Berathung und Erledigung kirchlicher Angelegenheiten gehalten wird; unrechtmäßige Versammlungen heißen conciliabula, conventicula oder selbst latrocinia. A. Concilien im Allgemeinen. I. Ihr Wesen und ihre Bedeutung. Der Name concilium in der angegebenen Bedeutung findet sich zuerst um das Jahr 200 bei Tertullian (De jejun. 13), der Name σύνοδος im dritten Jahrhundert bei Dionys d. Gr. von Alexandrien (Euseb. H. E. 7, 7) und in den apostolischen Canones (38, al. 36), während noch in derselben Zeit die apostolischen Constitutionen (5, 20) auch die gewöhnlichen gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen Synoden nennen. Weil concilium bei den Römern von Alters her als technischer Ausdruck für politische Versammlungen, namentlich für die Zusammenkünfte stimmfähiger Bürger oder Deputirter galt, synodus aber im Abendlande nur als Bezeichnung kirchlicher Versammlungen sich eingebürgert hatte, so findet sich bei den Vätern zuweilen das Adjectiv synodale als Apposition zu concilium, resp. zu conventus und congregatio, um den kirchlichen Charakter der betreffenden Versammlung auszudrücken. Anderseits wird jedoch der Name synodus wieder und zwar bis zur Gegenwart in einem weiteren Sinne als concilium gebraucht, indem es Versammlungen kirchlicher Personen gibt, welche zwar Synoden, aber nicht Concilien genannt werden. Es sind dieß die sogen. Diöcesansynoden (s. d. Art.), bei welchen die Versammlung als solche nur berathende, aber keine auctoritative Thätigkeit entfaltet. Ob bei diesem Sprachgebrauche die etymologisch prägnantere Bedeutung von concilium (abgeleitet von conciere) im Vergleich mit synodus (etymologisch = Zusammenkunft) unmittelbar von Einfluß gewesen sei, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls kann die bei Gratian (c. 1, § 7, D. XV) gegebene sehr künstliche Etymologie von concilium nicht in Betracht kommen; eher ist dafür der altrömische Sprachgebrauch, wonach concilium eine beschließende Versammlung bezeichnet, maßgebend gewesen. — Genauer versteht man daher unter Concil und, wenn keine specielle Qualification beigefügt wird, unter Synode eine Versammlung solcher kirchlicher Personen, welche Träger der kirchlichen Regierungsgewalt, näher der richterlichen und gesetzgebenden Gewalt sind, zum Zwecke der Ausübung dieser Gewalt durch gemeinsame Beschlüsse. Dieser Zweck ist ebenso wesentlich, wie der genannte Charakter der Personen. Wenn daher Träger der Kirchengewalt sich bloß versammeln, um über kirchliche Angelegenheiten zu berathen, oder nur um Beschlüsse zu fassen, die nicht gesetzgeberische oder richterliche Bedeutung haben (z. B. über Hergabe von Geldern oder über ein gemeinschaftliches Unternehmen), so entspricht die betreffende Zusammenkunft nicht vollkommen dem Begriffe eines Concils, sondern wird einfach Versammlung genannt (so die bekannten Assemblées du clergé in Frankreich und die deutschen Bischofsversammlungen der Neuzeit). Was den Personalbestand betrifft, so können zwar auch bei eigentlichen Concilien außer den Trägern der Kirchengewalt einfache Priester und niedere Cleriker, unter Umständen selbst Laien (so schon auf dem Apostelconcil zu Jerusalem), gegenwärtig sein und an den Verhandlungen als Berather, Zeugen oder Interessenten, Priester und Diacone auch als Stellvertreter abwesender Bischöfe theilnehmen; ja zuweilen wurden sie selbst mit zur Unterschrift der Beschlüsse zugelassen. Aber dieselben galten dann doch niemals — mit Ausnahme der Stellvertreter von Bischöfen, bezüglich derer das Rechtsverhältniß wenigstens zeitweilig ein anderes gewesen ist — als eigentliche Mitglieder des Concils und unterschrieben daher auch nicht in der specifisch die auctoritative Mitwirkung ausdrückenden Form: definiens subscripsi, ὁρίσας ὑπέγραψα, sondern in der allgemeineren Form consentiens subscripsi oder einfach subscripsi. Aus ihrem Wesen ergibt sich von selbst die Zweckmäßigkeit und Bedeutung der Concilien. Dieselbe liegt im Allgemeinen darin, daß durch gemeinsames Vorgehen der kirchlichen Auctoritäten die Wahrheit und Weisheit der Beschlüsse besser und leichter gesichert und der Geltendmachung derselben größerer Nachdruck gegeben, insbesondere aber die Einheit und Gleichförmigkeit der Lehre und Disciplin vorzüglich gefördert und die innere Einheit der Kirche zur Anschauung gebracht wird. Auch ruht auf dem einträchtigen Zusammenwirken der Kirchenoberen in ganz specieller Weise der von Christus (Matth. 18, 20) allem einträchtigen Zusammenwirken seiner Jünger verheißene Segen. Obgleich daher eine unbedingte Nothwendigkeit der Concilien nicht behauptet werden kann, so sind dieselben doch stets als sehr nützlich und in vielen Fällen auch als moralisch oder relativ nothwendig erachtet worden.

II. Historische Formen und Arten der Concilien. Wegen seiner hohen Zweckmäßigkeit und relativen Nothwendigkeit hat das bereits von den Aposteln (Apg. 15) präformirte Institut der Concilien schon während der ersten christlichen Jahrhunderte einen großen Aufschwung genommen. Tertullian spricht (l. c.) da-

von, wie von einer allbekannten Sache (Aguntur ... per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur). Wie diese Stelle andeutet, hat das Institut der Concilien zuerst im Orient sich in umfassender Weise ausgebildet. Hier begegnen uns auch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die ersten historisch bekannten Synoden (in Sachen der Montanisten und des Osterfeierstreites), und um die Mitte des dritten Jahrhunderts (vgl. Ep. Firmil. ad Cypr. inter epp. Cypr. 75, n. 4) steht bereits die Uebung jährlicher Provinzialconcilien in Blüte, obgleich dieselben erst im vierten Jahrhundert bei der schärferen Durchbildung der Metropolitanverfassung ihre feste Gestalt erhielten. Unter Provinzialconcilien, die auch Eparchial- oder Metropolitansynoden genannt werden, versteht man diejenigen Concilien, wo die zu dem kleinsten kirchlichen Verband (Eparchie) gehörigen Bischöfe unter dem Vorsitze ihres Metropoliten oder Eparchen zusammentreten. Durch das allgemeine Concil von Nicäa (can. 5) wurde eine jährlich zweimalige Abhaltung solcher Concilien besonders zum Zwecke der besseren Handhabung der Straf- und Bußdisciplin vorgeschrieben, was später durch das Concil von Chalcedon neu eingeschärft wurde. Ueberhaupt ist die periodische Feier der Provinzialconcilien, weil man dieselben als ein vorzügliches Mittel zur Unterstützung der ordentlichen Wirksamkeit der einzelnen Bischöfe betrachtete, im Princip stets von der kirchlichen Gesetzgebung festgehalten worden, wenngleich der Termin allmälig immer mehr, zuletzt durch das Tridentinum auf drei Jahre verlängert wurde; aus demselben Grunde ist auch die Art und Weise ihrer Abhaltung immer genauer geregelt worden (vgl. d. Art. Provinzialconcilien). Diese Form der Concilien kann daher als eine gemeinrechtlich organisirte, ständige Institution der Gesammtkirche betrachtet werden. Die übrigen Formen der Concilien haben dagegen einen mehr außergewöhnlichen Charakter, obgleich einzelne derselben in den betreffenden Theilen der Kirche durch Gewohnheitsrecht oder durch Particulargesetze zeitweilig ebenfalls einen mehr oder minder ständigen Charakter angenommen haben. An die Provinzialconcilien schließen sich zunächst an die Patriarchal- und Primatial- resp. Exarchats-Concilien, auch Diöcesanconcilien genannt, da nach altem Ausdrucke das ganze Patriarchat als Diöcese bezeichnet wurde. In ihnen versammeln sich die Bischöfe der betreffenden größeren kirchlichen Verbände unter dem Vorsitze ihres Patriarchen, Primaten oder Exarchen. Unter diesen Concilien sind von Bedeutung die afrikanischen sogenannten Plenar- oder Universalconcilien (besonders im vierten und fünften Jahrhundert), die unter der Leitung des Primas von Carthago standen und lange Zeit regelmäßig alle Jahre versammelt wurden. Mit ihnen verwandt sind die besonders in den fränkischen und westgotischen Reichen aufgekommenen Reichs- oder Nationalconcilien, welche freilich ursprünglich nicht auf einem einheitlichen kirchlichen Verbande, sondern bloß auf der durch die politische Einheit herbeigeführten Interessengemeinschaft beruhten. In den germanischen Reichen wurden dieselben seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts vielfach mit den Versammlungen der Reichsstände verbunden, wodurch die sogenannten concilia mixta entstanden. Indeß war jene Verbindung eine bloß äußerliche, ohne alle Vermischung der beiderseitigen Functionen, indem die rein kirchlichen Angelegenheiten auch allein durch die Bischöfe verhandelt und entschieden wurden, wie neuerdings unter Anderen Löning, Geschichte des deutschen K.-R. II, 138 ff. und Hinschius, K.-R. III, 542 nachgewiesen haben. Die bedeutendsten und einflußreichsten Patriarchalconcilien aber waren in alter Zeit die sogenannten concilia Apostolicae Sedis. Darunter versteht man theils die bei besondern Veranlassungen aus dem ganzen abendländischen Patriarchat durch allgemeine Convocation versammelten Concilien (wie die 649 unter Martin I. gehaltene Lateransynode und die 680 unter Agatho zur Vorbereitung des sechsten allgemeinen Concils gehaltene), theils die regelmäßig aus der römischen Kirchenprovinz und ebenfalls fast jährlich aus ganz Italien und den zufällig in Rom anwesenden fremden Bischöfen gebildeten Concilien, deren sich der Papst zur Ausübung seines universalen Hirtenamtes bediente, und die bei seinen Decreten bald bloß berathend, bald definirend mitwirkten (vgl. Ep. Syn. Rom. von 485 bei Hard. II, 853 und Ep. Syn. Rom. von 680 bei Hard. III, 1115). Es muß bemerkt werden, daß zuweilen nicht bloß die betreffende Versammlung, sondern auch der Complex des abendländischen Patriarchats concilium Apostolicae Sedis genannt wurde. — Ein Analogon der regelmäßigen concilia Apostolicae Sedis hat sich seit dem Ende des vierten Jahrhunderts zu Constantinopel, als dem Sitze des Kaiserthums, herausgebildet in der sogenannten σύνοδος ἐνδημοῦσα. Dieselbe wurde aus den zahlreich nach der Reichshauptstadt zusammenströmenden Bischöfen unter dem Vorsitze des dortigen Patriarchen gebildet, ursprünglich wohl zunächst, um den Kaiser in solchen kirchlichen Angelegenheiten, für welche seine Einwirkung in Anspruch genommen wurde, zu berathen, später aber auch, um überhaupt kirchliche Angelegenheiten, in welchen sie von irgend einer Seite angerufen war, zu verhandeln. Eine eigentliche kirchliche Jurisdiction freilich konnte diese Synode bei Angelegenheiten, welche über den Bereich des Patriarchates von Constantinopel hinausreichten, nicht ausüben; in dieser Beziehung konnte sie nur ähnlich sich geltend machen, wie andere Synoden der älteren Zeit, welche nicht einen bestimmten kirchlichen Verband in rechtlicher Weise repräsentirten. Uebrigens brachten

die nahen Beziehungen zum Kaiser und die ehrsüchtigen Bestrebungen der Patriarchen von Constantinopel es begreiflicher Weise mit sich, daß dieses Institut leicht dem Mißbrauche ausgesetzt war.

Obgleich die Concilien der Natur der Sache nach ordentlicher Weise den Organismus der größeren oder kleineren kirchlichen Verbände repräsentirten oder das Zusammenwirken eines geschlossenen hierarchischen Ganzen darstellten: so finden sich doch in alter Zeit sehr viele Concilien, welche nicht als Vertretung eines fest organisirten kirchlichen Verbandes, und auch nicht, wie die orientalischen General- und die occidentalischen Nationalconcilien, durch die Vereinigung mehrerer coordinirter Verbände gebildet wurden, sondern aus Bischöfen verschiedener Gegenden, die sich jeweilig am leichtesten zusammenfanden oder aus besonderen Gründen eigens berufen resp. delegirt wurden. Solche Concilien begegnen uns namentlich im vierten Jahrhundert, wo die Metropolitan- und Patriarchalverfassung noch nicht vollständig consolidirt war und die vielen Glaubensstreitigkeiten Anlaß zu öfterem wechselseitigem Verkehr zwischen den verschiedenen Theilen der Kirche boten. Viele dieser Concilien, die auf eigenmächtiges Betreiben der Kaiser oder unkirchlicher Bischöfe zusammengebracht wurden (z. B. das von Antiochia 341), sind positiv als irreguläre Concilien oder geradezu als conciliabula zu betrachten und prägten diesen Charakter auch in ihrer Thätigkeit und Wirksamkeit aus, die zuweilen eine recht unheilvolle war. Dagegen haben manche andere sich ein hohes Ansehen in der Kirche erworben, z. B. schon das Concil von Arles (314). Man könnte solche Concilien ihrem Wesen nach mit den Bischofsversammlungen der neueren Zeit vergleichen. Ihre Beschlüsse hatten natürlich, außer für die Diöcesen der betheiligten Bischöfe, nicht durch sich selbst gesetzgeberische oder richterliche Kraft, sondern mehr den Charakter bedeutsamer Manifestationen des kirchlichen Bewußtseins. Aber eben als solche waren sie oft von bedeutender und weitgreifender Wirkung, indem sie durch das Gewicht ihres inneren Werthes oder auch der Person ihrer Urheber sich weithin Anerkennung erwarben und dann vermöge dieser Anerkennung auch mehr oder weniger allgemeine Gesetzeskraft erlangten.

Im Gegensatz zu den Provinzialsynoden wurden in alter Zeit mehr oder weniger alle Synoden von weiterem Umfange — im Mittelalter zuweilen selbst die Provinzialsynoden im Vergleich mit den Diöcesansynoden — auch concilia plenaria, universalia oder generalia genannt; namentlich aber hießen so noch bis in's späte Mittelalter hinein alle päpstlichen Synoden, zu welchen eine größere Zahl von Bischöfen aus verschiedenen Ländern zusammengekommen oder berufen war (Belege bei Hinschius, K.-R. III, an vielen Stellen, bes. § 175, S. 521 ff.). Schon im Alterthum, als noch Orient und Occident vereinigt waren, wurde sogar das plenarium zuweilen nicht bloß in relativem, sondern anscheinend in absolutem Sinne (plenarium ecclesiae universae concilium) gebraucht, wenn ein Complex weit entlegener Provinzen oder mehrere Patriarchate und Exarchate auf dem Concil vertreten waren. So bezeichnete Augustinus (Ep. 43, cap. 7, n. 19) mit dem eben angeführten Ausdruck das Concil von Arles vom Jahre 314, auf welchem bloß abendländische Bischöfe gegenwärtig gewesen waren. In gleichem Sinne nannte das Concil von Constantinopel vom Jahre 382 in seinem Briefe an Papst Damasus über das vorhergegangene Concil von 381 (bei Theod. 5, 9) das letztere eine οἰκουμενικὴ σύνοδος, d. h. eine den ganzen christlichen Erdkreis (ἡ οἰκουμένη) vertretende Synode, weil sämmtliche Patriarchate des Orients, obschon nur diese, an derselben betheiligt waren. Als ökumenische Synode im absoluten Sinne konnte das Concil von 381 damals um so weniger gelten, weil noch gar keine förmliche Genehmigung von Seiten des apostolischen Stuhles und seines Concils gegeben worden war. Thatsächlich wurde auch jenes Concil selbst von den Griechen lange Zeit hindurch, wenigstens bis zum Concil von Chalcedon, bei den Lateinern aber noch viel später, bis in das sechste Jahrhundert, nicht in einer Reihe mit den Concilien von Nicäa und Ephesus gezählt (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, § 100). Schlechthin aber und im absoluten Sinne verstanden, bezeichnen die Namen concilium oecumenicum, generale oder universale nur diejenige Art von Concilien, in welchen der gesammte Organismus der Träger der kirchlichen Regierungsgewalt, in seinem Haupte und in seinen Gliedern, zu einem Tribunale und gesetzgebenden Körper zusammentritt, und deren Thätigkeit darum die vollkommenste und wirksamste Form der conciliarischen und überhaupt aller hirtenamtlichen Thätigkeit der lehrenden Kirche darstellt. Ueber diese Concilien soll hier eingehender gehandelt werden, während das Nähere über die wichtigeren andern Arten der Concilien besondern Artikeln überlassen bleibt. Speciell ist hier die Ausübung der kirchlichen Lehrgewalt durch die allgemeinen Concilien in's Auge zu fassen, weil dieser Punkt eine besondere Wichtigkeit besitzt, aber auch eine eigenthümliche Schwierigkeit darbietet.

B. Die allgemeinen oder öcumenischen Concilien. I. Begriff. Der Umstand, daß das allgemeine Concil als „Repräsentation der ganzen Kirche" bezeichnet wird, hat mehrfach zu der Mißdeutung Anlaß gegeben, daß die Bischöfe auf demselben als Vertreter ihrer Gemeinden aufzutreten hätten, während sie doch auf den allgemeinen nicht minder als auf den Provinzialconcilien in ihrer Eigenschaft als Nachfolger der Apostel und gottbestellte Hirten der Kirche auftreten müssen. Die „Kirche", welche in dem allgemeinen Concil „repräsentirt" wird, ist eben die lehrende Kirche. Diese aber wird im

Concil in der Weise repräsentirt, daß die an demselben activ betheiligten Glieder des Lehrkörpers vermöge ihrer Vereinigung mit dem Haupte und durch das Haupt ein Tribunal constituiren, welches in sich die Auctorität des gesammten Lehrkörpers vereinigt, und dessen Action dieselbe Bedeutung hat, als ob alle Glieder des Lehrkörpers activ daran betheiligt wären. Weil die auf dem Concil erscheinenden Bischöfe ohne Mitwirkung des Papstes weder die diesem eigene höchste Auctorität repräsentiren, noch auch den gesammten übrigen Episcopat vollgültig vertreten können, so ist eine vollkommene Repräsentation der gesammten lehrenden Kirche und der Kirche überhaupt auf einem Concil ohne Papst nach der Grundverfassung der Kirche undenkbar. Am wenigsten kann ein Concil ohne Papst und dem Papste gegenüber als souveränes kirchliches Tribunal, dem der Papst unterworfen wäre, auftreten. Der Gedanke einer solchen Stellung des Concils neben und über dem Papste ist auch nur aufgekommen in Zeiten der Verwirrung, wenn es keinen allgemein anerkannten Papst gab und kein anderer Ausweg übrig zu bleiben schien, als ein papstloses allgemeines Concil mit souveränen Rechten auszustatten. Wahr ist es, daß unter solchen Umständen eine allgemeine Bischofsversammlung ohne Betheiligung des Papstes relativ berechtigt sein und auch eine gewisse Befugniß zur Regelung der schwebenden Schwierigkeiten haben könnte. Wie aber eine derartige Versammlung dem Vollbegriffe des allgemeinen Concils nicht entspräche, so würde sie auch nicht alle Befugnisse des letzteren haben. Jedenfalls darf man nicht aus solchen anormalen Verhältnissen den normalen Begriff des Wesens und der Stellung der öcumenischen Concilien überhaupt herleiten. (Vgl. den Art. Konstanzer Concil.)

II. Zweck und Bedeutung. Weil gemäß der Verfassung der Kirche dem Papste die volle und höchste Gewalt der Kirchenregierung zusteht, so können die allgemeinen Concilien nicht die Bedeutung haben, daß durch sie allein mit souveräner Auctorität allgemeine Kirchengesetze und insbesondere endgültige Glaubensurtheile zu Stande gebracht würden. In der That sind gerade die älteren Concilien, besonders das dritte und vierte, keineswegs versammelt worden, um eine noch offene Glaubensfrage zu entscheiden, sondern um die vorausgegangene und als unumgänglich maßgebend erklärte päpstliche Entscheidung wirksamer zur Geltung zu bringen. Auch können die allgemeinen Concilien ihrer Natur nach nicht dazu berufen sein, etwa wie politische Parlamente gegenüber dem Könige, die Ausübung der päpstlichen Gewalt zu controliren und zu beschränken, obgleich es allerdings unter Umständen zutreffen kann, daß durch dieselben dem Papste nachdrückliche Vorstellungen über ergangene oder bevorstehende Maßregeln desselben gemacht werden. An sich und schlechthin ist die naturgemäße Aufgabe der allgemeinen Concilien vielmehr die, durch das harmonische Zusammenwirken des gesammten Episcopates mit seinem Haupte das letztere in der Ausübung seiner Regierungsgewalt in wirksamster Weise zu unterstützen, sei es bei der Vorbereitung und Motivirung der zu erlassenden Urtheile und Gesetze, sei es bei der nachdrücklichen Geltendmachung in Durchführung derselben. Es liegt auf der Hand, daß diese Unterstützung der Action des Hauptes durch die des gesammten Episcopates die vollkommenste und wirksamste ist, welche überhaupt in der Kirche stattfinden kann. Ebenso klar ist aber auch, daß die Anwendung dieses Hilfsmittels nicht zur ordentlichen Regierung der Kirche gehört, sondern nur im Falle besonderer Bedürfnisse und Gefahren am Platze ist, dann aber auch allerdings nicht bloß höchst nützlich, sondern auch je nachdem moralisch nothwendig sein kann. Die Verordnung des (zur Zeit hauptlosen) Konstanzer Concils in der 39. Sitzung (can. Frequens), welche eine häufige periodische Abhaltung von allgemeinen Concilien forderte, scheiterte alsbald an der Natur der Dinge, indem schon das erste aus Anlaß derselben auf das Jahr 1423 nach Pavia berufene Concil durch Mangel an Theilnahme nicht zu Stande kam.

III. Constitution, d. h. Bestandtheile und Verfassung des allgemeinen Concils. 1. Befähigung und Berechtigung der Mitgliedschaft. Als eigentliche Mitglieder des allgemeinen Concils erscheinen, wie bei allen Concilien, zunächst und zu allen Zeiten als unbedingt berechtigt die regierenden Bischöfe, zu welchen auch die auf den älteren Concilien auftretenden Chorbischöfe (s. d. Art.), sowie in neuerer Zeit die sogenannten apostolischen Vicare oder Missionsbischöfe zu rechnen sind. Nicht so unbedingt berechtigt, aber doch naturgemäß dazu befähigt — und zum vaticanischen Concil auch wirklich berufen — sind die nicht regierenden Bischöfe, die sogenannten Weihbischöfe, weil sie durch ihren ordo auch zur Theilnahme an der Leitung der Kirche jure divino befähigt sind. Andererseits werden aber durch das kirchliche Recht naturgemäß zu Mitgliedern des Concils berufen auch solche Träger einer episcopalen oder quasi-episcopalen Jurisdiction, welche nicht Bischöfe, sondern bloß Priester oder Diacone sind, wie die Cardinäle, die abbates nullius, die Ordensgenerale. Die Frage, ob Priester und Diacone als Bevollmächtigte abwesender Bischöfe Sitz und Stimme haben sollten, wurde praktisch zu verschiedenen Zeiten verschieden beantwortet, vor dem Tridentinum im bejahenden, in neuerer Zeit in verneinendem Sinne. — 2. Nothwendige Zahl der Mitglieder und Art der Theilnahme. Damit das Concil effectiv den Charakter eines allgemeinen besitze, ist es selbstverständlich ebenso wenig nothwendig als möglich, daß alle Glieder der Hierarchie aus der ganzen Welt wirklich auf demselben erscheinen. Auch läßt sich keine bestimmte Verhältnißzahl der erschienenen Bischöfe angeben, welche die effective Allgemeinheit des Concils bedingte. Im Allgemeinen kann man bloß sagen, daß

alle Berechtigten zum Concil eingeladen sein müssen, keinem derselben der Zutritt verwehrt werde und auch wirklich eine relativ beträchtliche Zahl von Bischöfen aus den verschiedenen Theilen der Kirche zusammenkomme. Gerade im Alterthume nahm man es jedoch auch mit diesen Bedingungen entfernt nicht so genau, wie heutzutage. Meist wurden nicht direct alle Bischöfe eingeladen, sondern bloß die Patriarchen und Metropoliten mit der Weisung, einige ihrer untergebenen Bischöfe mitzubringen. Bei den Concilien von Ephesus und Chalcedon war überdieß die Frist zwischen Berufung und Abhaltung so kurz, daß keine Zeit übrig blieb, die abendländischen Bischöfe einzuladen. Ueberhaupt waren bei den acht ersten Concilien nur sehr wenig abendländische Bischöfe in Person anwesend. Zuweilen, wie namentlich beim sechsten Concil, wurde die Abwesenheit derselben dadurch ersetzt, daß ein vorher gehaltenes allgemeines Concil des Abendlandes seine genau instruirten Deputirten sandte. Im Allgemeinen aber wurden jene Concilien einfach dadurch zu öcumenischen, daß der apostolische Stuhl als Haupt der allgemeinen und speciell der abendländischen Kirche bei denselben mitwirkte. Dieser besonders bei den Concilien von Ephesus und Chalcedon hervortretende Umstand ist der deutlichste Beweis, daß nach alter kirchlicher Auffassung nicht so sehr die Zahl der Glieder des Concils im Verhältniß zur Zahl des gesammten Episcopates, als vielmehr die organische Verbindung der Glieder mit dem Haupte das durchschlagende Moment im Wesen des allgemeinen Concils bildete. — 3. **Die formale Constitution des Concils durch sein Haupt.** In der That gehört es wesentlich zur Constitution des allgemeinen Concils, daß das Haupt des Episcopates, der apostolische Stuhl, an demselben nicht nur irgendwie, wie alle anderen Glieder, sondern in seiner Eigenschaft als Haupt betheiligt sei und ihr entsprechend handle. Diese Forderung in ihrer principiellen Allgemeinheit, worin dieselbe irgendwelche auctoritative Mitwirkung des Papstes auch bei allen übrigen Synoden, soweit dabei wichtigere Angelegenheiten in Betracht kommen, in Anspruch nimmt, ergibt sich von selbst daraus, daß der apostolische Stuhl in Wahrheit das Haupt des Episcopates ist. Ihre älteste formelle Aussprache besitzen wir in der bekannten Stelle des Briefes des Concils von Sardica an Papst Julius, welche seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts sehr häufig als („nicänischer") Canon für die Nothwendigkeit der Betheiligung des Papstes an allen wichtigeren conciliarischen Acten citirt wurde (vgl. Schneemann, Der Papst als Oberhaupt der Gesammtkirche, Freiburg 1867, 50 ff.). Auf einen älteren Bestand des Grundsatzes weist aber Socrates hin (Hist. eccl. 2, 17), indem er dem Papst Julius I. in Bezug auf das Concil von Antiochien (341) die Worte in den Mund legt, „die kirchliche Regel (κανών) verbiete, daß die Kirchen ohne das Urtheil (παρὰ γνώμην) des römischen Bischofes Canones aufstellen"; deßgleichen Sozomenus (3, 10), „es sei ein heiliges Gesetz, als ungültig zu erklären, was ohne das Urtheil des römischen Bischofs in's Werk gesetzt werde". Zwar redet der betreffende Brief Julius' I. (v. J. 342), dessen Inhalt Socrates und Sozomenus hier wiedergeben wollen, ausdrücklich nur von der bestehenden kirchlichen Gewohnheit, und zwar zunächst bezüglich eines besonders wichtigen Falles (der Absetzung eines Patriarchen); aber der Sinn kommt auf dasselbe heraus. Zum Mindesten muß der apostolische Stuhl dem Concil, damit dessen Beschlüsse vollgültig werden, durch Sanction der letzteren beitreten. In der That hat es einige Concilien gegeben, bei welchen der apostolische Stuhl nur in dieser Weise mitgewirkt, und denen er so erst nachträglich einen öcumenischen Charakter verliehen hat, nachdem das Concil in sich selbst nach Ursprung und Zusammensetzung bloß die materiellen Vorbedingungen dieses Charakters gehabt hatte und nicht bereits innerlich als öcumenisch constituirt gewesen war (so das erste und zweite Concil von Constantinopel). Damit indeß ein Concil den öcumenischen Charakter in normaler, naturgemäßer und vollkommener Weise besitze, ist es nothwendig, daß es auch unter Mitwirkung des apostolischen Stuhles constituirt werde und handle, oder vielmehr, daß der apostolische Stuhl als das constituirende Princip seines rechtlichen Daseins und das leitende Princip seiner Thätigkeit fungire. Seine vollkommenste Gestalt hat ein solches vom apostolischen Stuhle constituirtes und geleitetes Concil, wenn es, wie die fünf lateranensischen Concilien, den Papst selbst in seiner Mitte hat, weil alsdann die höchste Auctorität der Kirche in ihm nicht bloß durch Vertretung, sondern durch persönliche Gegenwart und Theilnahme ihres Trägers repräsentirt, und mithin die conciliarische Action von vornherein mit der Vollkraft des ganzen Lehrkörpers ausgestattet erscheint. Ist dagegen der Papst nicht in Person, sondern bloß durch Legaten gegenwärtig, dann ist das Concil zwar auch eine wahre Repräsentation des ganzen Lehrkörpers, aber nicht auch eine absolute und adäquate, worin dessen ganze Auctorität reell concentrirt wäre. In diesem Falle kann es mithin zwar im Namen, aber nicht auch sofort mit der ganzen Kraft des Lehrkörpers handeln, und seine Beschlüsse bedürfen zu ihrer Vollkraft der Verbindung mit einem vorausgehenden oder nachfolgenden Acte des Papstes. Dieser doppelten Constitution des Concils entspricht auch eine doppelte Form für die Aussprache der conciliarischen Beschlüsse. Nur im zweiten Falle tritt das Concil direct als das beschließende Subject auf (S. Synodus declarat, definit, decernit); im ersten Falle aber werden die Beschlüsse als vom Papste sacro approbante concilio ausgehend verkündigt.

IV. **Der Einfluß des Papstes auf die allgemeinen Concilien.** Derselbe kann und muß sich dem Gesagten zufolge ordentlicher Weise in einer dreifachen Richtung bethätigen,

nämlich in Bezug auf das Zustandekommen des Concils, auf dessen Geschäftsführung und auf die Vollgültigkeit seiner Beschlüsse. Diesem dreifachen Einfluß entsprechen naturgemäß auch drei Acte von Seiten des Papstes: die Berufung, die Leitung und die Bestätigung des Concils. Es wäre aber gefehlt, wenn man die genannten Acte in der ausgeprägten äußeren Gestalt, welche in ihrem Namen angedeutet ist, als einzige wesentliche und darum unbedingt überall erforderliche Form des päpstlichen Einflusses ansehen wollte, also namentlich die Berufung in Gestalt einer vom Papst ausgehenden öffentlichen Aufforderung zum Erscheinen auf dem Concil, die Leitung in Gestalt directer Verfügung aller den Gang des Concils betreffenden Anordnungen, und die Bestätigung in Gestalt eines nach dem Concilsbeschlusse erfolgenden formellen Actes der Anerkennung desselben. Von dieser verfehlten Anschauung ausgehend, hat man vielfach geglaubt, um den gebührenden päpstlichen Einfluß bei den alten Concilien darzuthun oder aufrechtzuhalten, müßten sich bei jedem derselben die betreffenden drei Acte in der angegebenen Form historisch nachweisen lassen. Dadurch aber stellten sich die Vertheidiger des vollen päpstlichen Einflusses eine überflüssige und undankbare Aufgabe, in deren Lösung sie nur zu leicht an unhaltbare historische Argumente sich anklammerten, während die Gegner jenes Einflusses eine vortheilhafte Stellung gewannen. So beruft man sich noch neuestens zu Gunsten des Convocationsrechtes des Papstes auf den pseudoisidorischen Brief des Papstes Pelagius II. ad Orientales vel ad Joannem Constantinopol. (Ep. 6, oft fälschlich als Ep. 8 citirt, bei Harduin III, 439) und begünstigt so die gegnerische Einwendung, daß das specifische und volle Recht des Papstes nur durch unächte Documente oder eine gewaltsame Modelung der Geschichte an den alten Concilien nachgewiesen werden könne. Und doch genügt eine vorurtheilsfreie Erwägung der Geschichte derjenigen ältesten Concilien, deren Acten wir in authentischer Form besitzen, um mit voller Evidenz jenes Recht in seinem ganzen wesentlichen Umfange damals anerkannt zu sehen. Ebenso läßt sich mit einigem Nachdenken leicht mit voller Evidenz Natur und Bedeutung der auf den ersten Blick allerdings etwas überraschenden Thatsache erkennen, daß bei den acht ersten Concilien die römischen Kaiser wenigstens zum Theil die Acte der Berufung, der Leitung und der Bestätigung geübt haben. Was in diesen Acten nicht willkürliche Anmaßung, sondern Recht und zwar kirchlicherseits anerkanntes Recht war, ergab sich nicht aus einem imperium der christlichen Kaiser über die Kirche, sondern aus den in ihrem praesidium = Schutzmacht liegenden Pflichten und Rechten und setzte immer eine Aufforderung oder doch eine Zulassung und Gutheißung von Seiten der Kirche, und namentlich des Papstes, voraus, ohne welche die betreffenden Acte rechtlich wirkungslos und überdieß eine Vergewaltigung der kirchlichen Freiheit gewesen sein würden. Ein selbständiges Recht der Kaiser zu solchen Acten, welches sie selbst gegen den Willen des Papstes hätten geltend machen können, und welches dieser seinerseits habe anerkennen müssen, wie es neuerdings noch Schulte und Hinschius behaupten (bezüglich der Berufung auch Funk in der Real-Enc. v. Kraus I, 320 ff.; Tüb. Quartalschrift 1882, 565 ff.), ist theologisch und canonistisch undenkbar. Die Behauptung der Anerkennung eines solchen Rechtes von Seiten der Päpste muthet daher diesen eine Absurdität zu. Sie ist aber auch historisch unerweisbar, es sei denn, daß man, wie die genannten Gelehrten thun, jede rücksichtsvolle praktische Nachgiebigkeit gegen den Willen eines Anderen, dessen gute Dienste man thatsächlich nöthig hat, als Anerkennung eines absoluten Rechtes deuten will und über der Prüfung von Texten und Thatsachen die tiefere Beleuchtung ihrer Natur und Bedeutung vergißt. Dieß vorausgesetzt, gehen wir die in Rede stehenden drei Acte im Einzelnen durch.

1. Unter Berufung des allgemeinen Concils versteht man dem Wortlaute gemäß zunächst die an die Bischöfe des Erdkreises gerichtete Einladung oder Aufforderung, zu einem Concil zusammenzutreten; im engeren juristischen Sinne aber denjenigen Act, wodurch die Bischöfe zur Theilnahme an dem Concil rechtlich verpflichtet werden, und dieses selbst als legitimes Tribunal zur Erledigung kirchlicher Angelegenheiten constituirt wird. An sich steht die Berufung nach der Natur der Sache in jedem Sinne dem Papste und ihm allein zu. Nichtsdestoweniger wurde die Berufung im ersteren Sinne oder der Erlaß der Aufforderung zum Zusammentritt bei den ersten acht Concilien, so lange die ganze Kirche oder doch der ganze Orient (aus welchem allein alsdann die Bischöfe vom Kaiser berufen wurden) unter der Herrschaft eines christlichen Kaisers stand und dieser es für seine Pflicht hielt, als Schutzherr das Wohl der Kirche in jeder ihm möglichen Weise zu fördern, durch diesen vollzogen (vgl. z. B. die Convocationsschreiben zum Ephesinum, Harduin I, 1343; zum Chalcedonense, Harduin II, 42), und zwar geschah dieß, ohne daß man immer einen förmlichen Auftrag von Seiten des Papstes nachweisen kann. Es scheint sogar, daß die Kaiser den Entschluß, das Concil zusammenzuberufen, zuweilen aus eigener Initiative faßten und namentlich auch den Ort der Zusammenkunft mehr oder weniger selbständig bestimmten. Es ist aber evident, daß die christlichen Kaiser erlaubter und vernünftiger Weise so nicht handeln konnten ohne vorheriges Einverständniß mit dem Papste oder wenigstens ohne die Präsumtion dieses Einverständnisses. In der That läßt sich bei keinem der ersten acht Concilien (etwa mit Ausnahme des fünften Concils, wo aber auch das kaiserliche Verfahren die Rechtmäßigkeit des Concils in Frage stellte) ein Fall nachweisen, in welchem der Kaiser im förmlichen Widerspruche mit dem Papste die Abhaltung des Concils hätte durchsetzen wollen; wohl aber ist bei den meisten Con-

cilien, namentlich seit dem Ephesinum, das vorhergehende Einverständniß oder die Präsumtion desselben offenbar. Wenn bei der Berufung des Chalcedonense Kaiser Marcian den Wünschen Leo's I. in Bezug auf Zeit und Ort des Concils nicht ganz entsprach, so hat doch weder er damit ein unbedingtes Recht seinerseits geltend machen wollen, noch der Papst ein solches anerkannt; vielmehr accommodirte sich letzterer, wie er Ep. 89 und 90 (ed. Ball.) sagt, der Verfügung des Kaisers nur deßhalb, weil er das wohlgemeinte Bestreben desselben nicht durchkreuzen wollte. Noch evidenter aber ist, daß die kaiserliche Berufung nicht die Bedeutung haben konnte und thatsächlich auch nicht beanspruchte, aus eigener Machtvollkommenheit die Bischöfe zum Erscheinen auf dem Concil zu verpflichten (die zuweilen gebrauchten Ausdrücke jubere, κελεύειν bedeuten bekanntlich nicht bloß „befehlen", geschweige „gebieten", sondern „heißen, veranlassen, auffordern") und das Concil selbst zum conciliarischen Handeln zu auctorisiren und mithin eine Convocation in dem zweiten oben angegebenen Sinne zu sein. Ein solcher Act konnte stets nur vom apostolischen Stuhle ausgehen und ist auch stets von ihm ausgegangen. Weil indeß bei den alten Synoden die Pflicht des Erscheinens für die Bischöfe mehr als eine in der Nothlage der Kirche begründete eingeschärft, denn als eine durch strenges Gebot aufzulegende betrachtet wurde (vgl. die oben erwähnten Convocationsschreiben der Kaiser), so wurde damals von Seiten des Papstes nur die Auctorisation zur rechtmäßigen Abhaltung des Concils ertheilt, und zwar dadurch, daß er seine Legaten zur Leitung des Concils deputirte und in diesen auch das Concil selbst für die betreffenden Zwecke delegirte. In der That erklärte Kaiser Marcian selbst in seinem ersten Schreiben an Leo I. (inter Epp. Leon. ed. Ball. 73) mit den Worten σοῦ αὐθεντοῦντος, te auctore, den Papst als denjenigen, von dessen Auctorisation der Erfolg der projectirten Synode abhange; Leo, und nicht Marcian, wurde sodann auch später schlechthin als „auctor synodi" bezeichnet, besonders wo in den Streitigkeiten über die „drei Kapitel" die Ausdehnung der Mission der Synode in Frage kam (vgl. z. B. Facund. Herm. pro trib. cap. l. 5, c. 5). Sonach lag das Rechtsverhältniß damals im Wesentlichen wie heute, indem der Papst allein der Berufer im juristischen und auctoritativen Sinne war. Der Unterschied ist nur der, daß der Papst die Ausführung der Einladung zugleich mit der Veranstaltung der zur materiellen Ermöglichung des Concils erforderlichen oder zweckdienlichen Maßregeln (z. B. der Besorgung der Reisemittel und der betreffenden Einrichtungen an dem Versammlungsorte) dem Kaiser überließ und dann allerdings unter Umständen sich veranlaßt sah, in der Ertheilung seiner Auctorisation den Wünschen und Vorschlägen des Kaisers, resp. auch der durch dessen Vorgreifen geschaffenen Nothlage, sich anzubequemen.

2. Wie die auctoritative Berufung und Constituirung des allgemeinen Concils, so steht dem Papste, als dem Haupte, auch die auctoritative **Leitung** der ganzen Action des Concils zu. In Wirklichkeit erscheinen denn auch bei den allgemeinen Concilien des Alterthums, soweit sie von vornherein als solche constituirt waren, die päpstlichen Legaten, und nur in dieser Eigenschaft auch einmal ein orientalischer Patriarch (Cyrill von Alexandrien) als die Vorsitzenden des Concils (wie bez. des Concils von Chalcedon die Väter desselben in ihrem Berichte an Leo I. von sich sagten: quibus tu tanquam caput membris praepositus eras per eos, qui tuam continent vicem; σὺ μὲν ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχουσιν). Als Theilnehmer an der äußeren rein formalen Geschäftsleitung erscheinen freilich bei einigen Concilien, besonders beim siebenten und achten, neben den Legaten auch die orientalischen Patriarchen, bei mehreren anderen sogar die Kaiser, resp. die als kaiserliche Commissare der Synode beigegebenen hohen Staatsbeamten (ἄρχοντες, judices, principes) oder Senatoren (σύγκλητοι). Diese Art von Leitung wurde aber stets von dem eigentlichen Vorsitz unterschieden, wie denn auch der Kaiser und seine Commissare nicht einmal als Glieder der Synode betrachtet und bezeichnet wurden. Die Betheiligung des Kaisers, von dem der erwähnte Bericht des Concils von Chalcedon sagt: βασιλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον, war im Grunde bloß eine Unterstützung der päpstlichen Legaten, welche, fast allein das Abendland vertretend und einer so großen Versammlung orientalischer Bischöfe in aufgeregter Zeit und in der Behandlung aufregender Fragen gegenübergestellt, eine solche Unterstützung in der Regel sehr willkommen heißen mußten, zumal die Commissare sich fast immer des Versuches einer materiellen Beeinflussung der Verhandlungen enthielten; das Recht zu einer solchen Beeinflussung wird den Commissaren für das dritte und vierte Concil in den kaiserlichen Ernennungsschreiben ausdrücklich verwehrt. — Das päpstliche Leitungsrecht bringt es insbesondere mit sich, daß der Papst, soweit er sein Recht in Anspruch zu nehmen für gut findet, den Gegenstand, sowie die Art, die Ausdehnung und den Gang der Verhandlungen zu bestimmen hat. Demgemäß kann kein Beschluß formell als legitimer und wirklicher Beschluß des Concils angesehen werden, der unter dem Protest oder auch nur ohne positive Zustimmung des Papstes oder seiner Legaten zu Stande käme — womit allerdings noch nicht gesagt ist, daß im letztern Falle, wo bloß die Legaten ohne speciellen Befehl des Papstes zustimmen, der Beschluß auch schon absolut perfect und wirksam sein müsse. Aus demselben Grunde kann aber auch kein Beschluß formell oder juristisch illegitim und nichtig werden durch einen noch so weit gehenden Gebrauch des Leitungsrechtes von Seiten des Hauptes oder der in seinem Auftrag handelnden Legaten, da die Einschränkung der Freiheit hier nicht durch

unberechtigten, von außen aufgedrängten, widernatürlichen Zwang, sondern durch das innere natürliche Princip der Ordnung und den Gebrauch einer rechtmäßigen Gewalt vollzogen wird. Die Illegitimität würde selbst dann nicht eintreten, wenn, wie es bei den meisten alten Concilien wirklich geschah, und wie es naturgemäß bei allen Concilien, die zur Execution bereits gefällter päpstlicher Urtheile bestimmt sind, geschehen muß, der Papst gebieterisch die Annahme seiner Entscheidung mit oder ohne Discussion fordert, und so die Bischöfe durch seine Auctorität genöthigt werden, ihr Urtheil dem seinigen zu conformiren. Eine thatsächlich zu weit gehende, d. h. über die durch die Würde der Versammlung und die Natur des Gegenstandes gesteckten Grenzen hinausgehende Einschränkung der freien Bewegung der Bischöfe könnte höchstens bewirken, daß der praktische Zweck und die moralische Wirksamkeit des Concils behindert oder gelähmt würde. Dagegen ist aber auch die Leitung der Versammlung durch ihr natürliches und von Gott verordnetes Haupt an sich die beste Garantie dafür, daß das Concil von allen naturwidrigen Störungen seiner Freiheit von unten oder von außen frei bleibt, resp. geblieben ist. Ebenso wäre gerade die von irgendwelcher Seite herkommende gewaltsame Störung des Leitungsrechtes des Papstes die gröbste Verletzung der naturgemäßen Freiheit des Concils selbst, wie denn auch bei der Räubersynode zu Ephesus gerade in der Verdrängung der päpstlichen Legaten durch Dioskorus das Hauptattentat gegen die Freiheit des Concils katholischerseits erblickt wurde.

3. Was endlich das Bestätigungsrecht des Papstes betrifft, so ist vor Allem klar, daß das Urtheil des Concilskörpers, obgleich es wesentlich dazu berufen und angethan ist, in Verbindung und in der Einheit mit dem päpstlichen Urtheil dieses zu einem judicium plenissimum zu ergänzen, dennoch ohne dieses oder abgesehen von diesem, weil ihm der souveräne Charakter abgeht, nicht einmal ein judicium simpliciter plenum oder ein juristisch perfectes Urtheil darstellt, geschweige denn schlechthin als Gesammturtheil des Lehrkörpers gelten kann. Auch die Mitwirkung der die Stelle des Hauptes vertretenden Legaten reicht hierzu nicht aus, so lange und so weit sie bloß auf genereller Vollmacht, nicht auf specieller Instruction beruht, da die Souveränität als solche nicht delegirt werden kann. Es ist also immer eine persönliche Mitwirkung des Papstes zum Urtheile des Concils nothwendig. Aber die concrete Art und Weise, wie das Urtheil des Papstes mit dem des Concils zusammenwirkt, kann an sich eine sehr verschiedene sein und ist auch historisch eine sehr verschiedene gewesen. a. Wo das Concil, wie z. B. das Vaticanum, so constituirt ist, daß der Papst persönlich auf ihm den Vorsitz führt, und daß mithin im Urtheil des Concils das päpstliche schon unmittelbar und formell eingeschlossen ist, da bedarf es allerdings keiner weiteren formellen Bestätigung durch den Papst. Wo dagegen b. der Papst bloß durch Gesandte auf dem Concil vertreten ist, und dieses mithin ein eigenes, in sich abgeschlossenes Tribunal neben ihm, also eine bloße Repräsentation des Lehrkörpers bildet, da kann naturgemäß das Urtheil dieser Repräsentation nur dadurch wesentlich perfect werden, daß das eigene Urtheil des Papstes in Form einer Bestätigung oder Ratification des Concilsspruches zu diesem hinzutritt. Aber selbst in der zweiten Voraussetzung ist die formelle oder ausdrückliche nachfolgende Bestätigung, weil schon in der einen oder andern Weise vorweggenommen, nicht immer absolut nothwendig; vielmehr wird diese Nothwendigkeit beschränkt oder modificirt in folgenden Fällen. α. Wo, wie das meist bei den alten Concilien der Fall war, das Urtheil des Concils nur zur Durchführung und wirksameren Geltendmachung einer vorhergegangenen päpstlichen Entscheidung ergeht, oder die Legaten kraft einer öffentlichen speciellen Instruction zustimmen, ist die ausdrückliche nachfolgende Bestätigung, weil schon im Voraus förmlich gegeben, an sich überflüssig und wird nur ad abundantiam gegeben (wie z. B. die Bestätigung des Concils von Chalcedon durch Leo I.). β. Zweitens wäre der nothwendige Consens des apostolischen Stuhles schon als gegeben zu präsumiren, wenn die Legaten wenigstens persönlich für alle zu entscheidenden Fragen vom Papste instruirt sind und gemäß ihrer Instruction handeln, resp. keine Frage zur Entscheidung kommen lassen, ohne daß der Papst vorher den Erlaß der bestimmten Entscheidung genehmigt und zuläßt (wie das in der Regel zu Trient geschehen). Endlich γ. darf man jedenfalls und muß auch nach der Ansicht vieler Theologen annehmen, daß wenigstens bei einem Concil, in welchem effectiv der größte Theil des Episcopates persönlich vertreten ist, der einstimmige und ungezwungene Spruch desselben, weil und inwiefern er moralisch das allgemeine Zeugniß aller, auch der nicht anwesenden Bischöfe repräsentirt, d. h. entweder das Dasein desselben förmlich bezeugt oder demselben äquivalent ist, ein unfehlbares Präjudiz bildet, welches der Papst adoptiren muß, und wodurch mithin sein Urtheil schon präoccupirt ist; jedoch ist und bleibt darum das letztere juristisch die wesentliche Vollendung des ersteren. Gleichwohl kann c. die ausdrückliche nachfolgende Bestätigung bei allen diesen Fällen mehr oder weniger nothwendig und nützlich sein in mehrfacher Beziehung: α. um auch äußerlich dem ganzen Verfahren seinen natürlichen Abschluß zu geben und das Gewicht und die Bedeutung der päpstlichen Auctorität nicht zurückdrängen zu lassen; β. um jeden Zweifel, der aus dem eventuellen Mangel absoluter Notorietät bei den im zweiten und dritten Falle vorausgesetzten Bedingungen entstehen könnte, zu paralysiren, resp., da diese Bedingungen nicht immer gleichmäßig bei allen Decreten desselben Concils zutreffen, die formelle Gleichheit aller herzustellen; γ. endlich, um überhaupt den Spruch

des Concils als solchen förmlich als Glaubensgesetz zu promulgiren und dadurch die allgemeine Kenntnißnahme, Anerkennung und Beobachtung herbeizuführen — mit einem Worte, um die innere Vollkommenheit oder Oecumenicität des Concilsbeschlusses auch äußerlich allgemein erkennbar und wirksam zu machen. Unter allen Umständen enthält nämlich die päpstliche Bestätigung eines öcumenischen Concils als solches zugleich die competente und vollgültige Verkündigung seiner Decrete und ist demnach als das naturgemäße, ordentliche, peremtorische und unantastbare Kriterium oder Kennzeichen des öcumenischen Concils und seiner perfecten Urtheile zu betrachten. Sie muß um so mehr als solches gelten und betrachtet werden, weil sonst bei der Mannigfaltigkeit der bei einem öcumenischen Concil mitwirkenden Factoren und Umstände gerade das feierlichste und vollste kirchliche Urtheil den meisten Zweifeln und Chicanen ausgesetzt wäre, und die Wirksamkeit desselben leicht gehemmt und vereitelt werden könnte. Und wenn man auch nicht zugeben wollte, die päpstliche Bestätigung constatire und declarire in der Weise eines authentischen Zeugnisses oder Urtheiles unfehlbar die Oecumenicität des Concils und seiner Beschlüsse als eine dogmatische Thatsache: dann muß man doch wenigstens annehmen, daß sie die eventuellen Mängel und Fehler supplire und sanire, resp. kraft der öcumenischen Auctorität des Papstes den Beschlüssen einen für die Endgültigkeit und Unfehlbarkeit derselben ausreichenden Charakter verleihe, wie es bezüglich des fünften Concils durch Papst Vigilius geschehen ist. Dieß folgt nämlich nicht bloß aus der vollen Souveränität und Unfehlbarkeit der päpstlichen Urtheile überhaupt, sondern es wäre selbst dann — und gerade dann am meisten — nothwendig, wenn das Urtheil eines öcumenischen Concils als das einzige absolut endgültige und unfehlbare Urtheil angesehen werden müßte; denn dann müßte nur um so mehr dieses Urtheil durch die bei demselben mitwirkenden Factoren vollkommen abgeschlossen und kenntlich gemacht werden, und der Papst wenigstens als Siegelbewahrer Gottes und der Kirche die Macht und den Beruf haben, durch seine Promulgation dem Urtheil des Concils das seine Vollkommenheit innerlich vollendende und nach außen verbürgende Siegel aufzudrücken. In der Wirklichkeit freilich hat die päpstliche Besiegelung ihre volle Bedeutung darin, daß sie das Urtheil des Concils auf den apostolischen Stuhl als das Fundament der ganzen Kirche niederlegt und durch den Mund des obersten und unmittelbaren Stellvertreters Christi die Ratification Christi selbst für das im heiligen Geiste von den Organen desselben Beschlossene ausspricht. Sehr schön ist dieß von Leo II. ausgesprochen in der Bestätigung des sechsten Concils: Quia universalis et magna Synodus definitionem rectae fidei plenissime praedicavit, quam et apostolica Sedes B. Petri Apostoli, cujus licet impares ministerio fungimur, veneranter suscipit: idcirco et Nos et per Nostrum officium haec veneranda Sedes Apostolica his, quae definita sunt ab ea, consentit et B. Petri auctoritate confirmat, sicut supra solidam petram, quae Christus est, ab ipso Domino adeptis (nach dem griechischen Urtext adipiscentibus, κομιζομένοις) firmitatem. Die Nothwendigkeit und Bedeutung der päpstlichen Mitwirkung, resp. Bestätigung für die Urtheile der öcumenischen Concilien leuchtet in der Kirchengeschichte am deutlichsten hervor aus den Verhandlungen über die Gültigkeit des Urtheils, welches von dem Concil von Chalcedon über die Orthodoxie der berühmten drei Kapitel gefällt worden sein sollte. Neben der Frage, ob das Concil selbst die Orthodoxie jener Kapitel anerkannt, wurde auf beiden Seiten das Gewicht darauf gelegt, ob die Legaten des Papstes und Leo I. selbst die Kapitel approbirt hätten. Die Vertheidiger der Kapitel, wie Ferrandus Diaconus und Facundus Hermianensis, bezeichneten den Umstand, daß Leo approbirt habe, als ihre prima et immobilis ratio (Facund. pro def. 3 cap. l. 5, c. 5). Die Gegner (wie Pelagius I. Ep. ad Eliam Aquilej.) gaben das Princip entschieden zu und verwahrten sich nur dagegen, daß Leo wirklich bestätigt habe, beriefen sich vielmehr darauf, daß Leo selbst (Ep. ad Max. Antioch.) bezüglich seiner Legaten erklärt habe: Si quid sane ab his fratribus, quos ad S. Synodum vice mea misi, praeter id, quod ad causam fidei (nämlich in Sachen der eutychianischen Häresie; die drei Kapitel betrafen die nestorianische, und zwar nicht die Substanz derselben, sondern das Verhältniß einzelner Actenstücke und Personen zu derselben) pertinebat, gestum fuerit, nullius erit firmitatis. Insbesondere erklärten auch die Bischöfe des zweiten Concils von Constantinopel, zuerst mit dem Patriarchen Mennas, sodann mit dessen Nachfolger Eutychius, dem Papste Vigilius in der Confessio, welche ihre Glaubenstreue beweisen sollte, daß sie an den früheren Concilien festhalten wollten, wie sie vom apostolischen Stuhle oder von den Päpsten bestätigt seien. So heißt es in der Formel des Mennas: Sed et beatae recordationis Papae Leonis epistolas et Apostolicae Sedis constituta, quae tam de fide, quam de firmitate supradictarum quattuor synodorum processerunt, nos in omnibus secuturos servaturosque promittimus, anathematizantes omnem hominem, quicumque contra ea, quae superius promisimus, sub qualibet occasione vel altercatione venire tentaverit. Und in der Formel des Eutychius: Suscipimus autem et amplectimur epistolas praesulum Romanae Sedis Apostolicae, tam aliorum, quam Leonis sanctae memoriae de fide scriptas et de quattuor sanctis conciliis vel de uno eorum. Was in neuester Zeit von einigen Historikern und Canonisten aus der Geschichte der alten Concilien gegen die unbedingte Nothwendigkeit einer ausdrücklichen nachfolgenden päpstlichen Bestätigung

vorgebracht wurde, beweist nur das, was oben zugegeben wurde. Wenn man aber selbst aus den Worten der angeführten Bestätigung des sechsten Concils den auctoritativen Charakter, welcher die päpstliche Bestätigung von jeder anderen unterscheidet, herausdeuten will, so ist das keine juristische Exegese mehr. Daß die den Concilsbeschlüssen in alter Zeit in der Regel auch von Seiten des Kaisers ertheilte Bestätigung mit der inneren Rechtskraft der Concilsbeschlüsse nichts zu thun hatte, ist ebenso aus der Natur der Sache wie historisch evident. Wenn Hinschius das gerade Gegentheil evident findet, so hat er hier seine modernen staatskirchlichen Ideen auf das christliche Alterthum übertragen.

V. Bezüglich der Thätigkeit des Concilskörpers kommen zunächst die Regeln seines Verfahrens in Betracht, soweit sie nicht bereits oben IV, 2 besprochen sind. Eine bestimmte canonische Festsetzung solcher Regeln gibt es nicht; soweit sich dieselben nicht aus der Natur und dem Zweck des Concils von selbst ergeben, bleiben sie der jeweiligen Festsetzung des Concils selbst, resp. des Papstes überlassen. Eine detaillirte und vollständige Geschäftsordnung im modernen Sinne ist zum ersten Male auf dem Vaticanum auf Grund des bewährten kirchlichen Herkommens durch päpstliches Breve festgestellt worden (vgl. Cecconi, Gesch. des vat. Concils, deutsche Ausg., 176—242). Was man die Geschäftsordnung des Concils von Trient nennt, ist nichts Anderes als eine durch den Secretär des Concils, A. Massarelli, angefertigte nachträgliche Zusammenstellung alles dessen, was auf dem Concil beobachtet wurde. (Der Titel der vaticanischen Urschrift lautet Ordo celebrandi Concilii Tridentini sub Paulo III., Julio III. et Pio IV. S. P. observatus.) Eine theilweise Festsetzung der Geschäftsordnung fand aber schon auf den Reformconcilien des 15. Jahrhunderts statt, welche vermöge ihrer abnormen Verhältnisse einer festen Leitung ermangelten und die herkömmlichen Formen nicht ausreichend fanden. (Augustinus Patritius [gest. 1496] hat in seinem Cerimoniale Romanum, l. 4, die wesentlichen Bestimmungen zusammengestellt.) Von dem durch diese Concilien angebahnten Verfahren hat sich als praktisch die Unterscheidung der Sitzungen in feierliche und nicht feierliche (die sog. General-Congregationen, s. d. Art. Congregationen) bewährt und ist dann auch auf den folgenden Concilien, obgleich nicht in derselben Form, beibehalten worden. Ganz verfehlt und dem Wesen der Concilien zuwider war hingegen der auf den Concilien von Pisa und Konstanz beobachtete Modus der Abstimmung nach Nationen, nicht nach Köpfen, und derselbe wurde daher auch alsbald wieder verlassen. — Was sodann die Momente betrifft, welche die Bedeutung und Wirksamkeit der Thätigkeit des Concilskörpers in Hinsicht auf die Vollkommenheit der conciliarischen Gesammtaction bedingen und bestimmen, so muß man vor Allem durchaus unterscheiden diejenigen Momente, welche auf eine möglichst vollkommene Weise die Idee des Concils verwirklichen und seine specifische Wirksamkeit verstärken, also zur idealen und darum allerdings auch stets wünschenswerthen und anzustrebenden Vollkommenheit der conciliarischen Gesammtaction gehören, und diejenigen, welche unbedingt nothwendig sind, damit die Gesammtaction die Kraft einer wahrhaft conciliarischen habe und ihre wesentliche Vollkommenheit als Gesammturtheil des im Concil repräsentirten Lehrkörpers erlange.

1. Momente der ersteren Art sind z. B. a. die große Anzahl der anwesenden Bischöfe, namentlich die Anwesenheit des größeren oder gar größten Theiles der Bischöfe; denn hierdurch wird die Repräsentation des Lehrkörpers aus einer bloß juristischen zu einer möglichst realen, damit aber wird zugleich in möglichst vollkommener Weise die nicht vertretbare, weil an den ordo geknüpfte Zeugenauthentie der Glieder des Lehrkörpers, sowie deren historisches Zeugniß von dem Glauben ihrer verschiedenen Kirchen in die Versammlung hinübergenommen; b. die freie und eingehende Discussion aller Einwände; c. die Berufung auf den etwa schon allgemein vorhandenen ausdrücklichen Glauben, der von sämmtlichen Anwesenden als solcher bezeugt wird (wobei freilich eine Discussion überflüssig würde); endlich d. die auf die eine oder andere Weise (nach b oder c) erzielte, auf mitgebrachter oder erst neu gewonnener Ueberzeugung beruhende Einstimmigkeit aller Mitglieder in der Votirung des Urtheils. Daß diese Momente von großem Werthe für die Wirksamkeit des Gesammturtheils sind und dasselbe seiner idealen Vollendung näher bringen, liegt auf der Hand. Aber ebenso sicher und klar ist es, daß sie für die Substanz der Action, um ihr den Charakter eines Gesammturtheiles des Lehrkörpers zu verleihen, nicht wesentlich sind und sein können. Sie können schon deßhalb nicht wesentlich sein, weil a. sonst viele anerkannte Concilien und Concilsbeschlüsse ihre innere Auctorität verlieren würden; weil b. diese Bedingungen, namentlich die beiden ersten, theilweise sehr dehnbar und unbestimmt sind und zudem, wie es doch bei den beiden letzten geschehen müßte, in den Urtheilen nicht ausdrücklich constatirt zu werden pflegen, so daß die Beschlüsse aller Willkür der Kritik preisgegeben wären; weil endlich c. diese Bedingungen in vielen Fällen, wo doch die Intervention einer conciliarischen Entscheidung nothwendig gewesen und letztere factisch gegeben und anerkannt worden ist, nicht möglich gewesen wären, weil also mit jenen idealen Anforderungen die Concilsbeschlüsse aus dem Reiche der Möglichkeit und Wirklichkeit in das Reich der Idee verwiesen würden, was freilich auch meist der Wunsch derjenigen war, die solche Anforderungen stellten. Der Grundfehler der Anschauung, welche diese Bedingungen als wesentlich angesehen wissen will, liegt aber darin, daß man eben die Natur der conciliarischen Action als eines zunächst und

wesentlich richterlichen Actes verkennt, sie bloß als eine Zeugen- oder Lehrerfunction auffaßt, oder gar selbst dieser ihre höhere Authentie bestreitet und so die Würde und den Werth des conciliarischen Körpers, statt zu erhöhen, wesentlich verkümmert und herabsetzt.

2. Die wirklich wesentlichen Momente der conciliarischen Action ergeben sich aus dem richtigen Begriffe derselben als einer richterlichen Thätigkeit. Wenn die Bischöfe wahre Richter sein sollen, dann bedürfen sie a. für ihre Entscheidung nur einen ihre persönliche volle Ueberzeugung begründenden Beweis, und unter allen Umständen braucht dazu nicht das bereits vorhandene allgemeine Zeugniß der Gläubigen oder auch nur sämmtlicher Bischöfe zu gehören. Als Richter können und sollen sie ferner ein einheitliches, mit ihrem Haupte verbundenes und durch dessen Auctorität constituirtes Richtercollegium, also einen zum gemeinschaftlichen, corporativen Handeln berufenen und befähigten Körper bilden, was allerdings bei Zeugen als solchen nicht der Fall ist. In dieser Voraussetzung aber kann b. das versammelte Collegium für das corporative Handeln die übrigen Berufenen und Nichterschienenen sobald vertreten, als nur eine irgendwie beträchtliche Anzahl erschienen ist, und dann muß man von dem Beschlusse der Versammelten sagen, er sei universali consensu constitutus. In derselben Voraussetzung kann und muß endlich c. für das corporative Handeln des Collegiums das bei allen richterlichen oder beschließenden Collegien geltende Verfahren unter Berücksichtigung des speciellen hier obwaltenden Verhältnisses zwischen Haupt und Gliedern maßgebend sein. Als legitimer richterlicher Spruch des Concils muß daher der in Gemeinschaft mit dem Haupte oder den Vertretern desselben erfolgende Beschluß einer entschiedenen Majorität angesehen und auch von diesem gesagt werden, er sei communi consensu constitutus. Ein solcher Majoritätsbeschluß kann allerdings, soweit er nur als Action des das Haupt umgebenden oder des durch Vertreter des Hauptes geleiteten Concilskörpers gefaßt wird, wenn man also von der persönlichen Action des Hauptes selbst abstrahirt, in sich noch nicht als der schlechthin perfecte Spruch des den ganzen Lehrkörper mit absoluter Wirkung vertretenden und darum die Unfehlbarkeit desselben an sich ziehenden Tribunals gelten; er kann dieß um so weniger, weil selbst ein einstimmiger Beschluß unter derselben Voraussetzung eine solche Geltung nicht beanspruchen könnte. Er kann mithin ebenso wenig die nicht zustimmenden an- oder abwesenden Glieder binden, als er den Papst verbinden kann, ihn durch seine Bestätigung perfect zu machen. Er hat bloß die Bedeutung, daß der Papst, indem er ihm seine Zustimmung gibt und ihn bestätigt, in Wahrheit sagen kann, er bestätige einen Concilsbeschluß, oder er urtheile selbst approbante concilio. Dieß könnte er nicht sagen, wenn er das eventuell unter Zustimmung seiner Legaten zu Stande gekommene Urtheil der Majorität cassirte oder auch nur zwischen zwei sich die Wage haltenden Parteien den Ausschlag gäbe. Dagegen hat allerdings der einstimmige Beschluß des Concilskörpers das vor dem einfachen Majoritätsbeschluß voraus, daß er, wenigstens unter Umständen, für den Papst selbst in gewissem Sinne bindend werden und dessen Urtheil präoccupiren kann. Derselbe hat aber dann diese Kraft nicht formell als unfehlbares jurisdictionelles Urtheil, sondern als unverwerfliches, unfehlbares Zeugniß oder discretionäres Urtheil; er hat sie darum auch nur in dem Falle und insoweit, als er offenbar der Reflex des allgemeinen Zeugnisses der übrigen nicht anwesenden Bischöfe ist oder ein thatsächlich gleichwerthiges Zeugniß darstellt.

3. Ueberhaupt kann die eigene Thätigkeit des Concilskörpers oder seine Mitwirkung mit dem Papste nur dann allseitig und erschöpfend verstanden werden, wenn sie in einer doppelten Beziehung und demgemäß in einer doppelten Bedeutung aufgefaßt wird, indem man den doppelten Charakter der Concilsglieder als Zeugen und Richter zur Geltung kommen läßt. Den Gläubigen gegenüber ist der Concilskörper zunächst Richter, der sein Urtheil mit dem des Papstes vereinigt und dasselbe zugleich mehr oder weniger durch das authentische Zeugniß seiner Glieder in ähnlicher Weise bekräftigt, wie der Apostel sagt: quod accepistis a me per multos testes. Dem Papste gegenüber, d. h. soweit es sich um Beeinflussung des päpstlichen Urtheils selbst handelt, ist der Concilskörper bloß eine Versammlung von authentischen Zeugen und competenten Räthen, und demgemäß hat seine Action in dieser Richtung nur die Bedeutung eines mehr oder weniger vollkommenen und maßgebenden authentischen Zeugnisses und discretionären Urtheils; können doch auch sonst die Glieder eines Richtercollegiums auf einander bezüglich der Fällung des Urtheils nur in dieser Weise einwirken. Eine solche Beeinflussung des einen Richters durch den andern kann die richterliche Würde und Wirksamkeit des einen oder des anderen weder überhaupt, noch auf dem Concil aufheben oder beeinträchtigen; umgekehrt ist aber auch eine solche Beeinflussung zur richterlichen Action nirgendwo nothwendig. — Im rechten Lichte betrachtet, hatte gerade das vaticanische Concil, auch für die vierte Sitzung, in seltenem Grade nicht bloß die wesentliche, sondern auch die ideale Vollkommenheit eines öcumenischen Concils. In ihm sehen wir nämlich a. die größte Präsenzzahl sowohl absolut als im Vergleich zur Zahl der zur Zeit existirenden Bischöfe; b. die eingehendste und allseitigste Discussion, wie sie kaum je gepflogen worden; c. die Berufung auf die effectiv allgemeine, gegenwärtige und frühere Tradition, zwar nicht auf die ausdrückliche der fraglichen Lehre in sich selbst, aber doch auf ihr Princip, die Pflicht des Gehorsams gegen den heiligen Stuhl und die Nothwendigkeit, mit seiner Lehre übereinzu-

stimmen; d. absolute Einstimmigkeit im judicium decretorium und höchste Majorität (neun Zehntel) im judicium discretivum oder praeparatorium.

VI. Aus dem Gesagten ergibt sich leicht die eigenthümliche Auctorität, welche den durch unmittelbare Mitwirkung des Papstes perfect gewordenen Beschlüssen der allgemeinen Concilien zukommt. Speciell bei dogmatischen Beschlüssen, welche als judicia plenissima des ganzen Lehrkörpers erscheinen, kommt zunächst deren Unfehlbarkeit in Betracht. Daß die allgemeinen Concilien in ihren dogmatischen Urtheilen überhaupt unfehlbar sind, ist steter Glaube der Kirche gewesen und ergibt sich schon daraus, daß die Urtheile des Papstes als solche kraft seiner eigenen Auctorität auch extra concilium unfehlbar sind. Aber die dem Papste eigene Unfehlbarkeit ist nach katholischer Lehre nicht der einzige, formale und adäquate Grund der Unfehlbarkeit der Concilsurtheile. Vielmehr könnten, müßten und würden kraft der Constitution der Kirche und der ihr gegebenen göttlichen Verheißungen die perfecten Urtheile der Concilien unfehlbar sein und dafür gelten müssen, wenn schon der Papst in seinen selbständigen Urtheilen nicht unfehlbar wäre. Hieraus erklärt es sich, wie vor dem Vaticanum nicht nur die Unfehlbarkeit der Concilien von Vielen ohne die des Papstes festgehalten werden konnte, sondern warum auch ziemlich allgemein zugegeben wurde, daß die letztere in der ersteren nicht nothwendig vorausgesetzt, und diese noch anders, als durch jene oder zugleich mit jener, bewiesen werden könne. In der That muß, abgesehen von der dem Papste in seiner Stellung gebührenden und zustehenden Unfehlbarkeit, der Concilsspruch unfehlbar sein, 1. schon kraft der dem Lehrkörper als Ganzem zustehenden Unfehlbarkeit, weil er das Resultat der äußersten Anstrengung und Concentration der in ihm vorhandenen Kraft und Auctorität ist, und weil folglich der die ordentliche zerstreute Thätigkeit des Ganzen leitende heilige Geist diese außerordentliche einheitliche Action nicht fehlgehen lassen kann und darf. Der unfehlbare Beistand des heiligen Geistes kann 2. bei diesem Zusammenwirken um so weniger ausbleiben, weil er demselben auch ganz speciell verheißen ist. Denn die überhaupt jedem einträchtigen Zusammenwirken für die Absichten Gottes verheißene specielle Gegenwart Christi gilt, nach kirchlicher Auffassung und nach der Natur der Sache, in vorzüglicher Weise für das legitim geordnete Zusammenwirken der Organe und Stellvertreter Christi, a fortiori des gesammten in seinem Namen handelnden Lehrkörpers; und da hier der Zweck und das Resultat des Zusammenwirkens die endgültige und unumstößliche Feststellung der Wahrheit sein soll, so muß hier auch die specielle Gegenwart Christi als eine speciell verheißene Garantie der Unfehlbarkeit betrachtet werden. Die Wirksamkeit dieser speciellen Verheißung läßt sich im Hinblick auf die beiden beim Concil zusammenwirkenden Hauptfactoren und im Verhältniß zu den beiderseitig vorhandenen Garantien der Unfehlbarkeit in folgender Weise illustriren. a. Auf der einen Seite bewirkt diese Verheißung, daß die der effectiven Uebereinstimmung des gemeinschaftlichen authentischen Zeugnisses oder Urtheils der sämmtlichen Glieder des Lehrkörpers beiwohnende Garantie auf die Uebereinstimmung des gemeinschaftlichen Urtheils übergeht, welches die im Concil versammelten Glieder des Lehrkörpers in der Conspiration mit dem Haupte im Namen Aller fällen, und daß folglich der Concilsspruch nicht bloß juristisch und präsumtiv, sondern innerlich und wesentlich denselben Werth hat, als ob alle Glieder des Lehrkörpers factisch und physisch ihr übereinstimmendes Zeugniß und Urtheil zusammengetragen hätten. Oder mit andern Worten: der Segen, welcher auf dem conspirirenden Zusammenwirken der auf dem Concil erschienenen Glieder mit dem Haupte ruht, ersetzt den Ausfall von Garantie, der durch das Nichterscheinen der übrigen und den Mangel ihrer persönlichen Mitwirkung bewirkt wird. b. Auf der andern Seite bewirkt jene Verheißung, daß die dem Haupte als solchem für die Leitung und Einigung des Ganzen zustehende Garantie hier, wo dessen Urtheil in Conspiration mit den übrigen Gliedern, resp. mit der legitimen Repräsentation derselben, gefällt wird und folglich formell als Product des einheitlichen Zusammenwirkens von Haupt und Gliedern zu Stande kommt, verstärkt und verdoppelt wird, und daß folglich das Haupt, wenn es schon nicht in seinem selbständigen Urtheil unfehlbar wäre, wenigstens in diesem gemeinschaftlichen Urtheil unfehlbar sein müßte.

Wie demnach das Urtheil des Concils, auch abgesehen von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Urtheils als solches, eine eigene Garantie seiner Unfehlbarkeit besitzt, welche in jener nicht aufgeht, so hat es unter Voraussetzung der Unfehlbarkeit des päpstlichen Urtheils eine doppelte Garantie seiner Unfehlbarkeit und darum auch eine vollere Garantie, als das päpstliche für sich allein. Daraus folgt gegen die Einwürfe des „Janus“: 1. daß die Würde der allgemeinen Concilien durch die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes nicht nur nicht herabgesetzt, sondern verstärkt und gehoben worden ist, geschweige denn, daß das vaticanische Concil durch jene Definition sich selbst die Unfehlbarkeit abdecretirt hätte; und 2. daß bei der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes durch das vaticanische Concil auch nicht einmal der Schein eines Cirkelbeweises oder eines bloßen Selbstzeugnisses des Papstes vorliegt, da die Unfehlbarkeit des Concils nicht erst durch die des Papstes bewiesen zu werden braucht, und das im Urtheile des Concils enthaltene Zeugniß für die Unfehlbarkeit des Papstes weder ein Zeugniß des Papstes allein, noch ein ausschließlich durch jene Unfehlbarkeit vollgültig garantirtes Zeugniß für dieselbe ist. Andererseits jedoch ist die eigene

Unfehlbarkeit der Concilssprüche gegenüber der der päpstlichen Sprüche ex cathedra nach dem oben Gesagten nicht so zu denken, als ob das Urtheil des Concils, soweit es specifisch als Act der versammelten Bischöfe oder des Concilskörpers von dem Acte des Papstes als des Hauptes unterschieden und geschieden gedacht wird, ebenso eine eigene Garantie der Unfehlbarkeit habe, wie das Urtheil des Papstes, und daß folglich die Unfehlbarkeit des Gesammtactes beider sich gleichsam aus der Unfehlbarkeit beider Einzelacte zu einer doppelten addire. Im Gegentheil haftet sie formell an der Einheit beider Acte, weil nur beide zusammen den perfecten Concilsspruch herstellen. Sie ist folglich nur virtuell eine doppelte, insofern nämlich, als sie nicht bloß durch die der Natur des gemeinsamen Actes, sondern auch noch speciell durch die der Natur eines der mitwirkenden Acte anhaftende göttliche Verheißung und Mitwirkung garantirt ist. Von einer doppelten Unfehlbarkeit im erstern Sinne könnte etwa nur dann die Rede sein, wenn man den richterlichen Act des Papstes und die Summe aller bischöflichen Zeugnisse einander gegenüberstellte. Aber die letztern sind als solche eben auf dem Concil nur theilweise persönlich repräsentirt.

Dieß vorausgesetzt, ist die Auctorität der conciliarischen Urtheile nicht zwar eine höhere, aber doch eine vollere und gewichtigere und darum nachdrücklicher wirkende, als die der einfachen päpstlichen Urtheile; und zwar war sie dieß nicht bloß vor der die Unfehlbarkeit der letzteren sicherstellenden Definition, sondern ist und bleibt es noch jetzt nach der Definition. Daß sie keine höhere ist und sein kann, liegt auf der Hand; sie ist weder juristisch und äußerlich höher, weil es über die souveräne Auctorität hinaus in derselben Corporation keine andere mehr geben kann, noch theologisch und innerlich höher, weil ihre Untrüglichkeit nicht durch ein höheres Princip oder in höherer Weise garantirt ist, als die Auctorität der päpstlichen Urtheile. Sie ist aber eine vollere und gewichtigere, a. schon deßhalb, weil zahlreichere auctoritative Factoren bei ihr gemeinschaftlich zusammenwirken, oder weil sie vielmehr auf einer Concentration aller in der Kirche vorhandenen Auctoritäten beruht. Dazu kommt b., daß hier die Unfehlbarkeit des Urtheils selbst sowohl von Seiten Gottes stärker und reichlicher verbürgt ist, als auch natürlicher Weise leichter möglich erscheint und daher leichter geglaubt wird. Ueberdieß liegen c. in der Genesis des Urtheils verschiedene Momente, welche theils direct die Wahrheit desselben, sowie seine Uebereinstimmung mit dem vorherigen habituellen oder actuellen Bewußtsein der Gesammtkirche bezeugen und beweisen, theils augenscheinlich zeigen, daß weder Mangel an Mitteln zur Erforschung der Wahrheit, noch Temerität im Gebrauche der Mittel vorhanden, vielmehr das Aeußerste geschehen sei, was man von einem weisen Verfahren verlangen darf. Alle diese Umstände geben dem Urtheile des Concils eine besondere Feierlichkeit (Solemnität), welche das päpstliche nicht hat. Diese Feierlichkeit besteht nicht bloß in der Entwicklung äußeren Pompes, sondern in der allseitigen Entfaltung und Bekundung sowohl der kirchlichen Auctorität selbst, wie der ihr beiwohnenden Macht Gottes und der in der Kirche waltenden Kraft der Wahrheit. Sie ist daher ganz dazu angethan, nicht bloß auf die Phantasie, sondern auch auf die Geister und Herzen der Menschen, sowohl die der Schwachen als die der mehr oder minder Hartnäckigen, einen gewaltigeren Eindruck zu machen, als die bloße, wenn schon souveräne und unfehlbare Auctorität des päpstlichen Urtheils. — Speciellere Gründe für die größere Wirksamkeit der Concilssprüche liegen noch darin, daß a. die Bischöfe, weil sie selbst bei der Beschlußfassung zugezogen wurden, mehr Veranlassung und Antrieb zur Execution derselben haben; daß b. überdieß schon durch das Concil selbst die Execution theils vollzogen, theils wirksam angebahnt ist, und daß folglich c. den Widerspänstigen auch die letzte chimärische Aussicht auf Reformation des Urtheils oder Suspension seiner Wirksamkeit abgeschnitten wird. Nach dieser Richtung hin kommen besonders die meisten orientalischen Concilien in Betracht, weil die große Entfernung des Orients vom Occidente, theilweise auch die Rivalität des erstern gegen den letztern, eine möglichst feierliche Promulgation und Execution der päpstlichen Entscheidungen am Orte der Gefahr selbst nothwendig machte. Das oben Gesagte erklärt mehr als zur Genüge die besondere Hochachtung, welche die Entscheidungen der Concilien von jeher in der Kirche genossen, und das besondere Gewicht, welches man auf dieselben legen konnte, ohne dadurch die souveräne Auctorität und Unfehlbarkeit der päpstlichen Urtheile irgendwie zu läugnen oder zu beeinträchtigen. Vielmehr war es von alten Zeiten her Brauch, beide neben einander in den Glaubensregeln als substanziell gleichberechtigt aufzuführen. Namentlich geschieht dieß in den alten Papsteiden des Liber diurnus, sowie in der Formel des Papstes Hormisdas; in letzterer wird sogar auch der Schwerpunkt der conciliarischen Auctorität geradezu in die Unfehlbarkeit des heiligen Stuhles gelegt.

VII. Was endlich die einzelnen Bestandtheile der Concilsacten und deren gesetzliche Gültigkeit anbetrifft, so muß selbstverständlich die Geschichtserzählung (Acta, Actiones, Relatio), sowie das, was die einzelnen Bischöfe gesprochen haben, von dem unterschieden werden, was das Concilium wirklich zum Beschlusse erhoben hat. Nur dieses hat gesetzliche Kraft; den Angaben der Gründe der Beschlüsse, sowie den historischen Nachweisen muß solche Kraft abgesprochen werden. Die Beschlüsse wurden im Oriente, wenn sie sich auf das Dogma bezogen, gewöhnlich διατυπώσεις genannt; betrafen sie die Disciplin, so bezeichnete man sie als κανόνες, und zwar öfters mit dem Beisatze

τῆς εὐταξίας. Die Ausdrücke θεσμοί und ὅροι konnten sich auf beides beziehen; die hin und wieder vorkommenden kurzen Verwerfungsformeln einzelner Sätze hießen ἀναθεματισμοί. Im Occidente unterschied man im Ausdrucke nicht strenge; die beiden Worte Decreta und Canones bezeichnen ebenso wohl Bestimmungen über Dogma als auch über Disciplin. Das Concilium von Trient hat seine Disciplinarvorschriften unter dem Namen der Decreta de reformatione ergehen lassen; die Verordnungen in Betreff des Glaubens heißen Decreta schlechthin, wenn sie positiv die damals bestrittenen Glaubenssätze feststellen, Canones, wenn sie, gleich den alten Anathematismen, diejenigen mit dem Anathema belegen, welche die von dem Concil verworfenen Sätze behaupten würden. Absurd ist die Meinung, bloß solche Strafcanones der Concilien könnten in dogmatischer Beziehung die peremtorischen Urtheile oder den Canon ecclesiasticus enthalten. Ganz unbegreiflich und den Thatsachen widersprechend ist die zuweilen geäußerte Meinung, daß die Capita des Tridentinum bloße Erläuterungen der Canones und keine eigentlichen Definitionen seien, da doch das Concil selbst durchweg in der nachdrücklichsten Weise am Anfang oder am Schlusse der Kapitel sie als Glaubensregel erklärt (so z. B. Sess. XIII im Anfang: S. S. omnibus fidelibus interdicit, ne posthac de ss. Eucharistia aliter credere, docere aut praedicare audeant, quam ut est hoc praesenti decreto explicatum atque definitum — und am Schlusse: Quoniam autem non est satis, veritatem dicere, nisi detegantur et refellantur errores, placuit S. Synodo hos canones subjungere, ut omnes, jam agnita catholica doctrina, intelligant quoque, quae ab eis haereses caveri vitarique debeant). Dasselbe gilt auch von den Kapiteln des Vaticanum in beiden Constitutionen (etwa mit theilweiser Ausnahme des vierten Kapitels der zweiten Constitution, wo der eigentlichen Definition eine Einleitung vorausgeschickt wird) auf Grund der Schlußworte des Prooemium der ersten Constitution und der Anfänge der meisten Kapitel. Eher könnte man sagen, daß beiderseits der Inhalt der Kapitel nicht immer Dogma im engsten Sinne des Wortes, sondern bloß „doctrina catholica“ sei. Beim Tridentinum könnte man das selbst von einigen Canones sagen (z. B. Sess. XXI, c. 2; Sess. XXII, c. 6 et 9). Beim Vaticanum steht dagegen bezüglich der Canones das Gegentheil fest, sowohl nach der Anweisung, welche die theologische Commission erhielt (vgl. Cecconi, Gesch. d. Vatic. I, docum. 61), als auch nach dem Schlusse der ersten Constitution: Quoniam vero non satis est haereticam pravitatem devitare . . .

VIII. **Uebersicht** der bisherigen allgemeinen Concilien. Wegen Mangels der einen oder andern nothwendigen Bedingung sind nicht alle Concilien, welche als solche ausgegeben werden, wie das trullanische von 690 und das pisanische von 1409, selbst nicht alle, welche als solche berufen waren, wie das ephesische von 449, auch wirklich öcumenisch. Umgekehrt hatten nicht alle, welche als öcumenisch anerkannt sind, diesen Charakter in allen Stücken von Anfang an. Im Folgenden zählen wir nur die anerkannt öcumenischen auf. Die ersten acht wurden sämmtlich im Orient (theils in der Hauptstadt, theils in andern, nicht weit von dieser entfernten Städten) gehalten, um die daselbst aufgetauchten Häresien und Schismen zu überwinden und so die Einheit des Glaubens und der Liebe mit dem apostolischen Stuhle aufrecht zu erhalten; auf einigen wurde auch an zweiter Stelle eine Anzahl disciplinärer Bestimmungen getroffen. Die sechs ersten waren gegen die trinitarischen und christologischen Häresien gerichtet. 1. Das erste Concil von Nicäa im Jahre 325 zur Zeit Papst Sylvesters und Kaiser Constantins des Großen — 318 Bischöfe — definirte die wahre Gottheit des Sohnes Gottes (ὁμοούσιος) gegen Arius und setzte zugleich die richtige Osterfeier gegen die Quartodecimaner fest. — 2. Das erste Concil von Constantinopel im Jahre 381 unter Papst Damasus und Kaiser Theodosius dem Großen — 150 Bischöfe — ergänzte das nicänische durch Definition der Gottheit des heiligen Geistes (συνπροσκυνούμενον) gegen die Macedonianer. — 3. Das Concil von Ephesus im J. 431 unter Papst Cölestin und Kaiser Theodosius II. — 210 Bischöfe — definirte die wahre persönliche Einheit Christi, die sich in der Eigenschaft seiner Mutter als Gottesgebärerin (θεοτόκος) kundgibt, gegenüber der nestorianischen Häresie. — 4. Das Concil von Chalcedon im J. 451 — 520 Bischöfe — unter Papst Leo dem Großen und Kaiser Marcian definirte gegenüber der dem Nestorianismus entgegengesetzten Häresie des Eutyches die Unversehrtheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus. Die Nachwehen der von diesen beiden Concilien verurtheilten Häresien bilden den Gegenstand der beiden folgenden Concilien, welche das christologische Dogma zum Abschluß brachten. — 5. Das zweite Concil von Constantinopel im J. 553 — 165 Bischöfe — unter Papst Vigilius und Kaiser Justinian I. (in seinem Verlaufe nicht öcumenisch und daher späterer Sanation bedürftig) beschäftigte sich zunächst mit den Ausläufern des Nestorianismus aus Anlaß der Streitigkeiten über die sogen. drei Kapitel. — 6. Das dritte Concil von Constantinopel 680—681, auch das trullanische genannt, unter Papst Agatho und Kaiser Constantin Pogonatus — nach einigen Berichten 289 Bischöfe, nach den Unterschriften jedoch nur 174 — verwarf den Ausläufer der eutychianischen Häresie, den Monotheletismus. — 7. Das zweite Concil von Nicäa im J. 787 unter Papst Hadrian I. und Kaiser Constantin VI. — zwischen 330 und 367 Bischöfe — war gegen die Bilderstürmer gerichtet. — 8. Das vierte Concil von Constantinopel im J. 869 unter Papst Hadrian II. und Kaiser Basilius — mehr als 100 Bischöfe —

verurtheilte das Schisma des Photius. Dennoch wirkte dieses fort und führte zuerst die größere Entfremdung, dann zuletzt die Trennung des Orients vom Occident herbei. So kam es, daß dieses Concil das letzte war, welches im Orient gehalten wurde; die späteren Concilien fanden im Abendlande statt, und der Orient betheiligte sich an denselben nur vorübergehend, wenn Versuche zur Wiedervereinigung gemacht wurden. — Es folgen nun zunächst im Abendlande sieben Concilien, bei welchen die Päpste persönlich präsidirten, während die Kaiser gar nicht mitwirkten, und zwar zunächst innerhalb Eines Jahrhunderts vier in Rom selbst in der Laterankirche, daher lateranensische genannt, und drei weitere in Städten des südlichen Frankreich. Die Beseitigung der Häresie ist hier in der Regel nicht mehr der Hauptgegenstand; vielmehr treten zugleich andere große kirchliche Angelegenheiten in den Vordergrund. Namentlich waren der Kampf gegen die Ungläubigen, besonders im heiligen Lande, die Abwehr der Eingriffe der christlichen Kaiser in das Leben der Kirche und die Ausbildung des kirchlichen Rechtes, resp. die Reform der Disciplin, mehr oder weniger bei allen sieben Concilien Gegenstand ihrer Beschlüsse. — 9. Das erste Concil vom Lateran im J. 1123 unter Calixt II. zur Zeit Heinrichs V. — gegen 900 Bischöfe und Aebte — beschloß die Abschaffung der Investituren mit Ring und Stab. — 10. Das zweite Concil vom Lateran im J. 1139 unter Innocenz II. zur Zeit Lothars II. — gegen 1000 Prälaten — beseitigte das neunjährige Schisma des Pier Leone und die Häresie des Arnold von Brescia. — 11. Das dritte Concil vom Lateran im J. 1179 unter Alexander III. zur Zeit Friedrichs I. — die Zahl der Mitglieder wird sehr verschieden angegeben — sollte die Folgen des fridericianischen Schisma's aufheben, schritt zugleich gegen die Häresien der Albigenser und Waldenser ein und erließ zahlreiche Reformdecrete. — 12. Das vierte Concil vom Lateran im J. 1215 unter Innocenz III. zur Zeit Friedrichs II. — 412 Bischöfe und über 800 Aebte und Prioren —, das bedeutendste Concil des Mittelalters, welches den Höhepunkt des kirchlichen Lebens und der päpstlichen Machtstellung bezeichnet, formulirte gegenüber den Albigensern und anderen Häretikern ein erweitertes Symbolum (das berühmte Caput Firmiter credimus), verwarf den trinitarischen Irrthum des Abtes Joachim und erließ 70 wichtige Reformdecrete. — 13. u. 14. Die beiden Concilien von Lyon. Das erste im J. 1245 unter Innocenz IV. — circa 250 Bischöfe ohne die andern Prälaten — verhängte über Kaiser Friedrich II. Bann und Absetzung und rief die Christenheit gegen Saracenen und Mongolen zu den Waffen. Das zweite im J. 1274 unter Gregor X. — circa 500 Bischöfe und über 1000 andere Prälaten — bewerkstelligte eine vorübergehende Union der Griechen und regelte die Papstwahl. — 15. Das Concil von Vienne 1311—1312 unter dem ersten zu Avignon residirenden Papste Clemens V. — die Angaben über die Zahl der Bischöfe ist sehr schwankend — hob den Templerorden auf und verurtheilte Lehre und Praxis der Fraticellen, Begharden und Beghinen. — Während diese sieben Concilien ebenso, wie die ersten acht, einen ziemlich gleichförmigen Charakter haben, bietet von den weiteren fünf bis zur Gegenwart jedes einen andern Typus dar. — 16. Das Concil von Konstanz im J. 1414—1418, während des großen Schisma's zur Abstellung desselben berufen, wurde erst legitim durch die Convocation Gregors XII. In Folge dessen gelang es ihm auch, was dem Concil von Pisa (1409) nicht gelungen war, die Einheit der Kirche wiederherzustellen, und der rechtmäßig gewählte Papst Martin V. bestätigte dann die früheren Beschlüsse der Versammlung gegen die Häresien von Wiclif und Hus. — 17. Das zu Basel im J. 1431 eröffnete Concil zerfiel alsbald mit Papst Eugen IV., der die Versammlung erst nach Ferrara, dann nach Florenz (1434) verlegte; hier wurde, abermals nur vorübergehend, die Union der Griechen zu Stande gebracht, indem diese die neu redigirte Definition der Controverspunkte annahmen. — 18. Das fünfte lateranensische Concil (1512 bis 1517), von Julius II. begonnen und von Leo X. fortgesetzt, ist nur wegen seiner Unbequemlichkeit für die Gallicaner von diesen bezüglich seines öcumenischen Charakters bestritten worden, besonders weil es die pragmatische Sanction (s. d. Art.) aufhob und die Bulle Unam sanctam bestätigte; es befaßte sich vorzüglich mit der kirchlichen Disciplin, erließ aber auch einige dogmatische Decrete gegen die Irrlehren eines falschen Philosophismus. — 19. Das aus Anlaß der reformatorischen Häresien berufene Concil von Trient, wie an Dauer das längste (mit verschiedenen Unterbrechungen unter drei Päpsten 1545 bis 1563), so auch in dogmatischer und disciplinärer Hinsicht das inhalt- und wirkungsreichste aller Concilien. — 20. Das vaticanische Concil vom Jahre 1869—1870, welches bis jetzt bloß suspendirt, noch nicht förmlich abgeschlossen ist (das Nähere über die einzelnen Concilien s. in den betr. Artt.).

Literatur. A. Theoretisches und Historisches über die Concilien: Joan. Turrecremata, Summa de eccl. l. 3; Jacobatius, De Conciliis; Bellarmin in seinen Controversen Controv. de conc.; Melch. Canus de locis theol. in dem betr. Abschnitt und die übrigen Werke; Christ. Lupus, Synodorum gener. et prov. decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrati (Opp. I—VI, Venet. 1724); Ludov. Thomassin, Dissert. in Conc. gener. et partic., Paris. 1667 u. ö.; Salmon, Traité de l'étude des conciles et de leurs collections, Paris 1724 et 1726; Muzzarelli, De auct. S. Pontif. in Conc. gener. (oft gedruckt); Hefele, Conciliengeschichte, 7 Bde., 2. Auflage (nebst einer theoretischen Einleitung in Bd. I); Heinrich, Dogm. II, § 101—104; Scheeben,

Dogm. I, § 31 u. 33; bei J. Fr. Schulte, Stellung der Concilien &c., vieles, aber sehr mißhandeltes Material (vgl. Scheeben, Schulte's neueste Schriften über das Concil, Regensburg 1871); dagegen ist bei Hinschius, K.-R. III, 325—668, das reiche Material mit wenigen Ausnahmen in vortrefflicher Weise bearbeitet.

B. Conciliensammlungen. 1. Allgemeine Sammlungen: Merlin, Concilia generalia Graeca et Latina, Paris. 1523; Colon. 1530, 2 voll.; Paris. 1535, 2 tom.; P. Crabbe, Concilia omnia tam generalia, quam particularia, Colon. 1538, 2 voll.; Colon. 1551, 3 voll.; Fr. Joverius, Sanctiones ecclesiasticae tam synodicae quam pontificiae, in tres classes distinctae: quarum prima universales synodos, secunda particulares, tertia pontificia decreta complectitur, Paris. 1555; Laur. Surius, Concilia omnia, tam generalia, quam provincialia atque particularia, Colon. 1567, 4 voll.; (Dom. Bollani) Conciliorum omnium tam generalium quam provincialium volumen, Venet. 1585, 5 voll.; Sev. Binius, Concilia generalia et provincialia, Colon. 1606. 1618, 4 tom. in 5 voll.; Paris. 1636, 9 voll.; Conciliorum omnium generalium et provincialium Collectio Regia, Paris. 1644, 37 voll.; Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta, studio Phil. Labbei et Gabr. Cossartii, Paris. 1672, 18 voll.; dazu als Supplement St. Baluze, Nova Collectio Conciliorum, Tom. primus, Paris. 1683; J. Harduin, Collectio maxima Conciliorum generalium et provincialium, Par. 1715, 11 tom. in 12 voll.; Nic. Coleti, Sacrosancta Concilia ad Regiam editionem exacta, Vent. 1728, 23 tom.; dazu als Supplement J. D. Mansi, Sanctorum Conciliorum et decretorum nova Collectio, Luc. 1748, 6 tom.; J. Dom. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, Flor. 1759—1767; Venet. 1769—1798, 31 voll. Von dieser vollständigsten und besten aller Ausgaben erscheint gegenwärtig in Paris bei Palmé ein facsimilirter Abdruck. — Für den Handgebrauch diente lange Zeit Barth. Carranza, Summa omnium Conc., Venet. 1546, beste Ausgabe von Schramm, Aug. Vindel. 1778, 4 voll. Noch heute leistet hierfür gute Dienste Joh. Cabassut, Notitia eccl. historiarum, conciliorum et canonum, Lugd. 1680, Bamb. 1754. Manches hierher Gehörige enthält auch Martène et Durand, Collectio amplissima VII et VIII, und deren Thesaurus novus Anecdotorum IV. — Specialausgaben der öcumenischen Concilien: Concilia generalia, Pauli V. auctor. edita, cum praef. Sirmondi, Romae 1608—1612, 4 voll.; J. Catalani, Sacros. concilia oecumenica commentariis illustrata, Romae 1736—1749, 4 tom. — Von den Specialausgaben der Particularconcilien verzeichnen wir hier nur die wichtigeren, welche ganze Länder umfassen: Concilia Germaniae, quorum collectionem Joh. Fr. Schannat primum coepit, contin. Jos. Hartzheim, finivit Aeg. Neissen, indic. digessit Jos. Hesselmann, Colon. 1749 bis 1790, 11 voll.; Jac. Sirmond, Concilia antiqua Galliae, Paris. 1629, 3 voll.; dazu ein Supplementband von P. de la Lande, Paris. 1666; Lud. Odespun, Concilia novissima Galliae, Paris. 1646; Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum, stud. congr. S. Mauri, Tom. I, Paris. 1789; De Ram, Synodicum Belgicum, Mechlin. 1828, 3 voll. (noch unvollendet); Jos. Saenz de Aguirre, Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis, Rom. 1693, 4 tom. 1753, 6 tom.; Sylv. Puey, Collectio maxima Conciliorum Hispaniae epistolarumque decretalium celebriorum a Jos. Card. de Aguirre edita, nunc vero ad juris canonici corporis exemplum nova methodo digesta, Matr. 1784, ed. alt. Romae 1753—1755, 6 voll.; Dav. Wilkins, Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, Lond. 1734, 4 voll.; Haddan and Stubbs, Councils and eccl. documents relating to Great Britain and Ireland, 4 voll., Oxford 1869—1878; P. Care Peterffy, Concilia ecclesiae Romano-catholicae in regno Hungariae celebrata, pars I Viennae 1737, pars II Posen. 1742; Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicae, post celeb. M. a Celse edid. H. Reuterdahl, Lund. 1841. Eine vollständige kritische Ausgabe der neueren Concilien aller Länder, die mit dem Vaticanum schließen soll, ist die Collectio Lacensis, Friburgi 1870 sq. [Scheeben.]

Conciliabulum, ein verächtliches Verkleinerungswort von Concilium, bezeichnet jede Versammlung von Kirchenvorstehern, der ein wesentliches Merkmal zu einer wahren Kirchenversammlung abgeht, wie insbesondere bei den allgemeinen Synoden die Berufung oder die Bestätigung durch den Papst. Wegen eines solchen Mangels bezeichnen Manche das im Nothfalle von den Cardinälen berufene Concil von Pisa 1409 mit diesem Namen. Jedenfalls trugen in der älteren Zeit den Stempel der Unächtheit solche Synoden an sich, welche von den griechischen Kaisern ohne Beistimmung oder nachherige Genehmigung des Papstes versammelt wurden, wie z. B. die unter dem Einflusse des Dioscurus und unter Zustimmung des Kaisers Theodosius II. zu Ephesus gehaltene Synode, die daher auch von den zu Chalcedon versammelten Vätern als ληστικὴ σύνοδος, latrocinium (Räubersynode, s. d. Art.), bezeichnet wurde; diese sind daher keine Concilien, sondern Conciliabula. Denselben Namen verdiente sich die von Papst Damasus verworfene Synode von Rimini und das Basler Concil (s. d. Art.) seit der 25. Sitzung, worüber sich Bellarmin (De eccl. mil. c. 16) in folgender Weise ausspricht: Dico, Basileense concilium initio fuisse legitimum, nam et legatus aderat Romani pontificis et episcopi plurimi; at a quo tempore Eugenium deposuit et Felicem elegit, non fuit concilium ecclesiasticum, sed

conciliabulum schismaticum, seditiosum et nullius prorsus auctoritatis. [Helfert.]

Conciliensfeste, in der orientalischen Kirche Festtage zum Andenken an allgemeine Concilien. In den Kalendern der morgenländischen Riten finden sich diese Feste oft als Gedächtnißtage der heiligen (Concils-) Väter oder (bei den Armeniern) der heiligen Erzväter verzeichnet. Indeß ändert dieser Name nichts an der eigenthümlichen Bedeutung dieser Feste, welche nicht die persönliche Heiligkeit der betheiligten Personen, sondern bloß die unter deren Mitwirkung vermittelst der Concilien der Kirche zu Theil gewordenen großen Gnaden im Auge haben und Gott den gebührenden Dank dafür abstatten sollen. Das heutige Typicum commune der Griechen hat drei bewegliche Synodentage, je einen für die Väter des Concils von Nicäa, für alle Väter der sechs ersten Concilien, und für diejenigen des siebenten Concils. In vielen Proprien einzelner Kirchen sind jedoch für jedes der sieben ersten Concilien besondere Feste, und zwar als unbewegliche, eingesetzt. Die Armenier feiern diese Feste an einer Reihe von Samstagen. (Näheres s. Innsbr. V.-Jahrschr. 1882, 195 f.) [Scheeben.]

Concina, Daniel, O. Pr., ein namhafter Prediger und theologischer Schriftsteller, wurde geboren 1686 zu San Daniele, einem Städtchen in Friaul, und starb den 21. Februar 1756 zu Venedig. Im März 1707 trat er in den Dominicanerorden und bildete sich hier nach Vollendung seiner Studien für das Predigtamt aus. Als Kanzelredner versuchte er sich anfangs nur an kleineren Orten, bis er endlich mit dem größten Beifall auch in den Hauptstädten Italiens die Kanzel betrat. Selbst in den Hauptkirchen Roms hielt er siebenmal die Fastenpredigten. In seinem Ordenshause lehrte er Theologie. Als theologischer Schriftsteller trat Concina erst im fünften Decennium seines Lebens hervor. Er behandelte hauptsächlich Fragen der christlichen Moral und war ein heftiger Gegner des von den meisten Jesuiten vertretenen gemäßigten Probabilismus. Hierdurch veranlaßte er zunächst in Italien sehr heftige theologische Streitigkeiten, welche eine Flut von Schriften und Gegenschriften zu Tage förderten. Die nächste Veranlassung zum Ausbruche dieser Controversen gab Concina's Abhandlung La quaresima appellante dal foro contenzioso di alcuni recenti casisti al tribunale del buon senso e della buona fede del popolo cristiano, Venez. 1739. Als Gegner dieser Schrift trat 1740 P. Hercul. Monti, Professor der Theologie bei den Jesuiten zu Parma, auf und empfahl Concina zur besseren Orientirung über den Probabilismus das Studium der Schriften eines Paul Segneri, M. Elizalde u. A. Dadurch provocirt, arbeitete Concina ein ziemlich umfangreiches Werk aus mit dem Titel La Morale evangelica contenente i punti fondamentali. Da jedoch die bestellten Censoren mit ihrem Urtheile zu lange zögerten und auch am Manuscripte änderten, überarbeitete er sein Werk und veröffentlichte es ohne Weiteres als Geschichte des Probabilismus und Rigorismus (Della storia del Probabilismo e del Rigorismo, 2 voll., Venezia 1743). Den Inhalt dieser Schrift bildet die Ausführung des Gedankens: Der Probabilismus ist schlecht begründet und gereicht der christlichen Sittenlehre zum Verderben. An dem theologischen Streite, der sich nun entspann, betheiligten sich einerseits die Jesuiten Jac. Sanvitale, Casp. Gagna, Nic. Ghezzi u. A., andererseits Concina selbst und sein Ordensgenosse Vinc. Maria Dinelli, welcher in Prosa und Versen gegen Sanvitale schrieb. Einem noch größeren Widerspruche bei den Jesuiten begegnete Concina's Hauptwerk Theologia christiana dogmatico-moralis, 12 voll., Romae et Venet. 1749—1751 u. ö., dessen zwei letzten Bände auch den Titel Apparatus ad theologiam christianam führen. Im Verlaufe dieses seines Werkes hatte Concina viele Auctoren aus dem Jesuitenorden laxer Grundsätze beschuldigt. Die gelegentlich der Wahl eines neuen Generals zu Rom versammelten Jesuiten faßten nun den Beschluß, ein Verzeichniß der in Concina's Theologia christiana enthaltenen Irrthümer beim Papste in Vorlage zu bringen mit der Bitte, dieselben zu censuriren. Diesem Ansinnen entsprach Benedict XIV. nur insoweit, als er Concina zu einer Erklärung veranlaßte, welche dann als Declaratio et sincera protestatio F. Danielis Concinae super aliquibus oppositionibus factis contra tomos suae Theologiae christ. dogmat.-moralis im ersten Band des Apparatus veröffentlicht wurde. Diese Erklärung war jedoch nicht im Stande, dem Erscheinen weiterer Streitschriften vorzubeugen. Gegen die Theologia christiana schrieben die Jesuiten J. Sanvitale, Karl Noceti, Fr. A. Zaccaria u. A.; vertheidigt dagegen wurde Concina von den Dominicanern V. M. Dinelli, Vinc. Patuzzi (unter dem Namen Eusebius Eranistes) und Camillo Miglioli. Inzwischen wurde Concina von Benedict XIV. in die Commission berufen, welche das Buch Scipio Maffei's über die Erlaubtheit des Zinsennehmens (Dell' impiego del denaro, Veron. 1744) einer Prüfung zu unterstellen und die kirchlichen Grundsätze über Wucher darzulegen hatte (vgl. Funk, Tüb. Quartalschr. 1879, 1 ff.). Der Papst bestätigte 1745 das Gutachten der Commission in der Encyclica Vix pervenit, und Concina schrieb über die angeregte Frage: Commentarius in Ep. encyclicam Benedicti XIV., Romae 1746, und Usura contractus trini dissertt. historico-theologicis demonstrata, ib. 1746. Beide Schriften veranlaßten Franz Zech S. J. zur Herausgabe dreier Dissertationen: Rigor moderatus doctrinae pontificiae circa usuras, Ingolst. 1747—1751, um die Universität Ingolstadt und seinen Lehrer und Vorgänger auf dem Lehrstuhle des Kirchenrechts daselbst, P. Vitus Pichler S. J., gegen die übertriebenen Anschuldigungen Concina's zu vertheidigen. Schon einige Jahre früher war Concina mit einem an-

dern deutschen Gelehrten, dem regulirten Canoniker Eus. Amort (s. d. Art.), in Conflict gekommen. Anlaß dazu bot ihm die von letzterem für Deutschland besorgte lateinische Bearbeitung (ed. Aug. Vindel. 1733) des ursprünglich französisch geschriebenen Dictionarium casuum conscientiae von J. Pontas. Concina veranstaltete gleichfalls eine lateinische Ausgabe des Dictionarium Pontasii, Venet. 1738, und polemisirte in der Vorrede dazu gegen Amort, welcher darauf mit seinen Controversiae novae morales, Aug. 1739, antwortete. Endlich erregte Concina noch dadurch viele unerquickliche theologische Streitigkeiten, daß er Sc. Maffei auch bezüglich der Zulässigkeit des Schauspieles in zwei Schriften bekämpfte: De spectaculis theatralibus christiano cuique tum laico tum clerico vetitis diss. II; accedit diss. III de presbyteris personatis, Romae 1752; Dei teatri moderni contrari alla professione cristiana, Romae 1755. Die Menge und rasche Aufeinanderfolge, sowie der polemische Charakter der Schriften Concina's sind die Hauptursache, daß es denselben vielfach an Gründlichkeit, systematischer Ordnung und stilistischer Abrundung gebricht. In Bezug auf seinen theologischen Standpunkt wird Concina vom hl. Alfons v. Liguori (Theolog. moral. l. 4, n. 547) als „rigidarum sententiarum celebris fautor“ bezeichnet. Diesen seinen Standpunkt vertritt er mit großer Heftigkeit und schlägt bei Bekämpfung seiner literarischen Gegner nicht selten einen unwürdigen, mitunter sogar verletzenden Ton an. Manche seiner Schriften machen den Eindruck, als habe er mehr in der Absicht geschrieben, seine Gegner zu bekämpfen, als seine eigenen Ansichten zu begründen. Trotz dieser Mängel war Concina keineswegs ein unbedeutender Theologe. Dafür spricht schon der Umstand, daß Papst Benedict XIV. sehr viel auf ihn hielt, ihn bei schwierigen Fragen als Consultor zu Cardinalscongregationen beizog und ihn sogar in seinem Werke De synodo Dioeces. (10, 3, 2), sowie in der Encyclika Libentissime vom 10. Juni 1745 als theologische Auctorität in der Frage des Jejunium Quadragesimale rühmend erwähnt. Als Ordensmann war Concina äußerst streng und gewissenhaft, anspruchslos und genügsam. Selbst die aufregendsten theologischen Controversen raubten ihm niemals die Ruhe des Gemüthes. Die Heftigkeit, mit welcher er seine Gegner bekämpfte, hatte ihren Grund nicht in Haß, sondern in dem eifervollen Bestreben, der Wahrheit zu dienen und die reinere Ethik gegen den Laxismus zu vertheidigen. In seinen letzten 15 Lebensjahren studirte er täglich 12 Stunden. Dadurch wird es zum Theil erklärlich, wie Concina, der erst in vorgerücktem Alter die schriftstellerische Laufbahn betrat, die Zahl seiner Schriften dennoch auf ungefähr 40 bringen konnte. Von den 12 bei seinem Tode noch ungedruckten Schriften wurde das bereits 1753 im Manuscripte fertige Compendium theol. christ. dogmatico-moralis, 2 voll., Romae 1762 u. ö., veröffentlicht. Zur Vertheidigung und Rechtfertigung Concina's wurde geschrieben Dionysii Sandellii Patavini de Danielis Concinae vita et scriptis commentarius, Venet. 1767. Den gegnerischen Standpunkt vertritt vorzüglich Fr. A. Zaccaria in der Storia Letteraria d'Italia, auch in der Dissertatio prolegomena in Alphonsi de Lig. Theol. moral., Pars 3, c. 1. 8. [Punkes.]

Conclave heißt sowohl das für die Cardinäle zur Vornahme der Papstwahl eigens eingerichtete und sorgfältig abgeschlossene Gebäude, als auch die zu diesem Behufe und in dieser Weise stattfindende Vereinigung der Cardinäle. Schon bei der Wahl des Papstes Gregor X. waren die unter sich uneinigen Cardinäle zu Viterbo, wo dessen Vorgänger Clemens IV. gestorben war, durch Rainer Gatto, den Präfecten dieser Stadt, in ein besonderes Gebäude enge eingeschlossen worden, um sie dadurch zur Beschleunigung der Wahl zu vermögen (Odor. Raynald. Annales eccl. ad a. 1271). Auf dem zweiten allgemeinen Concil zu Lyon im J. 1274 erhob der neue Papst Gregor X. diese Maßnahme zum Gesetze und erließ eine Reihe hierauf bezüglicher Bestimmungen (c. 3, VI De elect. 1, 6), auf deren Grundlage spätere Päpste noch anderweitige Anordnungen trafen. Diesen gemäß soll das Conclave jedesmal an dem Orte, wo der Papst mit Tod abgegangen ist, gehalten werden. Stirbt er in Rom, so entscheidet das Cardinalscollegium über den Palast, in welchem das Conclave stattfinden soll. Die Wahlen der Päpste von Leo XII. bis Pius IX. erfolgten im Quirinal; die früheren (seit 1303), sowie die letzte Papstwahl im vaticanischen Palaste, woselbst ein eigener Tract (die Capella Paulina) bestimmt ist. Es werden sofort die im ersten Stockwerk der ganzen Länge nach befindlichen Säle durch hölzerne Scheidewände in die benöthigten Apartements abgetheilt und jedes wieder in drei bis vier Gemächer (Zellen) abgesondert, welche mit einem Crucifixe, einem Bette, einem Tische und einigen Sesseln möblirt sind. Am zehnten Tage nach dem Tode des Papstes oder am ersten nach seiner Bestattung versammeln sich die Cardinäle im Vatican, und nachdem der Cardinaldecan die Messe De Spiritu sancto gelesen, und ein anderer Prälat die hohen Wähler in lateinischem Vortrage aufgefordert, den Würdigsten als Statthalter Christi auf Petri Stuhl zu erheben, geht der feierliche Zug paarweise unter Absingung des Veni Creator etc. in das Conclave, dann in die Sixtuscapelle, wo ihnen die auf die Wahlordnung bezüglichen Bullen der früheren Päpste vorgelesen und von ihnen beschworen werden. Hierauf werden sie zum Mittagsmahl nach ihren Wohnungen entlassen, nachdem sie vorher versprochen, am Abend sich wieder einzufinden. Ehemals kehrten die Cardinäle jeden Abend in ihre Wohnungen und am frühen Morgen wieder in das Conclave zurück. Jetzt aber werden sie vom Morgen des zweiten Tages an nicht mehr ent-

lassen, sondern Thüren und Fenster bis auf eine kleine Oeffnung zur nothdürftigen Beleuchtung vermauert. Nur ein Ausgang gegen den Corridor bleibt in jeder Abtheilung für den Fall der Erkrankung der Conclavisten und behufs des täglich zweimaligen Ganges zur Wahlcapelle frei. Ebenso werden die Haupteingänge mit Schlössern und Riegeln sorgfältig abgesperrt bis auf einen, an dem eine zahlreiche Wache postirt ist. Nach Außen ist sohin jede Verbindung abgeschlossen, und nur durch Dreh-Nischen oder Triller können die Conclavisten zur bestimmten Essenszeit die Speisen und Getränke erhalten, nachdem die hierfür eigens beeidigten Wächter sich überzeugt, daß keine schriftliche Communication bei dieser Gelegenheit einzubringen versucht worden ist. Die Triller werden sodann durch den Pedell von Außen zugerollt und durch den dienstthuenden Prälaten versiegelt; dasselbe thut der Cerimonienmeister von Innen. Die ersten drei Tage ist die Zahl und Auswahl der Speisen, womit die Cardinäle sich selbst zu versehen haben, dem Belieben eines jeden überlassen; von da aber wird das frugale Mahl quantitativ vorgeschrieben. Jeder Cardinal darf 2—3 Conclavisten als Genossen seiner Einsamkeit mit sich nehmen; diese erhalten als die Ehrensecretäre der Cardinäle und deren Vertraute gewisse Auszeichnungen (Bürgerrecht, Ritterwürde, Taxfreiheit ꝛc.) und für die Dauer des Conclave 10 000 Scudi, in welche sie sich theilen. Sobald die Cardinäle nach vorgängiger Beicht und Communion in das Conclave eingetreten, werden auch die Conclavisten beeidigt, über alles, was im Conclave vorgeht, das strengste Stillschweigen zu beobachten. Drei Tage lang ist den nicht gleich anfänglich Eingetretenen gestattet, sich den übrigen zuzugesellen, falls nicht inzwischen schon die Wahl vollendet ist; die aus anderen Provinzen und Ländern kommenden Cardinäle können unter derselben Voraussetzung auch noch später, jedenfalls aber nur innerhalb der drei ersten Tage nach ihrer Ankunft in Rom, eintreten. Muß einer der eingeschlossenen Cardinäle krankheitshalber oder aus anderen entschuldbaren Gründen das Conclave verlassen, so verliert er für dießmal sein actives Stimmrecht gleich den übrigen Abwesenden. Im Uebrigen s. Papstwahl. [Permaneder.]

Concomitantia realis (reale Begleitschaft), ein nach dem Vorgange des Alexander von Hales (S. 4, q. 38, n. 5) durch den hl. Thomas (S. 3, q. 76, a. 1) in die Schule eingeführter und vom Concil von Trient (Sess. XIII, c. 3) sanctionirter Ausdruck in der Lehre vom heiligen Altarssacramente. Formell wird durch die Consecration (ex vi sacramenti) zunächst unter der Brodsgestalt der Leib, unter der Weinsgestalt das Blut Jesu Christi gegenwärtig, weil die Form des Sacramentes und mithin auch die Wandlung (conversio sacramentalis) sich direct auf Leib und Blut getrennt unter den getrennten Gestalten bezieht. Da aber der im Sacramente gegenwärtige Leib Christi nur der Eine lebendige Leib des im Himmel verklärt thronenden Gottmenschen sein kann, bei dem eine Trennung von Fleisch und Blut und eine Scheidung von Leib und Seele undenkbar ist, so muß kraft dieser natürlichen Verbindung (ex vi concomitantiae realis) mit dem in der Brodsgestalt vorhandenen Leibe auch das Blut, mit dem in der Weinsgestalt vorhandenen Blute auch der Leib in den Qualitäten und Quantitäten des verklärten Leibes, in beiden Gestalten mit Leib und Blut auch die Seele und in Folge der hypostatischen Union auch die Gottheit Jesu Christi vorhanden sein. Das Nähere s. in den Artt. Altarssacrament und Christus. [Streber.]

Concordanzen, biblische, s. Bibelconcordanzen.

Concordate (conventiones) heißen die ein particuläres Recht bildenden Verträge der Kirche mit den Staatsregierungen über die Verhältnisse der Katholiken einzelner Länder. Zwar wird der Name auch für Verträge gebraucht, durch welche sich mehrere Regierungen über Gegenstände von gemeinsamem Interesse vereinbaren, und im schweizerischen Staatsrechte für Vereinbarungen zwischen den Kantonalregierungen, z. B. Zoll-Concordate. Im engeren Sinne jedoch und vorherrschend sind es Uebereinkünfte der kirchlichen Behörden, besonders des Kirchenoberhauptes mit den Regierungen einzelner Staaten zur Ordnung theils sämmtlicher, theils einzelner Rechtsverhältnisse in einem Lande. Da Staat und Kirche zwei selbständige Gewalten sind, welche in vielen Dingen sich derart berühren, daß gemeinsames Handeln geboten erscheint; da ferner Conflicte auftauchen, welche nur durch gemeinsames Entgegenkommen gelöst werden können; da endlich auch die Verhältnisse so sich ändern, daß neue Regeln gebieterisch gefordert erscheinen: so sind in vielen Fällen Verhandlungen zwischen den Trägern der beiden Gewalten unerläßlich, deren Ergebniß am zweckmäßigsten zur Sicherung beider Theile in Schriftstücken niedergelegt wird. Solche Verabredungen kommen frühe vor unter den Namen Concordia, Pax, Tractatus, Capitula, Pacta, Conventa, Concordatum, Conventio. Ihr vorzüglichster Zweck ist Wiederherstellung, Bewahrung und Sicherung des Friedens zwischen Staat und Kirche. Des Friedens wegen macht die Kirche häufig der weltlichen Gewalt darin große Zugeständnisse, was sogar Manche in die Definition aufgenommen haben, wie z. B. Philipp de Angelis (Praelect. jur. can., Romae 1877, I, Append. ad tit. 4, L. 1, n. 3, pag. 96): Concordata sunt pactiones inter Ecclesiam et Statum, quibus Ecclesia de exercitio suorum jurium aliquid remittit favore Status, ut ab eo protecta Deo suo secura possit servire libertate.

I. Inhalt und Form der Concordate. An und für sich beziehen sich die Concordate auf solche Gegenstände, welche man gemischte nennt, d. h. auf solche, welche eine bürgerliche und eine religiöse Beziehung haben und

bezüglich der ersteren der weltlichen, bezüglich der letzteren der kirchlichen Gewalt unterstehen. Durch die Concordate sollen die Grenzen der beiden Gewalten positiv fixirt werden. Per accidens können sie sich auch auf eine rein geistliche oder auf eine rein zeitliche Sache beziehen. Betreffs der rein zeitlichen Dinge können die Concordate den Charakter eines Vertrages haben; betreffs der rein geistlichen haben sie den Charakter eines Particulargesetzes, durch welches der Papst bestimmt, wie das canonische Recht bezüglich eines Landes angewendet oder ermäßigt werden soll. Die ganze Art der Verhandlung und des Abschlusses aber, die ausdrückliche Bezeichnung als Uebereinkunft (conventio) sowie ihre Form geben den Concordaten als solchen den Charakter zweiseitiger, beiderseits rechtsverbindlicher Verträge, wenn auch dem Inhalte nach sich offenbar Privilegien darin finden.

Was die Form der Concordate angeht, so ist dieselbe eine zweifache. Nach der einen erläßt der Papst auf Grund vorgängiger Vereinbarung mit einem Staatsoberhaupte eine Bulle, welche die von ihm kraft seiner höchsten Obergewalt in der Kirche, aber auf Grund vorausgegangener Unterhandlungen getroffenen Maßregeln verkündet, worauf das betreffende Staatsoberhaupt seinerseits deren Inhalt ratificirt und ihn als Staatsgesetz verkündet (conventiones virtuales). Nach der andern Art wird auch die äußere Form eines von den Bevollmächtigten beider Theile unterzeichneten und von ihren Vollmachtgebern ratificirten Vertrages gewählt (conventiones expressae). Es wird zuweilen behauptet, bei akatholischen Regierungen finde nur jene erste Form Anwendung; dieß ist aber unrichtig und wird z. B. durch die Form der Conventionen mit Baden (1859) und Würtemberg (1857) widerlegt. Indeß hat der Unterschied in der Confession des Staatsoberhauptes auf die Beschaffenheit des Concordats insofern Einfluß, als das Staatsoberhaupt, wenn es katholisch ist, einerseits eine besondere persönliche Verpflichtung gegen die Kirche hat, andererseits kirchliche Gerechtsame erlangen kann, welche einem akatholischen Regenten nicht zugestanden werden können.

II. Charakter der Concordate. A. Sie erscheinen als wirkliche Verträge. Die meisten katholischen Gelehrten in Deutschland bezeichnen sie als völkerrechtliche Verträge (Phillips, K.-R. III, 674 ff.; Schulte, K.-R. I, 455 ff.; Th. Balve, Concordat, München 1863, 123). Allerdings findet zwischen internationalen Verträgen und Concordaten ein Unterschied statt; denn die Concordate schließt die weltliche Gewalt nicht mit dem Papste als einem fremden Fürsten, sondern als dem Oberhaupt der universalen Kirche. Ihr Object ist ausschließlich der kirchlichen Disciplin angehörig, in Bezug auf die Verpflichtung aber stehen sie den internationalen Verträgen gleich. Brendel (K.-R. § 22, S. 43 ff., dritte Ausg.) u. A. nennen sie staatsrechtliche Verträge. Die Concordate sind keine gewöhnlichen wechselseitigen Verträge, bei denen die Contrahenten über ihre persönlichen Interessen und ihr freies Eigenthum stipuliren. Außerdem setzt der gewöhnliche Vertrag volle Gleichheit unter den Contrahenten voraus; in der Ordnung der geistlichen Sachen kann man aber unmöglich Gleichheit zwischen dem Papste und den weltlichen Fürsten finden; selbst der nichtkatholische Fürst handelt bei dieser Gelegenheit als Repräsentant der katholischen Unterthanen. Darum sagen Viele, die Concordate seien keine synallagmatischen Verträge, seien auch nicht ganz den internationalen Verträgen gleich, aber doch den völkerrechtlichen analoge Verträge (De Angelis l. c. 97; Vering, Lehrbuch des K.-R., Freiburg 1881, 360 ff.).

Daß die Concordate wirkliche, beide Theile bindende Verträge sind, geht aus Folgendem hervor: 1. Die Concordate sind in vertragsmäßiger Form abgeschlossen mit Stipulation vollständiger Reciprocität und mit der Verpflichtung für die beiderseitigen Nachfolger. — 2. Daß der Papst sich in den Concordaten vertragsmäßig verpflichten könne, d. h., daß er aus freiem Willen sich zu etwas verpflichten könne, wozu er an sich nicht gehalten ist, kann wohl nicht bezweifelt werden. Er kann den Fürsten Concessionen machen; warum sollte er sich nicht verpflichten können, diese Concessionen nicht zurückzuziehen, sofern nämlich nicht die höheren Bedürfnisse der Kirche ihn dazu zwingen? (Schmalzgrueber, Decretal. l. I, t. 35, § I, n. 28; Moulart, Kirche u. Staat, Mainz 1881, 594 ff.). Daß der Papst sich aber auch verpflichten wolle, spricht derselbe in den Concordaten auf das Unzweideutigste aus. In alter und neuer Zeit sind wiederholt die Concordate von den Päpsten als wirkliche Verträge bezeichnet worden, welche beide Theile verpflichten, und von denen kein Theil einseitig ohne Einwilligung des andern zurücktreten dürfe. So sagt Leo X. bezüglich des französischen Concordates von 1516: Illam (concordiam) inviolabiliter observari desideramus: illam veri contractus et obligationis inter nos et Sedem Apostolicam praedictam ex una et praefatum Regem et Regnum suum ex altera partibus legitime initi vim et robur obtinere; ferner heißt es tit. 18: Fore irritum et inane, quidquid super his a quoquam quavis auctoritate per nos et successores nostros scienter aut ignoranter contigerit attentari. Papst Calixt III. erklärt, se nullatenus intendere Concordatis contravenire. Julius III. sagt: Nos attendentes, concordata praedicta vim pacti inter partes habere, et quae ex pacto constant, absque partium consensu abrogari non consuevisse neque debere. Aehnliches steht im Concordat Benedicts XIV. mit Ferdinand VI. von Spanien (1753, tit. 25), im bayrischen Concordat (1817, Artt. 17—19), im Art. 33 des Concordates zwischen Pius VII. und Ferdinand I., König von

Neapel (1818); Art. 35 im Concordat mit Oesterreich (1855). Wie in den Concordaten, so hat sich der heilige Stuhl auch in den Allocutionen und Bullen ausgesprochen, womit er entweder im Consistorium den Cardinälen dieselben kundgab oder diese feierlich bestätigte, z. B. Pius VII. in der Constitution Ecclesia Christi, worin er das Concordat mit Napoleon I. bestätigte: Omniaque in eis contenta ac promissa sincere et inviolabiliter ex Nostra hujusque Sedis parte adimpletum et servatum iri, tam Nostro quam Nostrorum successorum nomine promittimus ac spondemus. Pius IX. sprach den Vertragscharakter der Concordate in der Allocution vom 1. November 1850 aus, wo er u. A. sagte: Earum (conventionum) vi ac jure contemto et labefactato aliorum quoque publicorum privatorumque pactorum ratio concideret (De Angelis l. c. 103 sq.). Er bezeichnet ganz generell den Bruch des Concordates ohne Zustimmung des andern Theiles als verwerflich und beklagt (Allocution vom 17. December 1860) abrogatam contra omnes justitiae regulas sine alterius partis consensu solemnem Conventionem. Ebenso erklärte der päpstliche Nuntius am 18. März 1850, indem er gegen die neuen sardinischen Gesetze protestirte, und Cardinal Antonelli in den Schreiben vom 24. Mai, 19. Juli und 24. September 1850, daß der heilige Stuhl sich gleich der Regierung in formeller Weise verpflichtet habe. Derselbe Cardinal-Staatssecretär erklärte im ausdrücklichen Auftrag des Papstes in der Note vom 3. August 1861 das würtembergische Concordat als einen beide Theile verpflichtenden Vertrag. Nach den angeführten Documenten und klaren Aussprüchen ist es unzweifelhaft, daß die Päpste (und darauf kommt es vor Allem an) die Concordate als öffentliche Pacte oder Verträge betrachten, welche eine beide contrahirenden Parteien bindende wirkliche Religions- und Gerechtigkeitsverpflichtung auferlegen. Die Päpste haben auch demgemäß stets gehandelt und ihrerseits die Concordate stets treu gehalten; nie ist ein Bruch derselben von Seiten des päpstlichen Stuhles vorgekommen. — 3. Auch die in Rom approbirten neueren Provinzialconcilien halten den Vertragscharakter der Concordate fest; so z. B. das von Aix 1850 (tit. 3): Concordata, utpote quae vim habent conventionis inter duas potestates supremas initae, eo usque civilem potestatem obligant, ut huic non liceat ... contra illa quidquam statuere (Collect. Lacens. IV, 971). In dem Entwurf einer Constitution des vaticanischen Concils, welcher von der vorbereitenden kirchlich-politischen Commission aufgestellt wurde, sowie in dem Votum eines Mitgliedes derselben Commission, Franz Chesnel, werden die Concordate als solemnes conventiones, conventiones internationales bezeichnet, von denen der Papst nur zurücktreten dürfe, wenn sie von der betreffenden Regierung gebrochen seien, oder wenn das offenkundige Gemeinwohl der Kirche es verlange, d. h. also im Falle der moralischen Unmöglichkeit, das Concordat auszuführen. — 4. Die Mehrzahl der Canonisten, auch der römischen, erkennt in den Concordaten Verträge (Reiffenstuel in L. III. Decret., tit. 5, n. 534; Schloer, Diss. ad Conc. Germ. in Thes. jur. eccles. I, 319 sq.; Ferraris, Prompta Bibl. can. v. Beneficium; Rigant., Com. in Reg. Canc. Apost. in R. IX, P. I, § 3, n. 165; De Sanctis, Exam. Consist., c. 18, n. 18; Card. Soglia, Instit. jur. publ. eccl., Romae 1844, 135: Concordata rationem non habent privilegii, sed pacti, estque illud pactum non temporarium et personale, sed reale et perpetuum, quod religiose observandum est etc.).

In Bezug auf den Vertragscharakter macht es auch keinen Unterschied, ob das Concordat als ein förmlicher zweiseitiger Vertrag in einer einzigen Urkunde enthalten ist, oder ob nach vorgängigen Verhandlungen der Papst das Ergebniß der Uebereinkunft in einer besonderen Urkunde, und die Staatsregierung wieder in einer eigenen Urkunde die Staatsgenehmigung der Uebereinkunft verkündet. So behauptete Eichhorn (Grundzüge des K.-R. der kath. u. evang. Religionspartei, Gött. 1831, I, 408 f.) bezüglich der in letzterer Form getroffenen Vereinbarung für die oberrheinische Kirchenprovinz mit Unrecht, weil dieselbe ein vertragsmäßig begründetes Verhältniß des Papstes und der katholischen Kirche zum Staat nicht zum Gegenstande gehabt habe, seien daraus keine vertragsmäßigen Rechte entstanden. Es ist aber 1. unrichtig, daß Gegenstand der übernommenen Verpflichtung bloß die Dotation der kirchlichen Institute gewesen sei. Wie die Verhandlungen und die daraus hervorgegangenen beiden Bullen von 1821 und 1827 zeigen, waren die Circumscription der Bisthümer, die Verfassung der Capitel, die Art der Besetzung der bischöflichen Stühle u. s. w. Gegenstand der Vereinbarung, zu deren Gewährleistung sich die Staatsregierungen verpflichteten. 2. Ebenso ist es unrichtig, daß die Uebereinkunft über die Errichtung von Bisthümern u. s. w. nur die Zusicherung ertheilt habe, es solle eine bestimmte päpstliche Verfügung das landesherrliche Placet erhalten; denn daß die Unterhandlung und die Vereinbarung die kirchlichen Einrichtungen selbst, nicht das Placet für die päpstlichen Anordnungen betroffen hat, zeigt der ganze Gang der Verhandlungen und die Vorlegung eines Entwurfes zur Einrichtung der katholischen Kirche von Seiten der vereinigten Staaten, der aus den zu Frankfurt gehaltenen Berathungen ihrer Bevollmächtigten hervorgegangen war. Es zeigt dieß die Erwiederung des Staatssecretärs, Cardinals Consalvi, welcher einige Punkte billigte, andere verwarf. Die Punkte, über welche eine Vereinbarung zulässig war, wurden Gegenstand neuer Unterhandlungen, und daß sie durch Vereinbarung festgestellt wurden, zeigen die Worte der Bulle Provida solersque: At cum res omnes Ecclesiasticae, de quibus actum fuit, conci-

liari minime potuerint, spe tamen non decidentes, fore ut pro eorundem Principum et statuum sapientia valeant illae in posterum componi etc. Diejenigen Bestimmungen also, über welche eine Vereinbarung zu Stande gekommen war, wurden in die Bulle aufgenommen, die anderen auf eine spätere Zeit verschoben. Demnach sind als vereinbart auch die sechs in der Errichtungsbulle Ad Dom. greg. custod. enthaltenen Hauptbestimmungen anzusehen, und die betreffenden Staatsregierungen bleiben an dieselben gebunden. Die nachträglich in den Genehmigungsurkunden einseitig von ihnen vorgenommene Ausschließung zweier jener Bestimmungen konnte daher dem vorausgegangenen Vertrage nicht derogiren. Die päpstlichen Reservatrechte bedurften ohnehin keiner neuen vertragsmäßigen Feststellung, da sie ein altes, längst vertragsmäßig zugestandenes Recht bilden, indem sie auf den Concordaten der deutschen Nation beruhen und noch jetzt fortbestehen, sofern sie nicht durch spätere Vereinbarungen aufgehoben sind.

B. Entgegenstehende Theorien. a. Legaltheorie. Nach Einigen ist ein Concordat eine bloße Punctation, ein Ausdruck der Identität von Ansichten, welche erst durch die Staatsgewalt und nur so lange, als diese es will, Verbindlichkeit erhalten. So sagt Sohm (Das Verhältniß von Kirche und Staat, Tübingen 1873, 53): „Die Concordate sind nicht völkerrechtliche Verträge, sondern nur der Ausdruck eines juristisch irrelevanten Consenses der Kirche zu einem staatlichen Gesetzgebungsact." Daher schließt man, daß die weltliche Gewalt die unter dem Namen von Concordaten mit dem apostolischen Stuhl geschlossenen feierlichen Conventionen ohne die Zustimmung dieses Stuhles, ja trotz seiner Reclamationen cassiren, zerreißen, annulliren könne (Syllab. Error., 1864, Prop. 43). Diese Anschauung geht von einem Standpunkte aus, welcher die katholische Kirche ganz negirt. Den universalen, keine staatlichen Grenzen anerkennenden Organismus der Kirche verkennen, ist gerade so ungereimt, als wenn der einzelne Staat nur sich als in der Welt vorhanden ansehen und andere Staaten, Nationen, geistige und physische Personen ignoriren wollte. Wenn man sagt, die Staatsgewalt könne sich in Betreff ihrer Souveränetät nicht binden, so würde das canonische Recht überhaupt diese noch mehr beeinträchtigen als die Concordate, durch welche die Kirche von der Strenge in Ausübung ihres Rechtes abweicht. Der Staat kann die Kirche als eine von der staatlichen verschiedene, factisch neben ihm bestehende Gesellschaft nicht ignoriren; warum sollte er nicht mit ihr einen Vertrag schließen können? Schließt er doch selbst mit Unterthanen Verträge ab. Würde der Staat das volle Recht der Kirche anerkennen, so genügte eben das gemeine Recht der Kirche; es würde der Concordate nicht bedürfen. Wer freilich den Staat als die Quelle alles Rechtes ansieht (Syllab. Prop. 39) und der Kirche jedes natürliche und von Gott ihr verliehene Recht abspricht, der leugnet auch die Verbindlichkeit der Concordate für den Staat, und das ist die Anschauung, welche dieser Theorie zu Grunde liegt.

b. Privilegientheorie. Manche ältere deutsche Canonisten haben eine Ansicht vertreten, welche Schmalzgrueber (In L. III. Decret., tit. 5, § 4, n. 271) so ausspricht: Wenn die Concordate auch etwas von der Kraft eines Vertrages (aliquam vim pacti) haben, so sind sie doch viel mehr päpstliche Privilegien. In neuerer Zeit hat diese Ansicht insbesondere Tarquini (gest. 1874) vertheidigt (Juris eccles. publici institut., ed. 6, Romae 1879). Nach ihm sind die Concordate Privilegia gratuita, höchstens remuneratoria, nicht aber onerosa, insofern diese einen eigentlichen Vertrag enthalten, wozu sie z. B. Pignatelli rechnet. Man beruft sich zum Beweise hierfür 1. auf eine Entscheidung der Rota Romana vom 15. März 1610 (Rotae Decis. 266, p. 3; cf. Dec. 114, n. 2 sq. p. 6; Recent. n. 166). Allein dort wird nur unter den Entscheidungsgründen, die niemals einen Rechtssatz begründen, von den Concordaten Deutschlands gesagt, die von anderer Seite aufgestellte Meinung, die Concordate Deutschlands hätten die Kraft eines Vertrags, sei nicht wahr, weil geistliche Dinge nicht in das Gebiet des Vermögensaustausches fielen, sondern durch die Kraft einer Gnadenbezeugung verliehen würden, und der Papst durch solche Concordate nichts Neues erworben, sondern Vieles von seinem Rechtsanspruche nachgelassen habe, weßhalb ein bloßes Privileg übrig bleibe. In den Concordaten des 15. Jahrhunderts handelte es sich eben vorzugsweise um Beneficialsachen, in Bezug auf welche sich der Papst im Concordat von 1448 selbst eine nothwendige Einschränkung vorbehalten hatte (nisi ex rationabili et evidenti causa .... de digniori et utiliori duxerimus providendum). Es besteht überhaupt ein wesentlicher Unterschied zwischen den früheren und den neueren, seit 1801 abgeschlossenen Concordaten, insofern es sich in den früheren immer nur um einzelne Punkte, z. B. Vergebung der Beneficien, handelte, in den neueren aber vielfach eine Anerkennung der wesentlichen Rechte der Kirche erst ausgesprochen wird, da der Staat manches derselben beeinträchtigt oder geradezu sich angemaßt hat. — 2. Wenn man sagt, den Inhalt von Verträgen können nur Gegenstände bilden, welche veräußert werden können, ein Vertrag über geistliche Dinge aber wäre Simonie, so liegt hier eine Verwechselung von Vertrag im Sinne des römischen Privatrechtes und von Verträgen im weiteren Sinne, von völkerrechtlichen und diesen analogen Verträgen zu Grunde (Vering, K.-R. 364 f.; Römisches Privatrecht, 4. Aufl., § 77, n. 3). Sicher paßt die allgemeine Definition der Alten auch auf die Concordate: Contractus est duorum in idem placitum consensus. Convention, Vertrag, Pact, Contract werden als synonyme und äquivalente Ausdrücke auch von der römischen

Kanzlei gebraucht für einen Concurs von mehreren Willen, welche zu einem Rechtsbande, zu einer Verpflichtung Veranlassung geben, mag diese Verpflichtung einseitig oder beiderseitig sein (Moulart a. a. O. 591). Von Simonie, Verkauf, Tausch von Geistlichem gegen Weltliches ist darin nicht eine Spur zu finden, zumal zwar die Kirche Concessionen gewährt, der Staat aber sich nur zu dem Schutze verpflichtet, den er ohnehin schon zu leisten verpflichtet ist. — 3. Man sagt ferner: Die Concordate betreffen Gegenstände, in welchen der Staat der Kirche untergeordnet ist; daher kann die Kirche wohl dem Staate ein Privilegium gewähren, aber nicht einen Vertrag über diese Gegenstände mit ihm schließen. Ebenso schließt die Legaltheorie, der Staat könne nicht durch einen Vertrag mit der Kirche gebunden werden, die als Collegium im Staat demselben untergeordnet sei. Wer wollte aber läugnen, daß z. B. zwischen dem Papste und dem preußischen Staate ein Concordat geschlossen werden könnte, um den Culturkampf zu beendigen? Wenn die Concordate vorzugsweise gemischte Dinge betreffen, die nach der einen Seite der kirchlichen, nach der andern der weltlichen Gewalt unterstehen, warum sollten da nicht, um Conflicte zu beendigen und zu verhüten, Staat und Kirche als zwei auf ihrem Gebiete selbständige Gewalten vertragsmäßig die beiderseitigen Grenzen festsetzen können bezüglich der Gegenstände, welche beide Gebiete berühren? Die Concordate, zumal die neueren, setzen eben schon voraus, daß das richtige Verhältniß zwischen Staat und Kirche mehr oder weniger gestört ist, und daher die Verhältnisse vertragsmäßig geordnet werden sollen, wie es unter den gegebenen Umständen möglich ist. Wenn zugegeben wird (wie z. B. von Tarquini), mit akatholischen Regierungen könne der Papst keine Concordate schließen, oder wenn solche geschlossen werden, so seien sie nach Art völkerrechtlicher Verträge im vollen Sinne des Wortes zu behandeln, so ist nicht einzusehen, warum der Papst nicht auch mit katholischen Staaten ebenso verhandeln könne, zumal der Zusammenhang des Staates mit der Kirche heutzutage so gelöst erscheint, daß auch katholische Regenten als solche mehr als extranei denn als Söhne der Kirche erscheinen (Aichner, Compend. jur. can., ed. 6, Brixinae 1874, 32, n. 7). — 4. Es wird geltend gemacht, die Aufhebung der Concordate müsse dem Papste wenigstens aus wichtigen Gründen zustehen. Aber auch ein Vertrag kann unter Umständen aufhören zu verpflichten, und darin kommen praktisch Alle überein: wo das Concordat in Folge veränderter Umstände schädlich wird, und das Bedürfniß der Kirche eine Aenderung erheischt, da kann der Papst ihm derogiren und ihm zuwiderhandeln. Aber solche Ausnahmsfälle bilden sicher nicht die Regel und berechtigen nicht zu einem rein willkürlichen einseitigen Rücktritt. Nach dem Wortlaut der Concordate ist ein solcher ausgeschlossen und sind dieselben ausdrücklich als beide Contrahenten verpflichtende Verträge bezeichnet. Sie werden geschlossen zur Wiederherstellung des Friedens zwischen Staat und Kirche; wohl kein Staat würde einen solchen Vertrag eingehen, wenn derselbe nur dem Staate, nicht auch der kirchlichen Auctorität eine Verpflichtung auferlegte (De Angelis l. c. 105). — 5. Wenn Tarquini gegen den Vertragscharakter der Concordate auch geltend macht, es könnten durch solche Verträge nach und nach alle Rechte des Primates preisgegeben werden, so gilt das bereits ad 2. Gesagte. Der Papst veräußert weder durch den Vertrag noch durch ein Privileg ein Recht des Primates. Die Rechte des Primates können auch durch Präscription nicht erworben werden. Das Concordat wäre unerlaubt und nichtig, wenn es jura inalienabilia des Primates preisgeben würde (Tarquini l. c. 86). Jedenfalls bildet das Concordat ein specielles Gesetz, was Tarquini selbst in die Definition aufnimmt; das specielle Gesetz derogirt aber dem allgemeinen. — 6. Ein Breve Pius' IX. an Maurice de Bonald vom 19. Juni 1871 nennt die Concordate Pacta seu Indulta, Verträge, die eine eigenthümliche Natur haben, welche in einem gewissen Sinne auch Indulte genannt werden können, insofern die Kirche durch diese Uebereinkünfte nicht fremde Rechte anstrebt, sondern von ihren eigenen verleiht und darin Specialrechte begründet, welche vom jus commune abweichen. Allein das Breve gibt durchaus keine principielle Entscheidung über den Charakter der Concordate und belobt nur den Vertheidiger der kirchlichen Grundsätze; es bezieht sich auf ein Indult im vollen Sinne des Wortes, auf das der Nomination. Ein angebliches Breve Benedicts XIV. vom 16. December 1740 oder 1741 soll erklären, der Papst werde durch die Concordate Deutschlands nicht gebunden. Allein schon Febronius, der sich darauf berief, konnte keinen Text desselben liefern. Dasselbe läßt sich nirgends auffinden und hätte jedenfalls nur den oben (ad 1) angegebenen Sinn (Schulte, K.-R. I, 454, N. 4). Dagegen liegen sowohl von Benedict XIV. als Calixt III. förmliche, feierliche Erklärungen vor, welche die Concordate als für beide Theile verbindlich ansehen. Es findet sich nur ein Breve Benedicts XIV. vom 22. Januar 1746 an das Lütticher Capitel, in welchem von den alten Concordaten Deutschlands und den darin zugestandenen Privilegien die Rede ist; in dem Breve wird aber keineswegs behauptet, der Papst sei an dieselben nicht gebunden, sondern sie werden ausdrücklich als in Geltung stehend erwähnt, und es wird bestätigt, daß auf Grund dieser Concordate und päpstlichen Privilegien das Lütticher Capitel das Recht habe, den Bischof zu wählen (Archiv f. kath. K.-R. XXXVIII, 56 ff.).

III. Die Concordate als Gesetze. Die Concordate werden durch die päpstliche Confirmation kirchliche und durch die landesherrliche Ratification und Publication bürgerliche Gesetze. Soweit für die Ausführung von Bestimmungen eines Concordates neue Gesetze oder neue Staatsbelastungen nöthig sind, bedarf es in con-

stitutionellen Staaten der verfassungsmäßigen Zustimmung der Kammern und der Publication des betreffenden Staatsgesetzes.

IV. Interpretation, Abänderung, Abrogirung der Concordate. Die authentische Interpretation eines Concordates kann nur durch die freie Zustimmung der beiden Parteien geschehen. Die richterliche und die doctrinäre Interpretation muß wie bei jedem Gesetze oder Uebereinkommen nach dem Texte, den Motiven, den früheren Gesetzen, der natürlichen Billigkeit u. s. w. geschehen. Im stricten Sinne müssen sie in jenen Punkten interpretirt werden, welche die vom heiligen Stuhle gemachten Concessionen betreffen, weil diese für die Kirche beschwerlich sind (R. I. 15 in VI). Wie ein Concordat ungültig wäre, dem die Materia licita oder der Liber Consensus fehlt, so hört auch die Verpflichtung des geschlossenen Concordates auf bei physischer oder moralischer Unmöglichkeit der Erfüllung. Abänderungen u. dgl. sollen allerdings nur mit beiderseitiger Zustimmung gemacht werden. Wo dieß aber nicht möglich ist, und wo das doch zum Wohle der Kirche geschlossene Concordat zum Schaden der Kirche oder des Seelenheiles wirken würde, da hat der Papst das Recht und die Pflicht, seine Verbindlichkeit aufzuheben. Namentlich berechtigt Treulosigkeit des andern Contrahenten dazu. Dasselbe Recht könnte auch dem Staatsoberhaupte nicht abgesprochen werden, wenn es seinerseits dem Papste wirkliche Concessionen, Privilegien bewilligt hätte. In den neueren Concordaten sind aber dem Staate nur solche Verpflichtungen der Kirche gegenüber auferlegt, welche der Staat auch vor der Convention und ohne dieselbe hatte.

V. Geschichte. A. Die älteren Concordate, wobei von einzelnen Vereinbarungen zwischen Papst und Kaiser, wie zwischen Otto I. und Johann XII. (Mon. Germ. LL. II, 164 App.), und von Capitulationen, in welchen die Könige, wie Otto IV. 1209, auf das Regalien- und Spolienrecht verzichteten, abzusehen ist. 1. Das Wormser Concordat (Pactum Calixtinum), welches 23. September 1122 zwischen Papst Calixt II. und Kaiser Heinrich V. abgeschlossen und 1123 auf dem ersten Lateranconcil bestätigt wurde (siehe die unten citirten Sammlungen von Münch I, 18 ff.; Walter, Fontes 75; Nussi 1 sq.; Mon. Germ. LL. II, 75 sq.). Es beendigte den Investiturstreit (s. d. Art.), den die Päpste seit Gregor VII. für die Freiheit und Reinheit der Kirche geführt hatten, um die Belehnung der Bischöfe und Aebte mittels Ringes und Stabes, wodurch das kirchliche Amt als von der weltlichen Gewalt stammend erschien, sowie die Simonie und die damit verbundene Beschützung schlechter Geistlichen zu beseitigen. Das Wormser Concordat bestimmte: Der Kaiser entsagt der Investitur mit Ring und Stab und gibt für alle Kirchen die Freiheit der Wahl und Consecration zu; er verspricht der römischen Kirche Beistand und Zurückgabe der Regalien des hl. Petrus. Der Papst gestattet, daß die Wahlen im deutschen Reiche in Gegenwart des Königs, jedoch mit Ausschluß von Gewalt und Simonie, vorgenommen, streitige Wahlen durch den König nach dem Urtheile der Provinzbischöfe zu Gunsten dessen, der das bessere Recht für sich hat (pars sanior), entschieden, die Gewählten mittels des Scepters belehnt werden, jedoch nur bezüglich der Reichslehen, in Deutschland vor, in Burgund und Italien aber nach der Consecration, worauf dann die Investirten zu den üblichen Leistungen verpflichtet sein sollen. Auch sicherte der Papst denen Frieden zu, welche während des Streites auf der Seite des Kaisers standen. So ward der 50jährige Kampf zu Gunsten der kirchlichen Principien beendigt. Es ward der Doppelstellung der Prälaten des Reiches Rechnung getragen, der Lehenseid der Bischöfe zugelassen, deren Vasallenpflichten anerkannt, dem Kaiser ein bedeutender Einfluß auf die Besetzung der Prälaturen eingeräumt; es wurde aber auch Geistliches und Weltliches geschieden, die Freiheit der Wahlen wiederhergestellt und dem willkürlichen Vergeben kirchlicher Aemter durch Laien sammt den sich daran knüpfenden Uebeln gesteuert. — 2. Das Konstanzer Concordat 1418 (v. d. Hardt, Conc. Constant. I, 1055 sq.; Mansi XXVII, 1189 sq.; Hartzheim V, 725—732; Münch I, 20 ff.; Walter, Fontes 86 sq.). Martin V. hatte zu Konstanz 20. Januar 1418 den Vertretern der Nationen einen mit besonderer Berücksichtigung der von der deutschen Nation aufgestellten Anträge ausgefertigten Entwurf zu Reformen vorlegen lassen. Allein die Forderungen waren zu verschieden; es kamen am 21. März sieben von allen Nationen angenommene Reformdecrete über Exemtionen, Unionen, Incorporationen, Intercalargefälle, Zehnten und andere Lasten, über Dispensationen, Simonie, Leben und Wandel der Geistlichen zu Stande; die übrigen Punkte aber wurden durch Concordate mit den einzelnen Nationen geregelt: mit der deutschen, zu der auch die Polen, Ungarn, Scandinavier gerechnet wurden, mit den romanischen Nationen (Franzosen, Spanier, Italiener), beide vorläufig auf fünf Jahre geschlossen, und mit den Engländern. Das deutsche Concordat entsprach den Anforderungen der Nation bezüglich der canonischen Wahlfreiheit, der Annaten, Appellationen, Ablässe und Dispensationen und beschränkte die Zahl der vom Papste zu verleihenden Stellen. Für alle Länder galt das Indult, welches den Verkehr mit Censurirten gestattete, außer bei namentlicher und öffentlicher Benennung des Betroffenen und bei thätlicher Beleidigung eines Geistlichen (excommunicati vitandi). Aehnlich waren die Verträge mit den romanischen Nationen. Für Frankreich wurden wegen der Kriegsbedrängnisse die Annaten auf die Hälfte herabgesetzt und noch andere Erleichterungen gewährt. — 3. Die Fürstenconcordate 1447 (nach De Angelis l. c. 96 das erste eigentliche Concordat). Die Kurfürsten hatten

1439 auf dem Reichstag zu Mainz 26 Basler Reformationsdecrete mit Modificationen angenommen (Münch I, 42—77); auf dem von 1441 wurden von ihnen sog. Avisamenta entworfen (Gärtner, Corpus jur. eccles. catholicor. novioris, quod per Germaniam obtinet, Salisburgi 1797, I, 64 sq.); auf dem Reichstag zu Frankfurt 1446 vereinigten sich die Kurfürsten, Eugen nur dann als Papst anzuerkennen, wenn er die Konstanzer und Basler Decrete über die Obergewalt der allgemeinen Concilien annehme, bis zum 1. Mai 1447 ein neues Concil nach Konstanz, Straßburg, Worms, Mainz oder Trier zur Hebung der kirchlichen Zwietracht berufe, die Basler Verordnungen, die 1439 von den Deutschen acceptirt worden waren, bestätige, seine Bullen, besonders die Absetzung der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier und Köln, welche Vertheidiger des Basler Concils waren und sich zum Gegenpapste hielten, widerrufe. Erfülle der Papst bis zum 1. September diese Forderungen nicht, so wolle man die Partei der Basler ergreifen. Nach langen Verhandlungen erließ der Papst vier Urkunden vom 5. und 7. Februar 1447, welche er auf seinem Krankenbette unterzeichnete. Er sprach a. in einem Breve aus, obwohl ohne Berufung eines Concils auf anderen Wegen für die Bedürfnisse der Kirche besser gesorgt werden könne und die übrigen Fürsten damit noch nicht übereinstimmten, wolle er doch in zehn Monaten ein Concil nach einer der genannten fünf Städte oder, falls keine derselben den übrigen Reichen genehm sei, an einen andern Ort berufen und 18 Monate später eröffnen. Er sprach die Anerkennung des Concils von Konstanz, des Konstanzer Decretes über öftere Abhaltung der Concilien und anderer (keineswegs also aller) Decrete desselben, sowie der übrigen Concilien aus, welche die streitende Kirche repräsentiren. In einer eigenen (Salvations-) Bulle erklärte der Papst gleichzeitig, daß er durch die den Deutschen aus Rücksicht auf den Nutzen der Kirche ohne vollständige Prüfung (die seine Krankheit verhindere) gemachten Zugeständnisse der Lehre der Väter, den Vorrechten und der Auctorität des apostolischen Stuhles nichts habe vergeben wollen. b. Was bisher in Folge der Annahme der Basler Decrete in Deutschland geschehen, solle gültig sein; jeder könne sich derselben einstweilen bedienen, bis die nächste Synode anders verfüge; er wolle einen Legaten nach Deutschland senden, der betreffs derselben, sowie über die für den heiligen Stuhl statt der Annaten zu treffende Fürsorge einen eigenen Vertrag abschließen solle. c. Die Erzbischöfe von Trier und Köln sollten in ihre Aemter wieder eingesetzt werden, sobald sie ihn als den rechtmäßigen Papst anerkannt hätten. d. Was während der Neutralität in Deutschland geschehen, solle als gültig betrachtet werden, und die in sicheren Pfründebesitz gelangten Geistlichen sollten ihre Aemter behalten, wo nöthig, unter Ertheilung der Absolution. Sechszehn Tage darauf starb Eugen IV., dem die deutschen Gesandten noch feierlich Obedienz geleistet hatten. (Vgl. Horix, Concordata nat. germ. I, 135—161; Münch I, 77 ff.; Walter 97—109.) — 4. **Das Wiener Concordat 1448.** Nachdem Nicolaus V. am 28. März 1447 die Zugeständnisse seines Vorgängers bestätigt (Gärtner I, 118 bis 120), und im Juli 1447 die Kurfürsten zu Aschaffenburg Nicolaus V. feierlich anerkannt hatten, brachte der päpstliche Legat Carvajal, der mit Friedrich und mehreren Reichsfürsten unterhandelte, 17. Februar 1448 eine Uebereinkunft (Wiener, auch Aschaffenburger Concordat genannt) zum Abschluß, welche dem Konstanzer Concordat von 1418 nachgebildet war. Es wurden anerkannt die im canonischen Rechtsbuche enthaltenen Reservationen geistlicher Stellen (c. 2, VI De praeb. et dign. 3, 4), sowie die von Johann XXII. (c. 1 De praeb. in Extravag. Joh. XXII; c. 4 eod. 3, 2 in Extravag. comm.) und von Benedict XII. (c. 3 eod. 3, 2 in Extravag. comm.) eingeführten; die Besetzung der Bisthümer durch freie Wahl mit dem Bestätigungsrecht des Papstes, der auch aus einem evidenten Grunde mit Beirath der Cardinäle eine würdigere und geeignetere Person für die Stelle bestimmen könne; die Alternative der Monate, so daß in den sechs ungeraden Monaten erledigte Canonicate und andere Beneficien vom Papste zu verleihen seien; die Annaten, welche in mäßigem Betrag und in Raten von zwei Jahren entrichtet werden sollten (Emminghaus, Corp. jur. Germ. acad. ed. 1, I, 96—104; Münch I, 88 bis 93; Walter 109 sq.; Nussi 15 sq.). Durch diesen Vertrag, den Nicolaus V. in einer eigenen Bulle vom 19. März 1448 bestätigte und die Reichsstände allgemein annahmen, wurden die Fürstenconcordate außer Kraft gesetzt. Die Gemeingültigkeit desselben setzen auch die Reichstagsabschiede von 1497 § 24, 1498 § 37, 1500 Tit. 50, sowie die Reichshofraths-Ordnung von 1654, Tit. 7, § 24 voraus. — 5. **Das französische Concordat** von 1516 zwischen Leo X. und König Franz I. hob die pragmatische Sanction auf, räumte dem Könige das Präsentationsrecht zu Bisthümern und Abteien ein, vorbehaltlich der päpstlichen Bestätigung, des Devolutionsrechtes und der Reservation der durch den Tod eines französischen Prälaten in Curia Romana erledigten Stellen. Das Beneficialwesen wurde näher geregelt. Das Concordat wurde auf dem fünften Lateranconcil 19. December 1516 bestätigt. (Vgl. Richard, Analyse de Conciles II, 852; Münch I, 220 ff.; Nussi 20 sq.; über die Opposition gegen das Concordat von Seiten der Parlamente und der Universität s. Münch II, 255 ff.)

B. **Neuere Concordate.** 1. **Das französische Concordat** von 1801, von Napoleon I. als erstem Consul mit Pius VII. am 15. Juli in 17 Artikeln französisch abgeschlossen, von Caselli in's Lateinische übersetzt, spricht von Seiten der Regierung die An-

erkennung aus, daß die katholisch-apostolisch-römische Religion die der großen Mehrheit der französischen Bürger sei. Die vom Staate übernommenen Verpflichtungen sind keine Gunsterweisungen, sondern nur Garantien der Rechte, welche der Kirche nicht verweigert werden können, sobald sie vom Staate anerkannt ist. Artikel 1 sichert ihr freien und öffentlichen Gottesdienst zu, jedoch mit dem Beisatz: unter Beobachtung der polizeilichen Vorschriften, welche die Regierung im Interesse der öffentlichen Ruhe für nöthig findet. Diese Beschränkung wurde wegen der Gefahr der Einmischung von Seite der weltlichen Gewalt in alles Kirchliche von Consalvi wie im Consistorium beanstandet. Artikel 12. 14. 15 bestimmen, daß alle Dom- und Pfarrkirchen, sowie die nicht veräußerten, zum Cultus nöthigen Kirchen den Bischöfen übergeben werden, daß den Bischöfen und Pfarrern eine angemessene Besoldung zugesichert werde, und daß es den Katholiken freistehen solle, Stiftungen zu Gunsten der Kirche zu machen. Dagegen bewilligt der Papst der weltlichen Gewalt folgende Privilegien: Der heilige Stuhl nimmt im Einvernehmen mit der französischen Regierung eine neue Circumscription der Diöcesen vor (10 Metropolen, 50 Bisthümer). Von den Bischöfen, welche den Titel französischer Bisthümer führen, fordert der Papst um des Wohles, des Friedens und der Einheit willen Verzichtleistung auf ihre Stühle und wird, falls sie diese verweigern, selbst Vorsorge für die Bisthümer treffen. Zu den neuen Bisthümern ernennt der erste Consul, der Papst ertheilt nach den vor dem Regierungswechsel in Frankreich festgestellten Normen die canonische Institution. Von den Bischöfen wird in die Hände des ersten Consuls und von den Geistlichen zweiten Ranges in die Hände der Civilbeamten der Eid der Treue geleistet, der gleich der Gebetsformel für die Republik und die Consuln festgestellt wird. Die neue Umschreibung der Pfarreien sollen die Bischöfe mit Genehmigung der Regierung vornehmen und nur Personen, welche dieser genehm sind, zu Pfarrern ernennen. Sie können ein Domcapitel und ein Seminar in ihrer Diöcese haben, ohne daß die Regierung zu deren Dotation verpflichtet ist (Artt. 2—11). Auf die bereits veräußerten Kirchengüter wird Verzicht geleistet, deren Käufer nicht beunruhigt (Art. 13). Dem ersten Consul werden die Rechte zuerkannt, welche die französischen Könige beim heiligen Stuhle hatten, und eine neue Vereinbarung vorbehalten, falls die Nachfolger des ersten Consuls nicht katholisch wären (Artt. 16. 17). (Französ.: Münch II, 11 ff.; Walter 187 sq.; latein.: Robiano II, 459; Nussi 139 sq.; Bullar. Rom. Cont. XI, 175 sq.) Ohne Wissen des Papstes wurden jedoch dem Concordate am 8. April 1802 die sog. organischen Artikel entgegenstellt. — 2. Ein neues französisches Concordat, 11. Juni 1817 zwischen Ludwig XVIII. und Pius VII. geschlossen, blieb unvollzogen. Es sollte das Concordat von 1516 wiederherstellen, das von 1801 außer Kraft setzen, ebenso die organischen Artikel, inwiefern sie der Lehre und den Gesetzen der Kirche zuwider seien, abrogiren und die am 29. November 1801 aufgehobenen Bisthümer in einer noch gemeinschaftlich festzusetzenden Anzahl wiederherstellen. Die neu errichteten Diöcesen sammt ihren Inhabern sollten mit wenigen Ausnahmen beibehalten werden, eine neue Circumscription vorgenommen, eine angemessene Dotation in liegenden Gründen und Staatsrenten für Bisthümer, Domcapitel, Seminarien und Pfarreien gegeben werden. Allein diese Verabredungen scheiterten an dem Widerspruch der gallicanisch gesinnten Kammern. Auch neue Verhandlungen blieben erfolglos. Ueber die Besetzung der Bisthümer traf der Papst 1819 provisorische Bestimmungen. (Vgl. Bull. Rom. Cont. XIV, 363 sq.; Nussi 153 sq.; Roscovány III, 617 sq., n. 577; Münch II, 54 ff.)

3. Das bayrische Concordat. Nachdem seit 1802—1807 und 1814 Vertragsentwürfe von bayrischer und römischer Seite discutirt worden waren und im Sommer 1816 abermals Unterhandlungen begonnen hatten, wurde am 5. Juni 1817 durch den zum Gesandten in Rom bestimmten Freiherrn von Häffelin, Titular-Bischof von Chersones, mit Consalvi das Concordat abgeschlossen; aber in München wurden viele Aenderungen beantragt, so daß der Prälat Mazio am 4. October die Verhandlungen für abgebrochen erklärte. Nachdem manche Schwierigkeiten überwunden waren, ward ein neuer Concordatsentwurf redigirt, der am 24. October (mit Beibehaltung des Datum vom 5. Juni) ratificirt, am 14. November vom Papste bestätigt und am 15. im Consistorium verkündet wurde. Am 1. April 1818 ward die Circumscriptionsbulle der bayrischen Diöcesen ausgefertigt, und am 6. wurden mehrere vom König ernannte Bischöfe vom Papste bestätigt. Allein das Concordat, gegen das mehrere deutsche Regierungen, Protestanten, Febronianer und Liberale sich erhoben, ward erst am 26. Mai 1818 zugleich mit der neuen Verfassung und zwar als eine Beilage der Verfassungsurkunde publicirt. In ähnlicher Weise, wie Napoleon I. dem Concordate die organischen Artikel zur Seite gestellt hatte, ward als zweite Verfassungsbeilage das Religionsedict verkündet, welches trotz dem im Concordat (Art. 16) gegebenen Versprechen, daß die dem Concordat entgegenstehenden Gesetze und Verordnungen aufgehoben seien, das Meiste aus dem früheren Religionsedicte vom 24. März 1809 und 10. Januar 1803 erneuerte. Der Widerspruch zwischen Concordat und Religionsedict ist augenscheinlich; man vgl. z. B. Conc. art. XII, e., wo den Bischöfen die Libera communicatio kirchlicher Erlasse zugesichert, und Relig.-Ed. § 58, wo die Forderung des Placet erneuert wird, art. VIII, wo der Kirche das Recht, Eigenthum zu erwerben, ohne Beschränkung zugesprochen wird, und Relig.-

Ed. § 44, wo beigefügt wird: „nach den hierüber bestehenden Gesetzen" u. A. Viele Geistliche leisteten den Verfassungseid nicht oder unter Vorbehalt. Eine officielle Note Häffelins vom 27. September 1818 versicherte, daß der König das Concordat gewissenhaft vollziehen werde, das Religionsedict nur für die Akatholiken gelte, der Verfassungseid zu nichts verpflichten solle, was den Dogmen und Gesetzen der Kirche zuwider sei. Allein diese Erklärung, vom Papste Pius VII. am 2. October bereits im Consistorium verkündet, ward bayrischerseits verworfen, worauf Cardinal Consalvi an Häffelin wie an den Minister Graf Rechberg, Pius VII. an den König schrieb; es wurden die Widersprüche der bayrischen Verfassungsgesetze mit den katholischen Grundsätzen und dem Concordat nachgewiesen und der bedingungslose Eid auf die Verfassung für unerlaubt erklärt. Nach neuen Verhandlungen 1820 und 1821 erließ Maximilian I. 15. September 1821 die königliche Erklärung von Tegernsee, worin ausgesprochen ward, es sei bei Erlaß der Constitution nicht des Königs Absicht gewesen, dem Gewissen der katholischen Unterthanen irgend einen Zwang anzuthun; der von ihnen zu leistende Eid beziehe sich lediglich auf die bürgerlichen Verhältnisse und werde sie zu nichts verbindlich machen, was den göttlichen Gesetzen oder den katholischen Kirchengesetzen entgegen wäre; das Concordat solle als Staatsgesetz angesehen und vollzogen werden. Man hat in neuester Zeit die Berechtigung des Königs zu dieser Erklärung in Frage ziehen und deren Gültigkeit nach Erlaß der Verfassung bestreiten wollen. Allein jedenfalls konnte derjenige, der das Concordat abgeschlossen und die Verfassung gegeben hatte, eine authentische Erklärung der Intention geben, welche er bei ihrer Verkündigung im Auge hatte. Auch wurde weder von dem Ministerium noch von den Kammern die Berechtigung und Gültigkeit dieser Declaration in Zweifel gezogen. Nur auf Grund dieses Edictes von Tegernsee wurde der Verfassungseid fortan von den Katholiken unbedingt geleistet. Der Widerspruch zwischen Concordat und Religionsedict blieb jedoch ohne Ausgleichung. Die Denkschriften der Bischöfe 28. April 1852 und 9. October 1854 erlangten nur theilweise Erleichterungen und Zugeständnisse, welche ein ministerieller Erlaß vom 20. November 1873 meist wieder zurücknahm. Für die doctrinelle Interpretation muß Folgendes festgehalten werden: Das Concordat ist weit, das Religionsedict stricte zu interpretiren (R. I. 15 in VI). Bei Collisionen zwischen beiden müssen die Bestimmungen des Concordates denen des Religionsedictes vorgehen. Denn a. erklärte der Geber der Verfassung im Edict von Tegernsee, daß das Gewissen der Staatsbürger durch die constitutionellen Bestimmungen nicht beeinträchtigt werden solle; dieß wäre aber der Fall, wenn bei Conflicten zwischen beiden das Religionsedict vorgezogen würde, wie eben die Gewissensbedenken zeigen, die diese königliche Erklärung veranlaßten. b. Das specielle Gesetz derogirt dem generellen (R. I. 34 in VI). Das Concordat ist aber offenbar ein specielles, das „Edict über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften" ein allgemeines Gesetz (§ 103, Abs. 2). c. Wenn man dagegen sagt, das Religionsedict als das spätere derogire dem Concordat als dem früheren Gesetze, so ist dieß falsch. Factisch ist das Religionsedict das frühere Gesetz, denn es ist der beinahe wörtliche Abdruck des früheren vom 24. März 1809; es ist somit der Sache nach älter. Das Edict von 1809 gehörte offenbar zu den in Artikel 16 des Concordates als abrogirt bezeichneten Gesetzen, konnte also nicht, dem Concordate zuwider, auf's Neue in's Leben gerufen werden, zumal nach den in Artikel 17 und 18 übernommenen Verpflichtungen. Ein „geheimer Vorbehalt" der früheren kirchenfeindlichen Bestimmungen gegenüber den klaren Aussprüchen des Concordats kann rechtlich nicht angenommen werden. Beide Gesetze wurden übrigens gleichzeitig mit der Verfassungsurkunde publicirt. Das Concordat ist ganz und in allen seinen Theilen als Staatsgesetz erklärt. Das Religionsedict hat keinen einzigen Artikel des Concordates ausdrücklich abgeändert, wie dieß auch nach der übernommenen Verpflichtung nicht geschehen konnte. Ist der Widerspruch unlösbar, so könnte höchstens gefolgert werden, daß die sich widersprechenden Bestimmungen beider Gesetze sich aufheben würden; jedenfalls gilt das Concordat als Kirchengesetz. (Vgl. Bull. Rom. Cont. XIV, 314 sq. 320—322. 432 sq.; Nussi 146 sq.; Walter 204 sq.; Roscovány III, 632 sq.; v. Sicherer, Staat und Kirche in Bayern bis zum Jahre 1821, München 1854, Urk. 18; Concordat und Constitutionseid in Bayern, Augsburg 1847; Anselm Ritter v. Feuerbachs Leben und Wirken, Leipzig 1852. 1854, II, 84 ff.; Henner, Die kath. Kirchenfrage in Bayern, Würzb. 1854; J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg 1872, 823 ff.; Eichstätter Pastoralblatt 1871, Nr. 41 ff.; Der Conflict zwischen Staat und Kirche in Bayern, Regensburg 1872.)

4. Das Concordat mit Preußen wurde durch den Staatskanzler Fürst von Hardenberg mit dem römischen Stuhle abgeschlossen; zur Ausführung desselben ward von Pius VII. am 16. Juli 1821 die Circumscriptionsbulle De salute animarum, mit deren Abfassung der Prälat Mazio betraut war, erlassen und von König Friedrich Wilhelm III. als bindendes Statut für die preußischen Katholiken am 23. August anerkannt. Sie enthält die Circumscription der Erzbisthümer und Bisthümer, Bestimmungen über Einrichtung derselben sowie der Capitel, über die Eigenschaften der zu Wählenden, die Wahl der Bischöfe durch die Domcapitel, die Dotation der Bischöfe und Capitel, die Taxirung der erzbischöflichen und bischöflichen Kirchen bei

der apostolischen Kammer (Münch II, 250 ff.; Walter 239 sq.).

5. Für die oberrheinische Kirchenprovinz erließ Pius VII. nach den bereits (I, A) erwähnten Unterhandlungen die Bulle Provida sollersque 16. August 1821, in welcher Freiburg im Breisgau als Metropole der ganzen Provinz und als Bisthum für Baden, Rottenburg als Bisthum für Würtemberg, Mainz für Hessen-Darmstadt, Fulda für Kurhessen und Sachsen-Weimar, Limburg für Nassau und Frankfurt a. M. errichtet wurde. Die Bulle Leo's XII. Ad Dominici gregis custodiam 11. April 1827 enthält die nöthigsten Bestimmungen über die Wahl der Bischöfe, den Informativprozeß, die Gestattung einer zweiten Wahl, wenn die erste nicht canonisch geschehen ist oder der Gewählte nicht die erforderlichen Eigenschaften hat, über die Besetzung der Domcapitel, die Seminarien, den freien Verkehr mit Rom und die Jurisdiction der Bischöfe nach der gegenwärtigen Disciplin der Kirche. Dieser Bulle wurde von den betreffenden Regierungen in den Regierungsblättern die Staatsgenehmigung ertheilt, jedoch Art. 5 über die Seminarien, Art. 6 über den freien Verkehr mit Rom und die volle Ausübung der bischöflichen Jurisdiction einseitig davon ausgeschlossen (Bull. Rom. Cont. XV, 424 sq., Const. 994; Münch II, 309 ff. 410 ff.; Walter 322 sq.).

6. Hannover, das 1817 gleichfalls Unterhandlungen begonnen hatte, erhielt durch Leo XII. 26. August 1824 die Circumscriptionsbulle Impensa Romanorum Pontificum sollicitudo, welche Bestimmungen enthält über die Einrichtung und Dotation des Bisthums und Capitels von Hildesheim, sowie über die zur Zeit nicht mögliche und daher suspendirte eventuelle Dotation des Bisthums Osnabrück und dessen einstweilige Verwaltung. Beide Bischofssitze sollen dem apostolischen Stuhle unmittelbar unterworfen sein. Ferner Bestimmungen über Wahl und Consecration des Bischofs, sowie über den Informativprozeß, über die Besetzung des Domcapitels, die Circumscription der Diöcesen und die Taxation beider Kirchen bei der apostolischen Kammer (Münch II, 297 ff.; Walter 265 sq.; Nussi 222 sq.).

7. Für Oldenburg war in der Circumscriptionsbulle für die Bisthümer Preußens (1821) eine Bestimmung aufgenommen und Verhandlungen mit der preußischen Regierung gepflogen worden, worauf am 5. Januar 1830 von dem Fürstbischof von Ermeland, Joseph von Hohenzollern, als päpstlichem Vollzieher der Bulle De salute animarum, und dem oldenburgischen Staatsminister von Brandenstein eine Vereinbarung abgeschlossen wurde, wonach u. A. die zum Bisthum Münster gehörigen Pfarreien der Kreise Cloppenburg und Vechta diesem verbleiben sollten, die Pfarreien Damme, Neuenkirchen und Holdorf vom Bisthum Osnabrück nach Münster verlegt wurden, die Pfarreien beider Kreise in Zukunft einen besonderen Theil des Bisthums Münster unter der Benennung des oldenburgischen Bezirks bilden, die katholischen Kirchen zu Jever und Oldenburg von dem Bischof von Münster verwaltet werden. Der Großherzog von Oldenburg stiftet an der Domkirche zu Münster zwei Ehrencanonicate, deren eines vom Bischof von Münster dem Official, das andere dem ältesten Decan des oldenburgischen Bezirks ertheilt werden soll; auch kann der Großherzog ein wirkliches Canonicat an dem Dom zu Münster stiften. Der oldenburgische Bezirk soll eine eigene geistliche Behörde erhalten, das Officialat zu Vechta, dem die ordentliche Amtsgewalt des Bischofs übertragen wird; auch die vom apostolischen Stuhle dem Bischof ertheilten Facultäten soll dieser kraft seines Subdelegationsrechtes dem Official übertragen. Diese Convention wurde am 5. Januar 1830 als Fundamentalstatut der katholischen Kirche im Großherzogthum Oldenburg erklärt.

8. Das österreichische Concordat, am 18. August 1855 durch den Cardinal Viale Prela und den Fürsterzbischof Joseph Othmar von Rauscher vereinbart, 25. September vom Kaiser, 3. November vom Papste ratificirt, wurde nur in wenigen Punkten vollzogen, durch Staatsgesetze einseitig außer Kraft gesetzt und 1870 völlig beseitigt (Walter 280 sq.; Nussi 310 sq.). — Am 8. Juli 1881 wurde mit der österreichisch-ungarischen Regierung eine Convention über die Einrichtung der katholischen Hierarchie in Bosnien und der Herzegowina abgeschlossen.

9. Das würtembergische Concordat vom 8. April 1857 wurde von der zweiten Kammer verworfen und die Regelung der Kirchenfrage durch einseitige Staatsgesetze gefordert (Nussi 321 sq.). — 10. Ebenso wurde das badische Concordat vom 28. Juni 1859 von den Kammern verworfen (Nussi 330 sq.).

11. Italienische Concordate. Für das Haus Savoyen hatte Amadeus VIII. (s. d. Art.) das Recht der unmittelbaren Ernennung zu den Kirchenämtern ausbedungen, was Nicolaus V. für Piemont und Nizza 1451 anerkannte und Benedict XIII. durch einen Vertrag mit Victor Amadeus II. 1727 bestätigte. Nach dem Concordate mit Sardinien 1742 (Nussi 69. 117) gab die Instruction Clemens' XIV. vom 28. Januar 1770 die Entscheidung einiger Streitigkeiten über die kirchliche Jurisdiction und die geistlichen Immunitäten. Zwischen der Regierung des Herzogthums Mailand und dem heiligen Stuhle ward 1757 eine Vereinbarung rücksichtlich der Exemtion der Kirchengüter (Nussi 128 sq.), am 2. Juni 1741 ein förmliches Concordat zwischen Benedict XIV. und Karl III. von Neapel geschlossen, wonach der König als geborener apostolischer Legat die sogen. Privilegien der sicilischen Monarchie auf Grund einer Bulle Urbans II. an König Roger (1099) genoß. Ueber Kirchensachen sollte ein aus geistlichen und weltlichen Richtern zusammengesetztes Tribunal entscheiden;

betreffs der Immunitäten wurden Zugeständnisse gemacht; allein die der Regierung lästigen Bestimmungen kamen nicht zum Vollzug (Nussi 72 sq.). Für die von der französischen Republik eroberten und mit Frankreich vereinigten Länder galt das französische Concordat von 1801. Das Concordat der italienischen Republik mit dem heiligen Stuhle vom 16. September 1803 war in manchen Punkten der Kirche günstiger: die katholische Religion ward als die des Staates erklärt, alle Bisthümer bis auf zwei beibehalten, den Bischöfen freier Verkehr mit Rom zugesichert, die Aufhebung der geistlichen Stiftungen von der Mitwirkung des heiligen Stuhles abhängig gemacht, und die Weihe der Geistlichen freigegeben (Nussi 142 sq.; Bull. Rom. Cont. XII, 59 sq.). Zusatzdecrete verkümmerten auch hier 1804, ähnlich den organischen Artikeln Frankreichs, wieder die Rechte der Kirche. Der Sturz des französischen Kaiserreiches brachte den Zustand zurück, der unmittelbar vor der französischen Herrschaft bestanden hatte. Victor Emmanuel I. von Sardinien ließ 1817 in Rom über ein neues Concordat unterhandeln. Die Zahl der Erzbisthümer ward auf drei festgesetzt (Turin, Genua, Vercelli); es wurden Bestimmungen getroffen über die Einrichtung der Seminarien, die Capitel und deren Rechte u. A. Mit Neapel kam am 16. Februar 1818 zu Terracina zwischen Pius VII. und Ferdinand I. durch Cardinal Consalvi und Staatsrath L. de' Medici ein Concordat zu Stande, welches die katholische Religion als die einzige des Königreichs beider Sicilien erklärte, die Einrichtung aller Schulen im Geiste der Kirche garantirte, die Dotation der Bischöfe und Capitel sowie die Diöcesangrenzen neu regelte. Einige Bisthümer diesseits der Meerenge wurden vereinigt, die jenseits derselben vermehrt. Dem Könige ward das Ernennungsrecht zu den Bisthümern, dem Papste die Besetzung der ersten Dignität zuerkannt, die Besetzung der Abteien und Canonicate in den ersten sechs Monaten durch den Papst, in den andern durch den Bischof, völlige Freiheit der Bischöfe in der Ausübung ihres Hirtenamtes, Unterstützung der kirchlichen Censuren durch den weltlichen Arm ausgesprochen. Die noch nicht veräußerten Kirchengüter sollten zurückgegeben, die Besitzer der veräußerten aber nicht beunruhigt werden. Der Kirche ward das Recht, Immobilien zu erwerben, allen Unterthanen das Recht des freien Verkehrs mit dem heiligen Stuhle zuerkannt. Einige Additional-Artikel zu diesem Concordate setzte Pius IX. 1857 durch. — In Toscana wurden 1851 nur einzelne Punkte durch eine Uebereinkunft geregelt. Aber der alte Staatsdespotismus in Kirchensachen bestand fort in den meisten italienischen Staaten, und die kirchenfeindlichen Gesetze Sardiniens, dann des Königreichs Italien brachen die Verträge. (Concordat Sardiniens bei Nussi 155 sq.; Münch II, 745 ff. Constitutionen für Modena: Bull. Rom. Cont. XIV, 395 sq. 462 sq., Const. 981. 1025; für Lombardo-Venetien: ib. XV, 36 sq. 176 sq., Const. 786. 844; für Lucca: ib. 243 sq. 382 sq., Const. 887. 974; Neapolitanisches Concordat: Münch II, 708 ff.; Nussi 178 sq.; mit Toscana: Nussi 278 sq.)

12. Mit Spanien wurde (abgesehen von den Vereinbarungen zwischen Hadrian VI. und seinem Nachfolger Clemens VII. mit Kaiser Karl V. und zwischen Clemens XII. und König Philipp V.) am 11. Januar 1753 ein Concordat abgeschlossen durch Benedict XIV. und König Ferdinand VI., worin der Papst nur noch 52 Pfründen zur freien Verleihung sich vorbehielt (Nussi 120 sq.; Münch I, 443 ff.; Archiv f. kath. K.-R. XI, 252 ff.). Am 27. April 1845 ward ein aus 14 Artikeln bestehendes Concordat durch den Bevollmächtigten Castillo unterzeichnet; die Ratification wurde aber in Madrid verweigert. Erst am 16. März 1851 kam das Concordat in 46 Artikeln zu Stande, welches die Aufrechthaltung der katholischen Religion, die Wahrung der bischöflichen Rechte, sowie eine neue Circumscription der Diöcesen, Beseitigung der Exemtion der Bisthümer, feste Organisation der Capitel, Herstellung der Seminarien, die alten Besetzungsrechte der spanischen Monarchen, den Unterhalt des Cultus und des Clerus, die freie Erwerbsfähigkeit der Kirche zusichert (Nussi 281 sq.; Acta Pii IX. I, 293—341; Archiv f. kath. K.-R. VII, 376 ff.). Nach manchen Schwierigkeiten wurde die Convention in den Cortes genehmigt und von Pius IX. (5. September 1851) ratificirt. Eine neue Convention in 22 Artikeln, vom 25. November 1859, welche als Zusatz zum Concordate von 1851 gelten sollte, wurde am 14. Januar 1860 als Staatsgesetz publicirt; es kam aber nicht zur vollständigen Ausführung beider Concordate (Nussi 341 sq.; Archiv VII, 391 ff.; vgl. J. Hergenröther, Spaniens Verhandlungen mit dem heiligen Stuhl, im Archiv f. kath. K.-R. X, 1 ff.).

13. Mit den Niederlanden ward, nachdem seit 1815 Verhandlungen begonnen hatten, am 18. Juni 1827 ein Concordat zu Rom abgeschlossen, das die königliche Ratification am 27. Juli erhielt. Das französische Concordat von 1801, welches in den südlichen Provinzen galt, ward auch auf die nördlichen ausgedehnt; zu den vier Bisthümern (Lüttich, Namur, Gent, Tournay) und der Metropole Mecheln sollten noch drei Bisthümer hinzukommen (Brügge, Amsterdam, Herzogenbusch). Den Capiteln ward das Wahlrecht und bei Verwerfung der ersten Wahl eine zweite zugesichert; der König kann aus der ihm vorgelegten Liste die minder genehmen Personen streichen, jedoch sollen so viele Namen übrig bleiben, daß aus denselben der neue Bischof gewählt werden kann. Die Bulle Quod jam diu vom 16. August 1827, die mit dem Concordat als Landesgesetz publicirt wurde, gab außer der Circumscription der Bisthümer Bestimmungen über die Capitel und deren Dotation, über die Verpflichtung zum Eid der Treue, über

die freie Ernennung der Generalvicare durch die Bischöfe und über die freie Haltung der Seminarien, welche die Regierung zu dotiren verpflichtet ist; sie gebietet den Bischöfen, wo es nöthig ist, eine neue Circumscription der Pfarreien vorzunehmen; den neuen Pfarrern soll eine standesgemäße Sustentation vom Könige gewährt werden (Nussi 233 sq.; Münch II, 455 f.; Roscovány II, 266 sq.). Die calvinisch-oranische Partei hintertrieb jedoch die Ausführung des Concordates.

14. In der Schweiz verlegte nach langen Verhandlungen Leo XII. 1828 das Bisthum Basel nach Solothurn für Bern, Luzern, Zug, Solothurn, zu denen noch bis 1830 die Kantone Aargau und Thurgau, dann Basel und Zürich kamen. Am 7. November 1845 kam ein Bisthumsconcordat zu Stande für St. Gallen, das aber 1847 erst zur Ausführung kam, nachdem die Regierung von St. Gallen eigenmächtig das Doppelbisthum von Chur und St. Gallen (1833) für erloschen erklärt hatte, und am 23. März 1836 die Auflösung desselben erfolgt war. Am 15. August 1848 gab das sogenannte Schweizer „Fünferconcordat“ der Kantone Genf, Freiburg, Waadt, Bern, Neuenburg, welche die Diöcese von Genf und Lausanne bildeten, kirchenfeindliche Bestimmungen über die Stellung der katholischen Kirche zur Staatsgewalt, der sich der Bischof bei strengster Ahndung unterwerfen sollte; erst 1852 knüpften die Regierungen von Genf und Freiburg wieder Unterhandlungen mit dem heiligen Stuhle an (Nussi 242 sq. 269 sq. 252 sq.; Münch II, 690).

15. Rußland schloß am 3. August 1847 ein Concordat, wonach für Rußland die Metropole Mohilew mit den Bisthümern Wilna, Samogitien, Minsk, Luck, Caminiecz beibehalten, ein Bisthum Cherson oder Taraspol mit einem Suffraganat in Saratow und einem Domcapitel und Seminar errichtet werden, die Metropole Warschau und die acht polnischen Diöcesen fortbestehen sollten; den Bischöfen wurde die Ausübung ihrer kirchlichen Rechte auch bezüglich des Unterrichts zugesichert, der Geschäftskreis der Consistorien bestimmt, für die katholischen Armenier Vorsorge getroffen. Erst am 3. Juli 1848 konnte Pius IX. die in Petersburg ratificirte Uebereinkunft verkünden und die Circumscriptionsbulle erlassen. Das Concordat wurde jedoch nicht vollzogen (Acta Pii IX. I, 110 sq.). Am 31. October 1880 kam ein vorläufiger Vertrag mit Rußland bezüglich der kirchlichen Verhältnisse in Polen zu Stande mit Bestimmungen über die Ernennung der Bischöfe, Befugnisse derselben zur Errichtung und Leitung von Seminarien u. A. Weitere Unterhandlungen sollen in neuester Zeit durch eine nicht in Vertragsform eingekleidete Vereinbarung ihren Abschluß gefunden haben.

16. Amerikanische Concordate. In Südamerika ward am 26. Juli 1862 das Concordat von Venezuela abgeschlossen, das auch auf den Ersatz für die aufgehobenen Zehnten und die Bekehrung der noch heidnischen Einwohner Rücksicht nahm, aber gleich andern keineswegs zur vollen Ausführung kam (Nussi 356 sq.). Am 26. September 1862 ward das Concordat mit Ecuador (Nussi 349 sq., aufgehoben 1878), am 29. Mai 1851 das mit Bolivia abgeschlossen, welch' letzteres am vollständigsten übereinstimmt mit den Concordaten Centralamerika's. Hier wurde mit Guatemala am 7. October 1852 das Concordat geschlossen, bestätigt vom Papste durch die lit. apost. In ecclesiastici Patris sede vom 7. August 1853 (Acta Pii IX. I, 509 sq.; Archiv f. kath. K.-R. XII, 228 ff.); mit San Salvador am 22. April 1862, bestätigt durch die lit. ap. Vicariam Christi vom 1. Juni 1863 (Archiv a. a. O. 234 ff.); am nämlichen Tage wurde das mit Honduras abgeschlossen; am 2. November 1861 mit Nicaragua, bestätigt durch die lit. ap. Cum ad hanc vom 25. Mai 1862 (Archiv a. a. O. 229); am 7. October 1852 mit Costa-Rica, bestätigt durch die lit. ap. Totius dominici gregis vom 15. Mai 1853 (Acta Pii IX. I, 452 sq.; Archiv a. a. O.). Auch mit Haiti und Westindien (28. März 1860) kam ein Concordat zu Stande (Nussi 346). Da die Concordate Centralamerika's fast völlig übereinstimmen, sei nur das von San Salvador hier angeführt. Die katholische Religion wird (art. 1) als Staatsreligion erklärt, ohne daß andere Culte ausgeschlossen wären. Die Bischöfe haben die freie Leitung der kirchlichen Anstalten und das Recht, alle Unterrichtsanstalten bezüglich der Lehre und Sitten zu überwachen (art. 2), sowie das Recht der Büchercensur, zu deren Durchführung der Staat Hilfe leistet (a. 3). Clerus und Volk können frei mit dem Papste verkehren (a. 4). Während in Guatemala die Zehnten staatlicherseits garantirt und bei deren Unzulänglichkeit ein Zuschuß aus der Staatskasse versprochen wird, auch in Bolivia die Zehnten bis zur Gewährung einer selbständigen Dotation beibehalten werden, verspricht die Regierung von San Salvador, da die Zehnten aufgehoben sind, die Kosten des Cultus zu bestreiten und dem Clerus genügende Dotationen zu bestellen (a. 5. 6). Der Präsident hat das jus patronatus und das Nominationsrecht (privilegium proponendi) für alle Bischofssitze, das er innerhalb eines Jahres nach der Erledigung üben muß (a. 7), ebenso das Ernennungsrecht für sechs Canonicate (a. 8). Bei Pfarreien schlägt der Bischof drei durch Concurs, wie ihn das Concil von Trient vorschreibt, tauglich befundene Personen dem Präsidenten vor, aus welchen dieser den zu Instituirenden auswählt (a. 9). Der Papst kann neue Diöcesen (a. 10), der Bischof neue Pfarreien errichten (a. 11), Orden und religiöse Genossenschaften einführen (a. 20); nur soll dabei das Gouvernement gehört werden, welches für Dotation neuer Bisthümer und Pfarreien zu sorgen hat. Den Capitelsvicar wählt bei Erledigung des bischöflichen Stuhles das Capitel frei nach der tridentinischen Vorschrift (a. 12). Vor

das kirchliche Gericht gehören nur mehr rein geistliche Sachen (a. 13); über persönliche Klagen der Geistlichen in Civilsachen und in allen, welche Eigenthum, Besitz oder zeitliche Rechte zum Gegenstand haben, erkennen die gewöhnlichen Civilgerichte (a. 14); auch in Criminalsachen der Geistlichen erkennen die weltlichen Strafgerichte, nur hat der Bischof das Recht, bei den Verhandlungen in zweiter und dritter Instanz zwei geistliche Richter zu delegiren (a. 15). Das Strafrecht der Bischöfe über Geistliche ist anerkannt (a. 16). Das Recht, zu erwerben und zu besitzen, wie jede andere Person, wird der Kirche garantirt (a. 17). Das Besteuerungsrecht der Kirchengüter wird dem Staate eingeräumt (a. 18). Confiscationen der kirchlichen Güter, eigenmächtiger Union oder Suppression von Beneficien von Seite des Staates wird vorgebeugt. Für den Besitz der in früherer Zeit durch den Staat veräußerten Kirchengüter aber wird den Inhabern derselben Sicherheit gegen jede Beunruhigung gewährt (a. 19). Der Treueid wird festgestellt (a. 21), das Gebet für die Republik (a. 22), die sogenannte privilegia castrensia für die Heere verliehen (a. 23). Alles Andere soll nach der vigens ecclesiae disciplina behandelt werden (a. 24). Die art. 25—27 verheißen die Publication dieser Convention als Staatsgesetz, die Ratification und päpstliche Bestätigung. — Diese Concordate zeigen, wie leicht die Verständigung mit der geistlichen Gewalt auch heutzutage für den Staat ist. — Literatur. Sammlungen der Concordate besorgten: Ernst Münch, Vollständige Sammlung aller älteren Concordate, 2 Thle., Leipzig 1830—1831; Walter, Fontes juris eccles. antiq. et moderni, Bonnae 1862; Nussi, Conventiones de rebus eccles. inter S. Sedem et civil. Potestatem variis formis initae, Mogunt. 1870; G. de Luise, De jure publ. seu diplomat. eccles. cath. Tractat. Docum. etc., Neap. et Paris. 1877. Monographien schrieben: Balve, Das Concordat, München 1863, 2. Aufl. 1882; Guil. Fink, De concordatis dissert. canon., Lovanii 1879, woselbst, wie auch in Verings Kirchenrecht § 62, die vorhandene Literatur angeführt ist. Vgl. protestantischerseits Richter-Dove's Kirchenrecht, 8. A., § 88. [Philipp Hergenröther.]

Concordia canonum wurden frühzeitig Sammlungen der bei verschiedenen Gelegenheiten und zu verschiedenen Zeiten erlassenen Kirchengesetze genannt, wohl in dem Sinne, daß deren Zusammenfassung als Ganzes erst recht die innerliche Uebereinstimmung nach Zweck und Grundlage erkennen lasse. Diesen Namen erhielt zunächst die erste Sammlung des Johannes Scholasticus (s. d. Art. Canonsammlungen), worin alle von der Kirche ausgegangenen Gesetze stoffweise nach 50 Titeln eingereiht sind; und ebenso das spätere und größere Werk des afrikanischen Bischofs Cresconius (s. d. Art.), der die chronologische Arbeit von Dionysius Exiguus zu einer systematischen Abhandlung mit 300 Titeln verarbeitete. Mit größerem Rechte aber gab man dem später sog. Decretum Gratiani (s. d. Art.) anfänglich die Bezeichnung Concordia discordantium canonum, welchen es noch bis auf den heutigen Tag als Ueberschrift in den Ausgaben führt. Denn während die früheren Sammler sich begnügt hatten, die Canones in einer gewissen, sei es zeitlichen, sei es stofflichen Ordnung an einander zu reihen, war es Gratian nach der ganzen Anlage seines Werkes hauptsächlich darum zu thun, die wirklichen oder scheinbaren Unebenheiten auszugleichen und Widersprüche zu heben, die sich bei Nebeneinanderstellung so verschiedenartiger Rechtsquellen unvermeidlich offenbaren mußten. Ubi discordare in speciem vidit canones aut patrum sententias, propositis in utramque partem auctoritatibus media distinctione (interdum satis futili) reducere eas in concordiam adnisus est (Rautenstrauch, Inst. jur. eccl. prol. § 41; vgl. Schulte, Die Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts I, 48). [Helfert.]

Concordia Vitebergensis (Wittenberger Concordie) ist eine theologische Einigung, welche Luther, Melanchthon und eine Anzahl zumeist sächsischer Theologen auf einem vom 22. bis 29. Mai 1536 zu Wittenberg gehaltenen Convente mit Butzer, Capito und neun andern Predigern oberdeutscher Städte abschlossen. Dieselbe kam durch die Bemühungen des Landgrafen Philipp von Hessen und durch die Thätigkeit Butzers nach langen, bereits im J. 1530 begonnenen Verhandlungen zu Stande und hatte den Zweck, den bisherigen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Zwinglianern ein Ende zu machen, den unmittelbar vorher, am 10. Mai 1536 zu Frankfurt a. M., erweiterten schmalkaldischen Bund zu befestigen, sowie überhaupt ein einträchtiges Zusammengehen der Lutheraner und Zwinglianer gegen die katholische Kirche zu ermöglichen. Die von Melanchthon verfaßten und von den Theologen beider Parteien unterzeichneten Artikel der Wittenberger Concordie beziehen sich auf die Lehren vom Abendmahl, von der Taufe und der Absolution (s. dieselben Corpus Reformat. III, 75 sq.). Bezüglich der Lehre vom Abendmahl unterwarfen sich die oberdeutschen Prediger einer streng lutherischen Formel, in welcher sie bekannten, daß im Abendmahle mit Brod und Wein vere et substantialiter Christi Leib und Blut kraft Christi Einsetzung da sei, unabhängig von der Würdigkeit des Spenders und Empfängers, und daß demnach auch die Unwürdigen (indigni) wahrhaft den Leib und das Blut des Herrn empfingen. Allein trotzdem war die durch diese Formel in der Abendmahlslehre erzielte Einigung doch nur eine scheinbare, wie aus den abschwächenden Erklärungen hervorgeht, welche Butzer und die oberdeutschen Prediger mit der Formel verbanden (vgl. Walch XVII, 2552 ff.; Corpus Reformat. III, 80 sq.). Luther hatte verlangt, die oberdeutschen Prediger sollten bekennen, daß auch der Gottlose und Ungläubige (impius) den Leib des Herrn im Sacrament em-

pfange, um dadurch die Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, daß Christus objectiv, ganz und gar unabhängig von dem Glauben des Empfängers, im Sacramente gegenwärtig sei, und um die Annahme einer durch den Glauben bedingten, bloß geistigen Gegenwart Christi im Sacramente völlig auszuschließen. Die oberdeutschen Prediger jedoch wiesen den Ausdruck impii zurück und gaben nur zu, daß auch indigni den Leib des Herrn empfingen, verstanden aber unter indigni nicht, wie Luther, Ungläubige, sondern solche, die gläubig und nur zum Empfange des Sacramentes nicht gehörig disponirt seien. Indem aber die oberdeutschen Prediger läugneten, daß auch der ungläubige Communicant den Leib des Herrn empfange, und die Gegenwart Christi im Sacramente von dem Glauben des Empfängers abhängig sein ließen, blieben sie bei ihrer unlutherischen Anschauung, daß Christus im Sacramente nur dem Glauben gegenwärtig sei und nur seiner Gnade nach sich mittheile, und daß demnach seine Gegenwart nicht eine leibliche, sondern nur eine geistige sei. Bezüglich der Taufe erkennt die Wittenberger Concordienformel die Nothwendigkeit der Kindertaufe an; bezüglich der Absolution erklärt sie, daß zwar die alte Beicht und Aufzählung der Sünden nicht zu billigen und zu fordern sei, daß dagegen ein dem Empfange des Abendmahls vorausgehendes Privatcolloquium des Pönitenten mit dem Geistlichen und die Privatabsolution nützlich und heilsam sei und beibehalten werden solle. Die Wittenberger Concordie wurde von den Protestanten in Oberdeutschland, vorzugsweise aus politischen Gründen, bereitwillig angenommen. Butzer bemühte sich, auch die zwinglianischen Schweizer zur Annahme derselben zu bewegen, indem er ihnen die Artikel vom Abendmahle durch sophistische und abschwächende Deutungen annehmbar zu machen suchte. Die Schweizer traten mit Luther selbst in Correspondenz, und da Luther merkwürdiger Weise, offenbar von politischen Erwägungen geleitet, ganz im Gegensatze zu seinem sonstigen Auftreten in den Sacramentsstreitigkeiten, sich die abschwächenden Deutungen Butzers gefallen und die bisherige Controverse über das Abendmahl möglichst auf sich beruhen ließ, nahm im J. 1538 auch die Mehrzahl der zwinglianischen Schweizer die Concordie an. Der durch dieselbe hergestellte Friede war jedoch nicht von Dauer; vielmehr brachen noch zu Luthers Lebzeiten und hauptsächlich durch ihn selbst veranlaßt die alten Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Zwinglianern mit erneuter Heftigkeit wieder aus. Nichtsdestoweniger erscheint die Wittenberger Concordie als ein in der Geschichte des Protestantismus sehr wichtiger und bedeutsamer Act, indem das durch dieselbe, wenn auch nur scheinbar und nur vorübergehend bewirkte Aufhören der bisherigen Spaltung zwischen den beiden Heerlagern der Reformation dem Protestantismus neues Ansehen und neue Kraft verlieh und so der Befestigung und dem Fortgange des protestantischen Reformationswerkes in nicht geringem Grade förderlich war. Ranke (s. unten 59) bezeichnet die Wittenberger Concordie geradezu als „eines der größten Ereignisse für die Entwickelung der evangelischen Kirche". — Literatur: Walchs Ausgabe von Luthers Werken XVII, Halle 1745, 2406—2618, wo zahlreiche auf die Wittenberger Concordie bezügliche Schriftstücke aus den Jahren 1530—1538 zusammengedruckt sind; unter ihnen sind insbesondere hervorzuheben die beiden Berichte über die Wittenberger Verhandlungen von zwei Theilnehmern an denselben, dem Gothaer Prediger Friedrich Myconius und dem Frankfurter Prediger Johann Bernhardi, S. 2533 bis 2565; Corpus Reformatorum ed. Bretschneider III, Halis Saxonum 1836, 75—81; Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffes III, 1, Leipzig 1796, 337 ff., insbes. 377 ff.; Riffel, Kirchengesch. der neuesten Zeit II, Mainz 1842, 495 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter d. Ref. IV, 4. Aufl., Leipzig 1868, 57 ff. [Hundhausen.]

Concordienbuch und Concordienformel der Lutheraner, s. Symbolische Bücher.

Concubinat ist das Zusammenleben zweier Personen verschiedenes Geschlechtes nach Art der Verehelichten, ohne daß dieselben den Bedingungen, durch welche die Ehe gesetzliche Gültigkeit erhält, genügen können oder wollen. Bis in das dritte Jahrhundert beobachteten die Christen, soferne die Ehe civilrechtliche Bedeutung und Folgen hatte, die römischen Rechtsformen (γαμοῦσιν ὡς πάντες κ. τ. λ. Ep. ad Diognet. c. 5), holten jedoch die Gutheißung des Bischofs ein (Ignat. Ep. ad Polycarp. c. 5) und erbaten sich die Bestätigung ihres Bundes durch Darbringung des heiligen Opfers und durch seinen Segen (Tert. Ad ux. 2, 9; vgl. Bingham, Antiquit. 22, 4, 1). Nach dem älteren römischen Recht gab es eine zweifache Art von Ehe (matrimonium justum, nuptiae justae): die eine mit bestimmten Formen (confarreatio, coemptio), durch welche die Frau in die Gewalt des Mannes kam (conventio in manum), die andere formlos eingegangen, ohne die manus mariti (matrimonium tantummodo), sonst aber mit den bürgerlichen Folgen der Ehe; es war bloß die Affectio maritalis erforderlich, das ist die Absicht, mit der Frau als Ehegattin lebenslänglich vereinigt zu bleiben. Von dieser zweiten, formlosen Ehe war der Concubinat (concubinatus legitimus) nicht anders verschieden, als durch die Absicht der Vereinigung (concubinam ex sola animi destinatione aestimari oportet; Dig. de concubinis 25, 7, 4), insofern beim Concubinat die Affectio maritalis nicht nöthig war, und durch die rechtlichen Folgen. Die Concubine erlangte nicht, wie die Frau durch das Matrimonium justum, den Stand des Mannes (dignitas mariti), und ihre Kinder waren nicht legitimi, sondern naturales, hatten jedoch mehr Recht als die spurii, d. i. die Kinder einer pellex; sie hatten Anspruch auf Alimentation, auch auf ein Sechstel Pflichttheil aus dem Nach-

lasse des Vaters, wenn keine ehelichen Nachkommen vorhanden waren (Justinian. Nov. 18, 5), und konnten durch nachfolgende Ehe des Vaters mit der Concubine legitimirt werden (Instit. de nuptiis 1, 10). Durch die Lex Julia et Papia Poppaea (im J. 9 n. Chr.) war der Concubinat, der vorübergehende (temporarius) sowohl als der lebenslängliche (perpetuus), förmlich erlaubt als Verbindung von Freien mit Frauen der niedersten Stände und mit Freigelassenen. Wollte aber ein Freier ein solches Verhältniß mit einer Femina honesta eingehen, so war hierzu, da die Verbindung mit einer solchen an sich schon Matrimonium legitimum war (in liberae mulieris consuetudine non concubinatus sed nuptiae intellegendae sunt; Dig. 23, 2, 24), eine besondere Erklärung nothwendig (Dig. 25, 7, 3).

Aus dieser Gesetzgebung erwuchsen der christlichen Kirche einerseits Vortheile, anderseits Verlegenheiten. Günstig war für sie die Gestattung der formlosen Ehe, da ihr nach 1 Cor. 7, 39 daran liegen mußte, daß die Gläubigen nur Ehen unter sich eingingen (ideo non nubimus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant, a qua apud illos nuptiae incipiunt; Tertull. De corona c. 13). Zu Statten kamen ihr auch die Bestimmungen der Lex Julia et P. P. über den Concubinat, zumal da bis in das dritte Jahrhundert die Mehrzahl der Christen den untersten Ständen angehörte. Noch mehr erweitert wurde der Kreis der ehelichen Verbindungen mit voller Rechtswirkung unter Kaiser Caracalla durch die Constitutio Antoniniana de civitate, welche allen Bewohnern des Reiches das Bürgerrecht und damit der großen Zahl der Peregrinen das Connubium verlieh. Gleichwohl blieben noch Schranken, welche die Christen an freier Eheschließung hinderten. Es blieben ungesetzliche Ehen zwischen Freien und Sklaven; eine solche Verbindung galt, da dem Sklaven die rechtliche Persönlichkeit (caput) fehlte, nur für ein Contubernium, das ist ein factisches Verhältniß ohne alle Rechtswirkung. Ferner blieben die Rechtsbestimmungen über die Ehen senatorischer Familien in Kraft. Ein Senatsbeschluß unter Marc Aurel hatte verordnet, daß Wittwen und Töchter von Senatoren, die einen Freien nichtsenatorischen Ranges heirateten, ihren Rang als Femina, Puella clarissima verlieren, daß solche Ehen aber als rechtsgültig angesehen werden sollten. Dagegen verblieb einer Clarissima ihr Rang, wenn sie einen Freigelassenen oder Sklaven ehelichte, weil eine solche Verbindung als gesetzlich wirkungslos oder als Concubinat angesehen wurde. Im Anfange des dritten Jahrhunderts überstieg in Rom die Zahl der Sklaven, unter denen die Kirche zahlreiche Anhänger hatte, und denen sie sogar kirchliche Aemter übertrug, wohl um das Fünffache die der Sklavinnen; für die meisten war es daher unmöglich, ein dauerndes eheliches Verhältniß mit einer Sklavin einzugehen, auch wenn die Herren es gestatteten, was in der Regel nicht der Fall war (Tertull. Ad ux. 2, 8). Anderseits waren die vielen freigebornen Christinnen, namentlich der höheren Stände, die einen ebenbürtigen christlichen Gatten nicht finden konnten, und zumal die Clarissimae, die ihren Rang nicht verlieren wollten, für die Kirche eine Quelle zahlreicher Verlegenheiten. Da durchbrach Papst Calixtus I. (217—222) die Schranken der bürgerlichen Gesetzgebung, ertheilte auch solchen Verbindungen, die vor dem Gesetz nur Concubinate oder Contubernien waren, sofern sie auf Lebensdauer eingegangen wurden, die kirchliche Segnung und erhob sie so in den Augen der Gläubigen zur Würde einer christlichen Ehe.

In bürgerlicher Beziehung blieb die römische Gesetzgebung über den Concubinat im Ganzen auch unter den christlichen Kaisern bestehen, nur verbot Constantin im J. 320, eine Concubine neben der Ehegattin zu haben (De concub. 5, 26). Theodosius und Valentinian nennen den Concubinat Conjugium inaequale (l. 3, Cod. de lib. natur. 5, 27). Im Orient hob Kaiser Leo der Philosoph diese Gesetzgebung auf, indem er allgemein die feierliche Einsegnung der Ehe befahl (Nov. Leon. 89); im Occidente dagegen dauerte das alte Verhältniß noch lange fort. Doch trat in den germanischen Ländern für adelige Männer, welche sich mit Frauen niederen Standes verbinden wollten, an Stelle des Concubinates die Ehe zur linken Hand (Matrimonium ad morganaticam oder lege Salica); wenngleich Frau und Kinder nicht in den Stand und die Familie des Vaters eintraten, so stand dieses Verhältniß doch rücksichtlich der Ausschließlichkeit und der Dauer auf gleicher Stufe mit der rechten Ehe (Walter, Deutsche Rechtsgeschichte, Bonn 1853, § 473). Die Kirche ihrerseits verwarf den Concubinatus temporarius von jeher, da der christlichen Ehe der Charakter der Unauflöslichkeit wesentlich inhärirt (Augustin. De bono conjug. c. 14). Daher wies sie Personen, die im Concubinat lebten, vom Katechumenate zurück, wenn sie nicht das Verhältniß aufgeben oder in eine feste Ehe verwandeln wollten. Doch galt eine Ausnahme für die Sklavin eines heidnischen Herrn, soferne sie nur mit ihrem Herrn allein in solcher Verbindung stand (Const. Apost. 8, 32). In den sog. Canones des hl. Hippolyt (can. 16, ed. Haneberg 72) heißt der Gläubige, welcher seine Concubine, von der er einen Sohn hat, verläßt, um eine andere zu heiraten, Occisor hominis. Papst Leo (Ad Rust. Ep. 167, a. 458) verlangt, daß die Concubine, wenn sie Sklavin, entweder entlassen oder freigemacht und rechtmäßig geehelicht werde. Dagegen ließ die Kirche den Concubinatus perpetuus, das ist die Verbindung, eingegangen ohne ihren Segen, jedoch mit der Absicht, eine Ehe auf Lebensdauer zu schließen, als formlose Ehe gelten (c. 4, D. XXXIV; c. 6, C. XXXII, qu. 2), doch mißbilligte sie solche Verbindungen, weil ihnen der vollkommen christliche Charakter fehlte (Ignat. Ep. ad Polyc. c. 5; c. 11. 12, C. XXXII, qu. 1). Abgesehen

von den Verboten gegen den Concubinat der höheren Cleriker hat die kirchliche Gesetzgebung des Mittelalters den Concubinat nicht mit canonischen Strafen bedroht. Erst Papst Leo X. setzte auf dem Lateranconcil 1516 (c. 1, VII De concub. 5, 16) gegen Laien solche Strafen fest. Nachdem dann das Concil von Trient die Gültigkeit der Ehe an eine specifische Form, nämlich an die Consenserklärung der Contrahenten vor dem Pfarrer und vor zwei Zeugen gebunden und somit auch eine sichere Unterscheidung zwischen Ehe und Concubinat ermöglicht hatte, wurde jede dieser wesentlichen Form entbehrende Verbindung, also auch der Concubinatus perpetuus, als verbrecherisch erklärt und bestimmt, daß ein Laie, der nach dreimaliger Ermahnung die Concubine nicht entlasse, mit der Excommunication belegt und von der Concubine nöthigenfalls mit Hilfe des weltlichen Armes getrennt werde (Sess. XXIV, c. 8 De Matr.); geistliche Concubinarier aber sollten mit zuerst theilweiser, dann gänzlicher Entziehung der Beneficialeinkünfte, hierauf mit Suspension von Amt und Pfründe, mit Gefängniß und endlich mit Excommunication gestraft werden (Sess. XXV, c. 14 De Ref.). Reichsgesetzlich wurde der Concubinat zuerst durch Polizeiordnung von 1530 (Tit. 33) als Verachtung des Ehestandes getadelt, dann in Gemäßheit des Tridentinums durch Polizeiordnung von 1577 (Tit. 26, § 1) bei willkürlicher Strafe verboten. Auch neuere Particulargesetze erkennen auf Ausweisung und Gefängniß; das neue deutsche Reichsstrafgesetzbuch von 1871 dagegen behandelt den Concubinat nicht als criminalrechtlich strafbar, falls nicht andere Delicte, wie Incest u. s. w. concurriren. (Vgl. Klee, Die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung, Mainz 1833; Döllinger, Hippolyt und Kallistus, Regensburg 1853; de Rossi, Bullet. di Archeol. crist. 1866, 23 ss.) [Wandinger.]

Concurrenz, technischer Ausdruck der katholischen Liturgie für das Zusammentreffen zweier Feste in der Vesper, wodurch für Chorgebet und Brevier bestimmte Anordnungen nöthig werden. Da nämlich alle festa duplicia und semiduplicia, zu welch letzteren auch die Sonntage und die Tage innerhalb einer Octave gehören, zwei Vespern, eine am Vortage und eine am Tage selbst, haben, so würde sehr oft die Vesper zweimal, als zweite des einen und als erste des andern Festes gebetet werden müssen, wofern nicht die Kirche bestimmte Regeln über die Vereinigung beider gegeben hätte. Diese sind im Anfange jedes Brevieres oder Breviertheils als sogenannte Vespertafel unter der Aufschrift Quando concurrit angegeben und beruhen auf dem einfachen Grundsatz, daß bei Concurrenz jedesmal die Vesper des höhern Festes gehalten, die des andern bloß commemorirt wird. Sind die beiden Feste gleichen Ranges, so wird die erste Hälfte der Vesper, bis zum Kapitel, vom voraufgegangenen und die zweite vom folgenden Feste genommen, wobei dann das erstere commemorirt wird. Hiervon gibt es drei Ausnahmen: 1. Bei der ersten Vesper der duplicia 1. Klasse werden selbst die festa duplicia majora und niederen Ranges, bei Festen 2. Klasse die semiduplicia nicht commemorirt; 2. in der zweiten Vesper der Feste erster Klasse bleiben die unter dem Range des semiduplex stehenden Tage ohne Commemoration; 3. bei Concurrenz zweier duplicia majora und höherer Feste entscheidet die Dignität (Feste des Herrn, Mariä, der Engel u. s. w.) darüber, von welchem Feste die ganze Vesper, von welchem bloß eine Commemoration gebetet wird. [Kaulen.]

Concurs heißt eine im canonischen Rechte vorgeschriebene Specialprüfung, welcher sich alle Bewerber um gewisse Seelsorgspfründen zu unterziehen haben. Von jeher wurde in der Kirche der Grundsatz festgehalten, daß kirchliche Pfründen, namentlich aber die für die Leitung der Gläubigen so wichtigen Seelsorgspfründen nur würdigen und für das besondere Kirchenamt in jeder Hinsicht geeigneten (dignis et idoneis vel habilibus) Persönlichkeiten zu übertragen seien (c. 5, Dist. XXIV). Die gewissenhafte Beobachtung dieser Vorschriften wurde wiederholt eingeschärft, namentlich durch die Päpste Alexander III., Innocenz III. und Gregor X. (c. 4. 14, X De aetate et qual. praefic. 1, 14; c. 3, X De Cler. non resid. 3, 4; c. 14, VI De elect. 1, 6; c. 29, X De praeb. 3, 5). So lange die Weihen nur mit Rücksicht auf ein bestimmtes Kirchenamt (relative Ordinationen) ertheilt wurden, war die Prüfung für die Uebernahme des Kirchenamtes mit der Prüfung für den Empfang der Weihe, also bei Seelsorgspfründen mit der Prüfung für den Empfang der Priesterweihe verbunden. Als aber die absoluten Ordinationen die Regel wurden, stellte sich bald das Bedürfniß einer besonderen Prüfung der Bewerber um ein Kirchenamt heraus, da durch die sogenannte Synodalprüfung vor den Weihen nur die zum erlaubten Empfang dieser, nicht aber auch die zur Uebernahme eines bestimmten Amtes erforderlichen Kenntnisse und Eigenschaften constatirt werden konnten. Schon Innocenz III. hält beide Prüfungen, die vom Archidiacon vorzunehmen waren, klar auseinander (c. 7, § 5, X De off. archidiac. 1, 23). Daß in Rom schon vor der Mitte des 14. Jahrhunderts Prüfungs-Commissionen für die Bewerber um die vom päpstlichen Stuhle zu verleihenden Beneficien bestanden, ergibt sich aus der Constitution Benedicts XII. Quoniam nonnulli vom Jahre 1339 (Mühlbauer, Thesaurus resol. S. C. C., IV, 260). Auch anderwärts (Synodus Leodicensis 1548, bei Hartzheim, Conc. Germ. VI, 392), besonders aber in Spanien zeigen sich schon vor dem Trienter Concil Spuren des Vorhandenseins einer solchen besonderen Prüfung (Pallavicini, Hist. Conc. Trid. l. 23, c. 3, n. 24). Das Concil von Trient erneuerte (Sess. VII, c. 3 De Ref.) nicht nur die genannten älteren Bestimmungen, sondern erhob auch (Sess. XXIV, c. 18 De Ref.) trotz des Widerspruches der französischen Prälaten

einen von den spanischen Bischöfen eingebrachten Antrag zum Beschlusse, daß nämlich künftig für alle Bewerber um Seelsorgspfründen durch den Bischof und durch wenigstens drei der von der Diöcesansynode gewählten Synodalexaminatoren (s. d. Art.) eine Specialprüfung abzuhalten sei. Pius V. schärfte durch die Const. In conferendis vom 18. Mai 1567 das Decret neuerdings ein, erklärte die mit Umgehung des Concurses erfolgte Verleihung als nichtig und gestattete eine Appellation ab irrationabili judicio episcopi, wenn unter den im Concurs Approbirten das Seelsorgsamt einem minus idoneus übertragen würde. Als ergänzende Vollzugsverordnungen dieser grundlegenden Gesetzesnormen dienten die Constitution Pius' V. Apostolatus officium vom 19. August 1567, das Decret Clemens' VIII. von 1593, dann die Constitutionen Clemens' XI. Quo parochiales vom 10. Januar 1721 und Benedicts XIV. Cum illud vom 14. December 1742 mit der Nachtragsconstitution Redditae Nobis vom 9. April 1746.

Aus den genannten Rechtsquellen ergeben sich folgende Normen: 1. Die Verleihung von Seelsorgspfründen, soweit dieselben entweder der freien bischöflichen Collation oder einem geistlichen Patrone unterstehen, kann nur erfolgen nach vorausgehender Concursprüfung der Bewerber. Ist die Pfründe weltlichen Patronates, so kann der durch den Patron Präsentirte erst dann instituirt werden, wenn er durch ein specielles Examen von den Synodalexaminatoren als idoneus befunden wurde. 2. Sobald der Bischof von der Erledigung einer solchen Pfründe Kenntniß erhält, muß er innerhalb zehn (event. 20) Tagen durch öffentliche Ausschreibung oder durch Aufforderung an Einzelne die Abhaltung des Concurses verkünden. 3. Die Prüfung selbst findet durch den Bischof (resp. den Generalvicar) und mindestens drei beeidigte Synodalexaminatoren statt und erstreckt sich nicht bloß über die wissenschaftlichen Kenntnisse, sondern auch über das sittliche Verhalten und alle zum betreffenden Amte nöthigen Eigenschaften der Bewerber. Sie ist mündlich und schriftlich. Alle Concurrenten haben die nämlichen Fragen unter Clausur zu bearbeiten. 4. Die Synodalexaminatoren, deren Thätigkeit unentgeltlich ist (Trid. l. c. und Congr. Conc. 1865 bei Lingen et Reuss, Causae selectae, Ratisb. 1871, 717), geben auf Grund der Prüfung ihr Votum ab. Kommen sie zu keinem Entscheid (si examinatores singulares aut pares fuerint), so hat der Bischof, resp. der Generalvicar das Votum über Tauglichkeit oder Untauglichkeit. 5. Aus den für tauglich erachteten Bewerbern muß der Bischof, resp. der geistliche Patron den Tauglicheren (quem ceteris magis idoneum judicaverit) auswählen, resp. präsentiren. 6. Sowohl gegen den Ausspruch der Examinatoren wie gegen die unrichtige Auswahl des Bischofs steht jedem Competenten das Recht der Appellation im Instanzenzug an den Metropoliten und den apostolischen Stuhl zu, aber ohne Suspensivwirkung und unter der Beschränkung, daß die parteiische Behandlung aus den vorzulegenden Concursacten zu ersehen sein muß. 7. Die mit Außerachtlassung der tridentinischen Vorschrift erfolgte Verleihung der Pfründe gilt nach dem Concile als erschlichen (provisio surreptitia), nach der Constitution Pius' V. als nichtig.

Die tridentinische Vorschrift fand in Italien ihre vollständige Durchführung, wie sich sowohl aus den Acten der verschiedenen Provinzial- und Diöcesansynoden als aus den Entscheidungen der Congr. Conc. Trid. und päpstlichen Erlassen ergibt (vgl. insbes. die Const. Super universum von Leo XII. 1824 in Analecta juris Pontif. II, 2743). Ebenso wurde in Spanien durch die Provinzialsynoden zu Compostela und Valencia 1565, Toledo 1566 und 1582, Tarragona 1591 (De Aguirre, Collect. conc. Hisp. IV, 78. 105. 44. 214. 643) und in den Niederlanden durch die Synoden zu Cambrai 1565 und 1586, Utrecht 1565, Mecheln 1570 und 1607 die Ausführung des Concilsbeschlusses vorgeschrieben, worauf durch die Diöcesansynoden die Synodalexaminatoren aufgestellt wurden. Auch das spanische Concordat von 1737 (Art. 13) und von 1851 (Art. 26) nimmt auf die Norma a Tridentino praescripta Bezug. Das Nämliche gilt von Portugal (Barbosa, Collect. ad Trid. Sess. XXIV, c. 18; De officio et pot. episc. III, Alleg. 63; De off. paroch. I, c. 2; Richter et Schulte, Canones Conc. Trid., Lips. 1853, 379); von Brasilien, mit Ausnahme der Missionsdistricte, und von den südamerikanischen, ehemals unter spanischer Herrschaft befindlichen Republiken. Obwohl in Frankreich die Promulgirung der tridentinischen Decrete überhaupt Widerspruch fand, wurde doch das Decret über die Concursprüfung auf Provinzialsynoden (Rheims 1564, Cambrai 1565, Rouen 1581, Bordeaux und Tours 1583, Bourges 1584, Aix 1585) verkündigt und sogar durch Decret Karls IX. 1574 den Staatsbehörden zu strenger Beachtung mitgetheilt. Um 1630 war der Concurs in Frankreich allgemein eingeführt (Thomassin., Vet. et nova disc. p. 2, l. 1, c. 40, n. 13), kam aber seit dieser Zeit in den altfranzösischen Provinzen allmälig wieder außer Uebung. Das Concordat von 1801 bestimmt einfach: Les évêques nommeront aux curées. Die Versuche des Provinzialconcils von Toulouse 1850 und des Papstes Pius IX. (bei Errichtung des Bisthums Rennes 1859), den Concurs in Aufnahme zu bringen, blieben erfolglos. Auf dem vaticanischen Concile erklärten die französischen Bischöfe, daß die wissenschaftliche Befähigung der Competenten anderweitig festgestellt werden könne, während hinsichtlich der Würdigung der übrigen erforderlichen Eigenschaften dem Bischofe genügender Spielraum gelassen werden müsse (Martin, Collect. 144).

In Deutschland und Oesterreich wurden zwar Versuche gemacht, das Decret durchzu-

führen; doch nur in der Diöcese Münster ward der tridentinische Concurs eine bleibende Einrichtung, während anderswo theils durch die kirchlichen Obern, theils durch staatliche Gesetze andere Normen sich bildeten. In den österreichischen Niederlanden machte sich, nicht ohne Einfluß der Doctrinen des Canonisten van Espen (Jus eccl. univ. p. 2, tit. 22, c. 1, n. 2), zunächst eine freiere Auffassung des tridentinischen Decretes geltend, einmal in der Veranstaltung eines gemeinsamen Concurses für mehrere im Laufe einer gewissen Zeit zur Erledigung kommender Beneficien (Ansätze zum Generalconcurs), dann in der Beschränkung der Prüfung auf die Erforschung der wissenschaftlichen Befähigung (durch van Espen l. c. c. 3, n. 17 sq. mißbilligt), in der Aufstellung der Examinatoren durch den Bischof allein und im Ausschlusse des Appellationsrechts (l. c. c. 4, n. 13). Die josephinische Gesetzgebung verlangte 1785, daß in jeder Diöcese zweimal im Jahre eine allgemeine Concursprüfung abgehalten werde, von deren Resultat die Bewerbung um alle Seelsorgsstellen (auch Laienpatronats- und Regularpfründen, sowie Localkaplaneien) abhange. Die Examinatoren sollten vom Bischofe aus der Reihe der Professoren oder sonstiger Männer der Wissenschaft genommen werden. Das mündliche und schriftliche Examen erstreckte sich bloß auf die wissenschaftliche Befähigung; die Constatirung der übrigen Eigenschaften der Bewerber fiel dem Diöcesanbischof allein zu. Zugelassen wurden nur Geistliche, welche das Indigenat besaßen und eine Reihe von Jahren in der Seelsorge oder in öffentlichen Aemtern gewirkt hatten. Aehnliche Verordnungen erließen die Regierungen von Bayern (1806, revidirt 1843, bei Döllinger, Verordn.-Samml. VIII, 546; XXIII, 156), Würtemberg (1807 und 1810, Longner, Rechtsverh. der oberrh. K.-Provinz, Tübingen 1839, 275), Baden (1808 und 1824, Longner 270) und gemeinsam die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz (1830, bei Walter, Fontes jur. eccl. 344). Erst in Folge der Würzburger Versammlung reclamirten die deutschen Bischöfe in der Denkschrift vom 14. November 1848 (Coll. Lac. V, 1136) die Freiheit, nach den canonischen Normen zu verfahren, und erklärten die Mitwirkung der Staatsregierung beim Concurse als Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte. Die Regierungen trugen in der That den Special-Anträgen der Bischöfe mehr oder minder Rechnung. Aber mit Ausnahme von Oldenburg, welches schon durch Vertrag vom 5. Januar 1830 den tridentinischen Concurs für die zur Diöcese Münster gehörenden Pfründen vorgeschrieben hatte, blieb in Deutschland und Oesterreich hauptsächlich wegen der Ausdehnung der Diöcesen und der Schwierigkeit der Abhaltung zahlreicher Specialprüfungen der Generalconcurs und zwar bloß zur Erforschung der wissenschaftlichen Bildung bestehen. Papst Pius IX. erkannte diesen Zustand thatsächlich an und verlieh unter der Bedingung, daß die Normen der Constitution Cum illud von Benedict XIV. 1742 (in Clausur schriftliche Beantwortung der für Alle gleichmäßig gestellten Fragen) beachtet würden, auf Ansuchen einzelnen Bischöfen die Facultät, Prosynodalexaminatoren aufzustellen. — In Oesterreich-Ungarn knüpften die Bischöfe, obwohl das Concordat (Art. 24) den tridentinischen Concurs anordnete, dennoch an die früheren Staatsgesetze an und schrieben den Generalconcurs vor (Provinzialconcile zu Wien 1858 und zu Prag 1860; Concursordnung für Ungarn vom 22. Febr. 1853); ebenso die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz (Mainz 9. Febr. 1854; Rottenburg 16. Nov. 1858; Freiburg 19. Jan. 1860 und 30. Nov. 1861). Selbst in den Diöcesen Preußens, in welchen auf Grund des preußischen Landrechtes (Thl. II, Tit. 11, §§ 61 und 62) das Concursexamen auf gemeinrechtlicher Basis sich hätte entwickeln können, wurde nach und nach (Trier 1831, Köln 1849, Ermeland 1852, Paderborn 1857, Breslau 1858) der Generalconcurs eingeführt und die nöthigen Indulte vom Papste erbeten; 1863 folgte auch Münster, in dessen westfälischem Theil bis dahin sich der Specialconcurs erhalten hatte. In allen österreichischen Diöcesen, sowie in Köln, Münster, Trier, Breslau und Rottenburg wird nun jährlich zweimal, in Paderborn ein- bis zweimal, in Ermeland, Hildesheim und Osnabrück einmal vom betreffenden Bischof die allgemeine Prüfung angeordnet, deren einmaliges Bestehen den betreffenden Geistlichen in Rottenburg und Paderborn für immer, in den übrigen genannten Diöcesen auf eine größere oder geringere Zahl von Jahren die Berechtigung zur Bewerbung um jede selbständige Seelsorgsstelle ertheilt. Die Zulassung ist bedingt durch eine längere Thätigkeit in der Seelsorge. So sind erfordert in Oesterreich drei Jahre activer Seelsorge (oder fünf Jahre als Beichtvater), in Köln und Osnabrück sechs, in Münster, Ermeland und Paderborn fünf, in Trier und Rottenburg zwei Jahre. Einzelne Persönlichkeiten werden eo ipso, andere unter gewissen Voraussetzungen zeitweise oder für immer von der Prüfung entbunden. Als Prüfungscommissare fungiren entweder die auf der Synode aufgestellten Synodalexaminatoren oder die kraft päpstlichen Indultes durch den Bischof ernannten Prosynodalexaminatoren. — In Bayern gilt die nach Einvernehmen der Bischöfe erlassene königliche Verordnung vom 28. September 1854 (Archiv f. K.-R. VIII, 422 f.). Gemäß derselben findet alle zwei Jahre der vom Bischofe anzuordnende Concurs statt für Diöcesanpriester, welche vier Jahre in der activen Seelsorge thätig waren und auf Grund der Zeugnisse des Pfarrers, des Decans, des Districtsschulinspectors und der Polizeibehörde vom Bischofe zugelassen werden. Die vom Bischofe bestellte Commission, welche über die Hauptfächer der Theologie prüft, besteht aus Domherren, Professoren der betreffenden Universität oder des Lyceums und dem Director des Priesterseminares. Die Regierung

ordnet ihrerseits einen Rath katholischer Confession ab, welcher über kirchenpolitische Gegenstände (Staatsrecht, Schulwesen, kirchliche Vermögensverwaltung und Armenwesen) Clausurarbeiten fertigen läßt; als Correferent des Bischofes über letztere Fragen fungirt ein activer Pfarrer. Das in Tabellen zusammengestellte Prüfungsresultat wird vom Bischofe der Regierung übermittelt und dient als Grundlage für die Würdigung der wissenschaftlichen Bildung bei Bewerbung um Pfarr- und Prädicatur-Beneficien; die bei Verleihung einer Pfründe in Betracht zu nehmenden übrigen Eigenschaften eines Bewerbers werden vom Bischofe allein festgestellt.

In Ländern, wo kein geordnetes Pfarrsystem mit inamovibeln Pfarrern besteht (Nordamerika und den eigentlichen Missionsländern) oder wo dasselbe durch das Einbrechen der Häresie gestört ist (Großbritannien, Holland, Theilen von Deutschland und der Schweiz), liegt die Besetzung der Seelsorgsstellen einzig in der Hand des Bischofes, dem „thunlichste" Beachtung der canonischen Vorschriften empfohlen wird.

Literatur: Lingg, Gesch. des Trident. Pfarrconcurses, Bamberger Programm 1880; Ginzel, Pfarrconcursprüfung nach Staats- und Kirchengesetz, Wien 1855; Phillips, K.-R. VII, 571 ff.; Bouix, Tract. de parocho, Par. 1855, 335 sq.; Le concours in den Analecta jur. Pontif. 1867, 969 sq.; Archiv f. K.-R. II, 385 ff.; Thalhofer im Augsburger Pastoralblatt 1863, 313 ff. [Diendorfer.]

Concursus divinus (auch influxus oder motio divina) bezeichnet die Mitwirkung Gottes mit der Thätigkeit der Geschöpfe, sei es in der natürlichen oder der übernatürlichen Ordnung (Conc. naturalis vel supernatur.). Wie nämlich Gott die erste Ursache des Seins und Grund des Fortbestandes der Dinge ist, so ist er auch das absolute Princip alles Geschehens und aller Thätigkeit in den Geschöpfen, so daß sie ohne seine Mitwirkung gar nicht als wirkend gedacht werden können. Die göttliche Mitwirkung ist daher ebenso nothwendig mit dem Schöpfungsacte selbst verbunden, wie das Thätigsein mit dem Sein des Geschaffenen, und in diesem Sinne natürlich und allgemein (Conc. naturalis et universalis), weil es eine Thätigkeit einer geschaffenen Natur ohne göttliche Mitthätigkeit nicht geben kann: quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo (S. th. 2, 1, q. 109, a. 1). Der Concursus naturalis ist aber zunächst doppelter Art: ein mittelbarer und ein unmittelbarer. Mittelbar übt Gott auf das Wirken der Geschöpfe einen Einfluß, indem er einem jeden die seinem Wesen entsprechende Kraft, zu wirken und dadurch selbst Ursache — causa secunda — zu sein, verleiht und erhält; unmittelbar aber, indem er die Kraft oder das Vermögen selbst in Thätigkeit setzt (applicat virtutem ad agendum; S. Thom.). Diese unmittelbare Mitwirkung Gottes bei aller geschöpflichen Thätigkeit, die gemeinhin unter Concursus divinus verstanden wird, ist ebenso Lehre der Offenbarung wie der gesunden Vernunft (Ps. 138, 9 f., vgl. hierzu Lessius, De perfect. div. 11, 3, n. 9; Apg. 17, 28, vgl. S. th. 1, q. 18, a. 4 ad 1; die heiligen Väter haben den Concursus divinus naturalis besonders im Kampfe gegen die Pelagianer hervorgehoben). Daher bleibt die Thatsache des Concursus divinus wenn auch nicht formelles Dogma, so doch sichere katholische Wahrheit (vgl. Cat. Rom. I, 2, 22 und Syll. Error. Pii IX., § 1, prp. 2), und wird von allen Theologen gelehrt (fast nur Durandus ausgenommen, der eine bloß mittelbare Mitwirkung behauptet), wie sehr auch ihre Ansichten in der näheren Bestimmung des Wie dieser göttlichen Allwirksamkeit auseinandergehen. Die Einen fassen die Mitwirkung, insofern es sich um freie Wesen handelt, rein äußerlich und objectiv als moralischen Einfluß (Concursus moralis), indem Gott den Gegenstand der Erkenntniß und dem Willen derartig vorstelle, daß dadurch dieser zur Zustimmung bewegt werde; die Anderen auch als physischen Einfluß (Concursus physicus), indem Gott innerlich in der Natur und im Vermögen selbst wirke und letzteres zur Thätigkeit bewege und vollende. Da diese innere physische Bewegung Gottes dem geschöpflichen Wirken wenigstens begrifflich und ursächlich vorausgehen muß, so wird sie wohl mit Recht praemotio, d. i. praevia motio physica oder influxus praevius genannt (Operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae et praesupponit eam. S. Thom. in Sent. 4, d. 49, q. 1, a. 3, q. 2. — Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. S. c. g. 3, 149). Hierdurch unterscheidet sie sich von dem Concursus simultaneus, wonach zwar Gott als concausa mit und neben dem Geschöpfe unmittelbar zu einer und derselben Wirkung zusammenhilft, aber nicht als principale Ursache auf die ihm untergeordnete secundäre und instrumentale Ursache formell als solche selbst einwirkt.

Durch die Mitwirkung Gottes wird aber die Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit des geschöpflichen Wirkens nicht aufgehoben oder beeinträchtigt, sondern vielmehr bewirkt. Sowohl Gott als das Geschöpf handelt unmittelbar, aber letzteres, seinem endlichen Sein entsprechend, in Unterordnung unter die erste Ursache und kraft derselben: aguntur (sc. homines) ut agant, non ut ipsi nihil agant (St. Augustin). Darum wirken auch beide Agentien nicht als partiale Ursachen, sondern jedes von ihnen wirkt das ganze Werk — Gott als die principale, das Geschöpf als die werkzeugliche Ursache; Alles wird durch Gott von den Geschöpfen gewirkt. Und nicht bloß die Handlung, sondern auch den Modus derselben bewirkt Gott, indem er jegliches Wesen in einer seiner Natur entsprechenden Weise bewegt, mithin so, daß das Geschöpf die naturnothwendigen Acte mit Nothwendigkeit, die freien aber mit Freiheit übt: Deus igitur est prima causa movens et

naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem (S. th. 1, q. 83, a. 1 ad 3).

Die Lehre von dem Concursus divinus ist von hoher wissenschaftlicher wie religiös-sittlicher Bedeutung. In wissenschaftlicher Hinsicht dient sie zur Vervollständigung unseres Gottes- und Weltbegriffes, sowie zu einer lebendigeren Erfassung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf und bildet die Voraussetzung und Grundlage für die Lehre von der Providenz in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung; in religiös-ethischer Hinsicht bietet diese Lehre dem Menschen den mächtigsten Beweggrund zur Demuth, Dankbarkeit und Liebe, indem sie seine völlige und allseitige Abhängigkeit von Gott darstellt.

Ueber die analoge Wiederkehr des Concursus divinus auf dem übernatürlichen Gebiete der Gnade siehe die bezüglichen Systeme des Thomismus und Molinismus in den Artikeln Bañez und Molina.

Literatur: Thomas, S. th. 1, q. 105; S. c. g. 3, 66 sqq.; insbes. De potent. q. 3, a. 7; Suarez, Metaphys. disp. 22, s. 1—5 (ed. Paris. 1866, XXV, 802 sq.); Lessius, De perf. moribusque div. 11, 3 et 4 (edit. nova Par., 161—172); Goudin, Philosophia juxta inconc. D. Thomae dogmata, Urbeveteri 1860, IV, 357 sq.; De Libertate et praemotione sec. mentem D. Thomae, Romae 1882, 95 sq.; Sylv. Maurus, Quaest. phil., ed. nova Par. 1876, III, 363 sq.; Scheeben, Dogmatik II, 17 ff. [Morgott.]

Condillac, Etienne Bonnot de Mably, französischer Philosoph des vorigen Jahrhunderts, ward 30. September 1715 aus einer adeligen Familie zu Grenoble geboren und trat aus Neigung zu einem zurückgezogenen Leben in den geistlichen Stand, ohne ein Amt anzunehmen. Indeß ward er 1746 zum Erzieher des Infanten von Parma, nachmaligen Herzogs Ferdinand, berufen; nach Beendigung dieser Aufgabe aber kehrte er gleich wieder auf sein Landgut Flux bei Beaugency zurück. Im J. 1768 ward er Mitglied der französischen Akademie, erschien aber in derselben nur an dem einzigen Tage seiner Aufnahme. Er starb 3. August 1780 zu Flux, tief betrauert wegen seines edeln Charakters und würdevollen Wesens. Seine erste schriftstellerische Leistung war der Essai sur l'origine des connaissances humaines (Amsterdam 1746. 1788, deutsch von Hißmann 1780). Später erschienen von ihm: Traité des systèmes, 2 vols., La Haye 1749; Traité des sensations, London et Paris 1754, deutsch von Johnson, Berlin 1870; Traité des animaux, Amsterdam 1775; Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre (Amsterdam und Paris 1776; abgedruckt in der Collection des principaux économistes XIV, Paris 1847); Cours d'étude de l'instruction du prince de Parme, Deux-ponts 1782; La logique ou les premiers développemens de l'art de penser, Paris 1781; aus seinem Nachlaß: La langue des Calculs, Paris 1798. Seine Oeuvres complètes erschienen Paris 1798, 23 Bände, ebend. 1803, 32 Bde.; ebend. 1824, 16 Bde. Condillac wird oft als Materialist angesehen, weil sein System von den Encyclopädisten Diderot, d'Alembert und Holbach eifrig aufgegriffen und vertheidigt wurde. In der That aber wollte er den Materialismus bekämpfen und bediente sich nur eines ungeeigneten Mittels, indem er Erfinder des sogenannten Sensualismus wurde. Er wollte nämlich alle Erkenntnisse und Fähigkeiten der Seele aus den durch die Sinne bewirkten Empfindungen (sensations) herleiten und demonstrirte seine Ansichten an der Fiction einer Marmorstatue, eigentlich eines in einer Marmorhülle eingeschlossenen Menschen, dessen Geist noch ohne alle Idee ist. Indem er nun dieser Figur einen Sinn nach dem andern, zuerst den Geruchssinn, aufschließt, untersucht er, welche Empfindungen und begleitende Gefühle geweckt und zu Ideen gestaltet werden. Die Figur erlangt, ohne etwas anderes als der Sensation zu bedürfen, allmälig Verlangen, Leidenschaften, Urtheil, Reflexion. Condillac vergaß aber, daß er dieser Figur, die angeblich noch ohne alle Idee ist, bei der ersten Geruchsempfindung schon eine Reflexion beilegt, und damit sein ganzes System zerstört. Seine Psychologie gewann für eine Zeitlang in Frankreich großen Einfluß, ist aber jetzt dort, wie überall, vergessen. (Vgl. Diction. des sciences philos. I, 543 ss.; Balmes, Gesch. der Philosophie, deutsche Ausg., Regensb. 1853, 142 ff.) [Kaulen.]

Condren, Charles von, zweiter General der vom Cardinal de Berulle gestifteten französischen Oratorianer, wurde am 15. December 1582 auf dem Schlosse Vaubuin bei Soissons aus angesehener Familie geboren und folgte trotz des vom Vater geübten Widerstandes seinem Berufe zum Studium der Theologie. Er wurde im J. 1615 Doctor der Sorbonne; sein ganzes Streben war aber nicht auf die Ehren der Welt gerichtet, sondern einzig darauf, aus ganzem Herzen seinem priesterlichen Stande zu leben und sich den Werken der Nächstenliebe und dem Heile der Seelen zu weihen. Im Jahre 1617 trat er in die Congregation der Oratorianer, und Berulle, der seine ausgezeichnete Tugend hochschätzte, ernannte ihn 1622 zum Superior des Hauses St. Magloire und wählte ihn zu seinem eigenen Beichtvater und Gewissensführer. Obgleich ungern, mußte er auch das Amt eines Beichtvaters beim Herzog Gaston von Orleans, dem einzigen Bruder Ludwigs XIII., übernehmen und bewährte in dieser Stellung in manchen wichtigen Angelegenheiten seine praktische Tüchtigkeit. Verschiedene ihm angetragene Bisthümer lehnte er mit standhafter Bescheiden-

heit ab, ebenso das Anerbieten, ihm den Cardinalshut zu verschaffen. Als der Stifter und erste General des Oratoriums, der Cardinal Berulle, im J. 1629 starb, wurde Condren sein Nachfolger und erwarb sich auch in dieser Stellung die größten Verdienste. Berulle, obgleich durch Tugend und Eifer ausgezeichnet, hatte doch mit St. Cyran und seiner Secte, die gerade in jenen Jahren entstanden war, nähere Verbindung gepflogen; er hatte auch nicht verhindert, daß die rigoristischen Tendenzen und die Anschauungen St. Cyrans hinsichtlich der Gnade bei mehreren Oratorianern Eingang fanden. St. Cyran hatte sich selbst Condren, der in Paris als ein Mann von bewährter Tugend in großem Ansehen stand, zum Freunde zu machen gesucht. Eine kurze Zeit hatte Condren mit ihm Umgang gepflogen, aber bald hatte er den Sectirer durchschaut und war nun während seines Generalats auf's Eifrigste bemüht, die Hinneigung zum Jansenismus in seiner Congregation im Keime zu ersticken. Noch auf seinem Sterbebette sprach er sich auf's Entschiedenste gegen St. Cyran und dessen Lehre und Richtung aus und warnte die Mitglieder des Oratoriums vor derselben. Leider beachteten die Oratorianer später diese ernste Warnung nicht genug; bekanntlich verwickelten sich manche Mitglieder dieser Congregation in die Irrthümer des Jansenismus. Condren beschloß sein thätiges Leben durch einen gottseligen Tod am 7. Januar 1641. Er hinterließ an erbaulichen Schriften: Discours et lettres, 2 vols., Paris 1643—1648. (Vgl. Amelotte, Vie du P. Condren, Paris 1643.) [Jungmann.]

Conecte (Connecte, Conette), Thomas, lebte im 15. Jahrhundert als Carmelit in dem Kloster zu Rennes (daher auch Thomas Rhedonensis genannt). Nachdem er sich schon in der Heimat einen großen Ruf als Prediger erworben, durchzog er, auf einem Maulthiere reitend, von einigen Mitbrüdern und großen Volksschaaren begleitet, um 1428 einige Monate lang Flandern, Artois, die Picardie und die umliegenden Provinzen und hielt unter großem Zulaufe des Volkes (angeblich mitunter vor 15—20 000 Zuhörern) meist auf freien Plätzen glühende Buß- und Strafpredigten besonders gegen den Putz der Frauen, die Spielsucht der Männer und die Entartung mancher Geistlichen. Als er von Letzteren Nachstellungen befürchten zu müssen glaubte, kehrte er zu Schiffe in die Heimat zurück. Doch unternahm er bald darauf einen neuen Zug, auf welchem er über Lyon durch die Schweiz nach Ober-Italien gelangte, wo er sich längere Zeit aufhielt und sich bemühte, die kurz vorher von Mantua (oder von Selve in Toscana) ausgegangene Reform seines Ordens zu fördern und zu befestigen. Endlich begab er sich in Gesellschaft des venetianischen Gesandten nach Rom und wurde von demselben dem Papste Eugen IV. als ein heiliger Mann gerühmt, worauf ihn Eugen zu sich rufen ließ. Als jedoch Thomas der ersten und zweiten Einladung nicht folgen wollte, wurde er mit Gewalt geholt, und es ward ihm auf Betreiben des Cardinals von Rouen als Protectors und des P. Natalis von Venedig als General-Procurators des Ordens der Prozeß gemacht. Nach dem hl. Antonin (Chron. tit. 22, c. 10) wurde er als rückfälliger Häretiker erkannt, und da er sich weigerte, zu widerrufen, degradirt und verbrannt (1434, nach Andern 1431 oder 1433). Der Chronist Nicolaus v. Haarlem (um 1500) behauptet, Thomas sei als Opfer der Mißgunst des von ihm beleidigten Clerus gestorben, und Eugen IV. habe es lebenslänglich bereut, das Urtheil bestätigt zu haben. Baptista Mantuanus (geb. 1444, gest. als General des Carmeliter-Ordens 1516) preist ihn am Ende seines Buches De vita beata als heiligen Martyrer. Andere (wie Lezana, Annal. O. Carm. ad a. 1433, n. 3) wollen die Frage über seine Schuld lieber unentschieden lassen, da man in zweifelhaften Fragen zu Gunsten der Richter präsumiren müsse, und da sich auch der Bericht des Zeitgenossen Antoninus nicht so leicht mit der Ausrede beseitigen lasse, dieser Heilige habe arglos das Gerede des Volkes als wahr angenommen. Der Vergleich mit Savonarola hinkt schon deßhalb, weil man denn doch einen Eugen IV. mit Alexander VI., den Cardinal von Rouen und den P. Natalis von Venedig mit den politischen Feinden des Savonarola nicht vergleichen darf. (Vgl. C. de Villiers, Biblioth. Carm. II, 811 sq.; I, 231 sq.; Paradin, Annales de Bourgogne ad 1428 [700 sq.]; D'Argentré, Hist. de Bretagne l. 10, c. 381.) [Stanonik.]

Conferenz, höhere, Name einer bestimmten Art religiöser Vorträge. Unter Conferenz im Allgemeinen versteht man einen homiletischen Vortrag, dessen Grundcharakter die Belehrung im Gesprächston ist. Von dieser Form stammt der Name Conferenz, d. h. Besprechung. Solche Unterredungen, anfänglich nur vertraulicher Natur, kommen zu verschiedenen Zeiten in dreifacher Weise vor: 1. als wissenschaftliche Unterredungen mit Irrgläubigen, wie solche der hl. Augustin, der hl. Dominicus, der hl. Franz von Sales u. A. hielten; 2. als ascetische Unterredungen, wie bei Cassian (Collationen); 3. als homiletisches Zwiegespräch, indem von zwei gleichzeitig auftretenden Predigern der eine den Katecheten, der andere die Katechumenen oder das Volk vorstellt und in letzterer Eigenschaft die zu behandelnden Fragen, Zweifel u. dgl. vorlegt und mehr oder weniger motivirt. Diese letztere, bei südlichen Völkern noch jetzt nicht ungebräuchliche Unterrichtsform heißt die vertrauliche Conferenz, welcher Name auch noch auf andere vertrauliche Vorträge überging. Von ihr stammt die heutige sogen. höhere Conferenz. Der Uebergang jener höchst einfachen Form zur Predigt zeigte sich bei ihr bald in einzelner größerer Ausführung und möglichster Beschränkung der Fragerolle, wie bei den trefflichen Conferenzen des französischen Kapuziners Daniel über die Gebote und die Sacramente, bald in der Vertretung des einen Inter-

locutors durch einfache Fragen oder Ankündigung der zu besprechenden Punkte (katechetische Predigt), bald in dem Wechsel zwischen der älteren bereits modificirten Form und der einheitlichen höheren Rede, wie in den Conferenzen von Tailland. Die so entstandene höhere Conferenz gehört dem Stoffe nach vorwiegend der wissenschaftlichen Unterredung, der (inneren) Form nach mehr der vertraulichen Conferenz, der Darstellung nach aber der höheren Rede an. Wir können sie definiren: ein für gebildete Zuhörer berechneter belehrender Vortrag über religiöse oder religiös-sociale Wahrheiten in freierer Form als die eigentliche Predigt; letzteres nämlich, insofern sie als Unterredung bald der philosophischen Behandlungsweise, bald der (höheren) Conversation sich mehr nähern kann, als das für die Predigt zulässig ist. Daher ist sie auch viel weniger an die heilige Stätte oder an kirchliche Anlässe gebunden als diese. Sie ging aus einem Zeitbedürfnisse hervor, das ihren oben dargelegten gemischten Charakter erklärt. Bereits im vorigen Jahrhundert setzten mehrere französische Prediger, wie Laberthonie und Beurrier, den von Encyclopädisten ausgehenden Angriffen auf die Religion apologetische Vorträge entgegen. Diese waren zunächst für gläubige Zuhörer bestimmt. Bald jedoch machte sich das Bedürfniß geltend, auch auf Andere, im Glauben bereits Erschütterte Rücksicht zu nehmen, wofern diese ihren Verirrungen noch entrissen werden sollten. So hielt denn Frayssinous in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts seine berühmten Conferenzen bereits vor einem gemischten Publicum. Ihm folgten in der Kirche Notre-Dame in Paris eine ganze Reihe hochbegabter Kanzelredner (Lacordaire, de Ravignan, Ventura, Felix, Monsabré), welche diese neue Redeform mit Glück handhabten und zu großem Ansehen brachten.

In der historischen Genesis der höheren Conferenz liegen auch ihre Haupteigenschaften: belehrender Gehalt und conversative Sprache. In ersterer Beziehung ist es ein Hauptverdienst der Conferenz, die priesterliche Aufmerksamkeit wieder auf die absolute Nothwendigkeit gediegener Belehrung gegenüber der allgewaltigen Flut der Zeitirrthümer und damit auf die Wichtigkeit dogmatischer und apologetischer Vorträge gelenkt zu haben. Ein anderes Verdienst erwarb sich die Conferenz durch ihre Einwirkung auf die Männerwelt, für die sie hauptsächlich bestimmt ist, und in deren Reihen sie vielfach wieder lebendiges Glaubensleben und Glaubensmuth einführte. In solcher Weise hatte sie gerade in Deutschland sehr erfreuliche Resultate aufzuweisen, zumal durch die glückliche Combination der speculativen Wahrheiten mit den ewigen und praktischen nach Art geistlicher Exercitien (Haßlacher und Roh). Selbstverständlich setzt die höhere Conferenz gediegene theologische und philosophische Bildung voraus. Für Fassung und Ausführung dieser Art Vorträge gelten im Ganzen dieselben Regeln, welche die geistliche Rhetorik für die dogmatische Rede aufstellt, worauf deßhalb hier verwiesen wird. Die naheliegende Gefahr, bei gewissen Stoffen einem mehr oder weniger profanen Ton zu verfallen oder bei Besprechung religiöser Irrthümer mitunter Glaubenszweifel zu wecken, findet in der Lehre vom homiletischen Tacte ihr Gegenmittel. Je mehr es der Conferenz gelingt, sich nach Wesen und Geist zur höheren Katechese zu machen, um so mehr bleibt ihr die religiöse Weihe, Einfachheit und praktische Nützlichkeit gewahrt. Manche Beispiele dieser Art haben Besson und Monsabré. Uebrigens ist und bleibt die höhere Conferenz eine Ausnahmsgattung und hat nicht den Zweck, die regelmäßige Predigt zu ersetzen, kann aber nach Umständen neben derselben sich höchst nützlich und sogar nothwendig erweisen. [Schleiniger, S. J.]

Conferenzen (geistliche, Pastoral-), Conferentiae, Collationes, Congregationes, Capitula, sind Zusammenkünfte und Besprechungen der Geistlichen über Amtssachen, Berufspflichten und dahin gehörige ascetische und wissenschaftliche Gegenstände. Zweck derselben ist theils Vornahme von Amtsgeschäften und Wahrung der Kirchenzucht, theils gegenseitige Erbauung und Belehrung zur pünktlichen Erfüllung der geistlichen Berufspflichten. Bald wiegt das erste Moment vor, wie meistens auf den alten Kalenden und den Decanatscapiteln; bald das zweite wie auf den Pastoralconferenzen im engeren Sinne und den Collationes; bald sind beide Zwecke vereinigt. Je nach den speciellen Zwecken erhalten die Conferenzen auch verschiedene Benennungen: Conferentiae rituum (für die Einübung der Riten und Rubriken), Conferentiae oder Collationes casuum conscientiae (für Lösung der Gewissensfälle), Collationes pro confessionibus suscipiendis, Collationes ad concionandum, Collationes spirituales (über ascetische Gegenstände), Academiae (über wissenschaftliche, besonders apologetische Gegenstände). Von diesen werden besonders die beiden ersten vom heiligen Stuhl auf das Angelegentlichste empfohlen oder auch zur Pflicht gemacht; dieser genügt man nicht durch Besprechung und Vorträge über theologische Gegenstände, wenn nicht die Casus rituum et conscientiae eine hervorragende Stelle einnehmen (Lucidi, De visitat. s. limin., ed. Schneider, I, n. 466). Der Ort der Conferenzen ist entweder bestimmt, wie z. B. der Hauptort des Decanates, oder es wird dazu eine der Pfarreien der Reihe nach gewählt, in welchem Fall dieselben auch wohl (in Ungarn) Corona heißen. Mitglieder sind entweder die Pfarrer allein, wie vielfach auf den Decanatscapiteln, oder alle in der Seelsorge angestellten und mit Beichthören beschäftigten Geistlichen. Die Regularen, welche keine Curatstelle haben, können zum Besuche nicht strenge verpflichtet werden, zum Mindesten nicht, wenn sie Casus in ihrem eigenen Hause haben. Vorsitzender ist der Dechant, Definitor oder ein anderer vom Bischof bestimmter

Geistlicher. Außerdem ist an der bischöflichen Curie eine Commission oder ein Theologe (häufig der Can. theologalis oder poenitentiarius) aufgestellt, um die Casus oder wissenschaftlichen Fragen für die Conferenzen der ganzen Diöcese zu bestimmen und eventuell die eingesandten Lösungen zu revidiren. Bisweilen wurden die Lösungen zu einem Werke verarbeitet und herausgegeben. So entstanden die Conférences de Périgueux, de Luçon, d'Angers, die Casus Benedicts XIV. und die Decisiones von Chericati. Der Nutzen gut geleiteter Conferenzen ist so groß, daß von jeher die wahren Reformatoren der Kirche nicht nur die Synoden, sondern auch die Conferenzen wieder zu beleben, von den Mißbräuchen zu reinigen und durch eine zweckmäßige Norm zu leiten suchten. Denn solide Wissenschaft, besonders in der Moraltheologie, ist dem Seelsorger durchaus nothwendig; es genügt aber nicht, sie einmal in der Jugend erlernt zu haben; man muß sie durch fortgesetzte Studien immer wieder auffrischen und womöglich vergrößern, wozu eine äußere Anregung für die Mehrzahl der Priester nothwendig ist. Eine solche wird nun in den Conferenzen gegeben. Zugleich befördern sie die so nothwendige Gleichförmigkeit in Handhabung der Kirchenzucht und Lösung der Gewissensfälle, zeigen das rechte Mittelmaß, wie es die großen Moraltheologen gemeiniglich lehren, geben Gelegenheit, von einander Rath in schwierigen Fällen zu erholen und etwaige Differenzen gütlich beizulegen, und befördern durch die freundliche Besprechung Eintracht und Liebe unter dem Clerus. Dieser Nutzen wird aber nur erreicht, wenn Alle gehörig mitwirken, wenn der Theologe praktische und interessante Fälle und Fragen vorlegt, der Vorsitzende mit völliger Beherrschung des Stoffes, Mäßigung und Festigkeit die Conferenzen leitet, die Mitglieder aber pünktlich und gut vorbereitet beiwohnen und nur die Wahrheit, den geistigen Nutzen und die brüderliche Liebe suchen. Häufig ist deßhalb eine Geldstrafe für die Fehlenden festgesetzt, und häufig wird, damit Alle sich vorbereiten, nicht im Voraus, sondern erst in der Conferenz durch das Loos bestimmt, wer den Casus oder die Frage lösen soll. Werden diese Versammlungen nicht mit Eifer und Umsicht betrieben, so sinkt ihr Nutzen bedeutend herab, ja es können auch Mißbräuche sich einstellen, wie zu lange Abwesenheit der Seelsorger von ihrer Pfarrei, Gelage, Zänkereien. Darum wird gewöhnlich durch Synodalstatuten oder Provinzialconcilien eine Norm für die Abhaltung vorgeschrieben, wie z. B. in den Acta Ecclesiae Mediolanensis p. 663 sqq., im Appendix des Concilium Romanum a. 1725 (Coll. Lac. I, 435 sq.), in den Institutiones canonicae Ben. XIV. (102. 103) und neuerdings in einigen von der Congr. Conc. den italienischen Bischöfen anempfohlenen Regulae (Coll. Lac. VI, 98 sqq.).

Geschichte und kirchliche Bestimmungen. Geistliche Conferenzen waren von alters her im Brauche. Von den Collationen der alten ägyptischen Mönche hat uns Cassian berichtet. Aehnliche Collationen begegnen uns auch später in den Klöstern. Der hl. Odo, Abt von Clugny, hat in seinen Collationen einen Pendant zum Werke des Cassian geliefert. Ohne Zweifel nahm die alte Diöcesansynode, wenigstens in kleineren Diöcesen, häufig die Form solcher Collationen an. Als aber die Diöcesen im Frankenreich und in England wegen ihrer Ausdehnung in Bezirke getheilt werden mußten, versammelte sich die Geistlichkeit solcher Bezirke unter dem Vorsitze des Archidiacons, Archipresbyters, Decans oder eines andern bischöflichen Officialen gewöhnlich am ersten des Monates, weßhalb solche Conferenzen auch Kalenden genannt wurden. Im Capitulare Attonis Vercellensis (c. 29) heißt es von ihnen: „Wir haben die Erfahrung gemacht, daß eine gute Collation nicht weniger als eine Lesung nütze. Darum setzen wir von nun an fest, daß in den einzelnen Parochien an jedem ersten des Monates alle Priester oder Geistlichen zusammenkommen, damit sie über Glauben und Sacramente, über Leben und Wandel und die einzelnen sie betreffenden Pflichten sich besprechen, und wenn jemand unter ihnen nachlässig oder tadelnswerth ist, er von den Andern gebessert werde." Die Unverbesserlichen sollen dem Bischofe angezeigt werden. Auch über die Aergernisse der Laien und den Bußeifer der öffentlichen Pönitenten ward verhandelt. Solche Collationes hatten also einen doppelten Zweck: die Wahrung der Kirchenzucht und die Belehrung der Geistlichen. Denselben zweifachen Charakter hatten auch in spätern Zeiten noch die Decanatsversammlungen in England, Frankreich und Deutschland. So befiehlt das Concil von London (1237, can. 2; Labbé XIII, 1401) den Archidiaconen, auf den Versammlungen ihrer Decanate die Priester über die Verwaltung der Sacramente, besonders der Taufe, Buße, Eucharistie, Ehe zu belehren. Das Concil von Rouen (1131, c. 11; Labbé XV, 478) verordnet, daß die Dechanten auf ihren „Capiteln oder Kalenden" die dem heiligen Stuhl und den Bischöfen vorbehaltenen Reservatfälle auseinandersetzen sollen. Allmälig stellten sich aber Mißbräuche ein. Schon Hinkmar von Rheims und Regino von Prüm (c. 216; Hartzheim, Conc. Germ. II, 473) eifern gegen die der „Collatio" folgenden Gelage und die späte Rückkehr der Priester in ihre Pfarrei; auch trat der belehrende Charakter der Decanatsversammlung immer mehr hinter dem geschäftlichen und disciplinären zurück. Doch die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts trieb an, diese Conferenzen mit neuem Geiste zu beleben und sie ganz besonders zur Erbauung und Belehrung des Clerus zu benutzen, da das große Unglück nicht zum Mindesten durch Unwissenheit verursacht worden. Der hl. Ignatius von Loyola verordnete in seinen Constitutionen, daß in allen Collegien der Gesellschaft Jesu, wenn nöthig, über Casus für die Ordensmitglieder und Auswärtige gelesen werden

sollte, und hielt, wie sein Vertrauter P. Natalis sagt, darauf, daß „die Casus nicht unterblieben". Hieraus entstand alsbald der Brauch, daß in allen Häusern der Gesellschaft Jesu eine Collatio casuum wöchentlich oder alle vierzehn Tage gehalten wurde. Clemens VIII. schrieb in seiner zur Reformation der Orden erlassenen und von Urban VIII. bestätigten Constitution Nullus omnino (25. Juli 1599) an erster Stelle vor, in allen Conventen solle wöchentlich zweimal eine Vorlesung über die heilige Schrift oder die Casus conscientiae stattfinden und sodann eine Collation über den behandelten Gegenstand angestellt werden. Schon vorher hatte der hl. Karl. Borromäus den hauptsächlichsten Anstoß gegeben, daß die Pastoralconferenzen und insbesondere die Collation über die Casus unter dem Weltclerus allgemein verbreitet wurden. Denn das erste Concil von Mailand (1565, cap. de vicar. for.) verordnete monatliche Pastoralconferenzen unter dem Vorsitz des Vicarius foraneus (Dechanten), die zugleich eine Erneuerung des geistlichen Lebens sein sollten. Vorher mußten die Priester beichten; am Conferenztage waren außer den stillen Messen noch ein Hochamt, Predigt, Instruction über die Standespflichten, Procession zum Friedhof vorgeschrieben, und ein Cerimonienmeister sollte die Geistlichen auf die dabei geschehenen Fehler gegen die Rubriken aufmerksam machen. Nach dem einfachen Mahle fand die Collation statt; die Reservatfälle wurden erklärt, Schwierigkeiten bezüglich der Seelsorge vorgebracht und Rath ertheilt, Provinzial- oder Diöcesanstatuten und endlich ein Abschnitt aus einer Summa casuum vorgelesen. Später (1580) gab der Heilige eine ganz ausführliche Instruction über diese Pastoralconferenzen heraus; statt der Lesung aus der Summa casuum bestimmte ein vom Bischof für die Diöcese dazu ernannter Theologe die Casus, worüber dann in der von einem Definitor geleiteten Collation jeder Priester der Reihe nach sich aussprechen mußte; der Definitor faßte dann Alles zusammen und gab schließlich seine Entscheidung. Neben diesen Pastoralconferenzen ordnete der Heilige noch eine Art Decanatscapitel an, worin die Pfarrer dem Vicarius foraneus vor dessen Reise zum Bischof über den Stand ihrer Pfarreien berichten und nach seiner Rückkehr die etwaigen Anordnungen des Bischofs vornehmen sollten. Endlich wollte er, daß die Geistlichen eines Ortes zweimal in der Woche zusammenkämen und über geistliche und wissenschaftliche Gegenstände, womöglich mit Zuziehung eines Ordensmannes, conferirten. Andere Provinzialconcilien und Diöcesansynoden ordneten nach diesem Vorgange gleichfalls Pastoralconferenzen an, entweder in Verbindung mit den früher gebräuchlichen Decanatscapiteln oder auch neben denselben. So befahlen die Trierer Synodalstatuten von 1720, daß in den Decanaten, außer dem Capitel, Congregationes S. Caroli von höchstens je zwölf Priestern der Reihe nach in den einzelnen Pfarreien unter dem Vorsitze eines Definitors sich versammeln sollten. Zu gleicher Zeit war in Italien in dem Erzbischof Orsini von Benevent ein eifriger Nachahmer des hl. Karl erstanden, der als Papst Benedict XIII. die Riten- und Casus-Collationen auf die ganze Kirche auszudehnen suchte. Darum ordnete er für die römische Kirchenprovinz auf dem Concil von Rom (1725) solche Conferenzen an, publicirte mit dessen Acten die für Spanien erlassene Reformbulle Innocenz' XIII. Apostolici ministerii, welche gleichfalls Pastoralconferenzen vorgeschrieben hatte, und ließ durch Lambertini (Benedict XIV.) eine Instruction für die Visitatio liminum Apost. anfertigen, wonach die Bischöfe der ganzen Kirche bei jener Visitatio auch über die Abhaltung der Riten- und Casus-Collationen in ihren Diöcesen berichten sollten. Hieraus geht klar hervor, wie sehr die Vornahme der Pastoralconferenzen von dem heiligen Stuhle gewünscht wird. Aber Lucidi (l. c.) irrt, wenn er meint, daß dieselben durch jene Bestätigung der Bulle Innocenz' XIII. der ganzen Kirche vorgeschrieben seien. Von einer solchen Ausdehnung ist in dem Breve Benedicts XIII. keine Rede. In neuerer Zeit hat Pius IX. in dem Breve Singulari quidem d. 17. Mart. 1856 den Bischöfen Oesterreich-Ungarns ernstlich empfohlen, Conferenzen besonders über Moral und Liturgik abhalten zu lassen. Auch hat die Congregatio Concilii in den Regulae Episcopis commendatae ad pleniorem cleri tum in litteris tum in pietate profectum für Italien verschiedene Pastoralconferenzen (für Beichthören, Predigten, Casus und über Ascese) empfohlen. Endlich haben durchgängig die neueren Provinzialconcilien und Diöcesansynoden Pastoralconferenzen angeordnet, entweder in Verbindung mit Decanatscapiteln oder neben denselben oder mit Aufgebung dieser Capitel, mit Einschränkung auf die Casus oder die Pastoral oder auch mit Herbeiziehung anderer wissenschaftlichen Fragen. (Vgl. Thomassini, Vetus et nova Eccl. disciplina p. 2, l. 3, c. 74 et 76; Ben. XIV., Instit. can. 32, 102. 103; Acta Eccl. Mediol. v. ind. ad vocem Congregationes; Hartzheim, Conc. Germ. v. ind. ad vocem Congregationes; Collectio Lacensis v. ind. ad vocem Collationes; Lucidi, De visitat. s. lim. I, n. 457 ss.) [Schneemann, S. J.]

Confessio (ἐξομολόγησις), Bekenntniß der begangenen Sünden, s. Beichte und Bußdisciplin.

Confessio, auch Memoria oder Μαρτύριον, altchristliche Bezeichnung für die Begräbnißstätte eines Heiligen, der in der Verfolgung den Glauben bekannte (s. d. Art. Bekenner). Wo über dem Martyrergrabe ein Altar errichtet wurde, nannte man auch diesen Altar und das unterirdische Cubiculum, in welchem sich derselbe befand, Confessio, Μαρτύριον oder Memoria, welch letzterer Name auch für ein einzelnes Grab in den Inschriften vorkommt. Errichtete man über der unterirdischen Confessio, welche, weil man zu ihr hinabstieg, auch Κατάστασις genannt wurde,

eine Basilika über dem Boden, so erhielt der Hochaltar regelmäßig seine Stelle über dem unterirdischen Confessionsaltar und ebenfalls den Namen Confessio, wie er auch häufig in der Form eine Hinweisung auf den Grabescharakter der unteren Confessio zeigt. Die Basilika selbst wurde wohl Μαρτύριον oder, besonders in Afrika (de Rossi, Bull. 1864, 28), Memoria, aber nicht Confessio genannt. Erst im Mittelalter kommt der Name Confessio zur Bezeichnung der Kirche selbst vor (Joan. Bar. De invent. s. Sabini c. 1, bei Ducange, Gloss. v. Confessio). Wo die Kirche nicht über der Begräbnißstelle des Martyrers erbaut, sondern dessen heiliger Leichnam erst in dieselbe übertragen wurde, erhielt die Stelle der neuen Beisetzung ebenfalls den Namen Confessio; so erzählen die Acten des heiligen Theodot, daß das Lastthier, welches seine Reliquien trug, da stehen blieb, wo jetzt die Confessio des heiligen und glorwürdigen Theodot ist (Ruinart, Acta martyr., ed. Ratisb. 1853, 386). In solchen Fällen der Uebertragung brachte man entweder, wie in mehreren Kirchen der Stadt Rom, unter dem Hochaltar eine Krypta an mit einem Altar, welcher die Reliquien umschloß, oder man setzte die Reliquien in einer in der Kirche selbst, in der Erhöhung des Chors über dem Schiff, unter dem Altar angebrachten Höhlung bei, die mit einem Gitter oder einer durchbrochenen Marmortafel (Transenna) verschlossen wurde, und ließ in den Treppen, welche zum Chor hinaufführten, oder zwischen den Cancellen, welche denselben abschlossen, einen Raum frei, welcher es den Gläubigen gestattete, sich den Reliquien zu nähern und deren Schrein mit Tüchern zu berühren; selbstredend setzte diese Einrichtung voraus, daß die heilige Messe an der dem Chor zugewendeten Seite des Altars gelesen wurde. Solche Confessionen findet man noch in den römischen Kirchen S. Giorgio in Velabro und S. Clemente. Die Anordnung hatte ihr Vorbild in den Katakomben, wo vor dem Grabe eines unbekannten Martyrers eine solche marmorne Transenna sich fand, durch welche man dessen heiligen Leichnam erblicken konnte (Boldetti 35, Tav. XXXIV; das Cömeterium, in welchem dieses Grab sich fand, ist nicht, wie Boldetti l. c. und Martigny, V. Confessio, meinen, das von S. Callisto, sondern das der hl. Balbina; vgl. de Rossi, Bull. 1867, 4). Später erhielt das Sepulchrum des Altars, weil die Reliquien in dasselbe hineingelegt wurden, auch den Namen Confessio (Pontif. Rom. tit. de alt. consecr.: Pontifex . . . signat . . . de chrismate confessionem i. e. sepulchrum altaris). Zur Verehrung der heiligen Reliquien wurden in den ersten Jahrhunderten (de Rossi, R. S. I, 283) in den untern und nach dem Frieden der Kirche auch in den obern Confessionen zahlreiche Lampen angezündet, deren Oel wie Reliquien verehrt wurde.

Gerade über die berühmteste Confessio, die des hl. Petrus im Vatican, liegen die genauesten Nachrichten vor, aus welchen wir uns ein klares Bild über die Einrichtung der Confessionen und die dabei verrichtete Andacht machen können. Schon von dem zweiten Nachfolger des Apostelfürsten wird berichtet: Memoriam b. Petri construxit et composuit (Lib. Pontif. in Anacleto; über die Bedeutung des construxit vgl. de Rossi, R. S. I, 195); dieses erste Monument ist im zweiten Jahrhundert bezeugt durch Cajus (Eus. H. E. 3, 24). Constantin ließ bei dem Bau der vaticanischen Basilika eine neue Confessio in zwei Etagen herstellen, von denen die obere aber noch unter dem Fußboden der Kirche lag; den Reliquienschrein selbst ließ er mit dicken Erzwänden von allen Seiten umgeben. Ipsum loculum ex aere Cyprio conclusit, quod est immobile; ad caput pedes quinque, ad pedes pedes quinque, ad latus dextrum pedes quinque, ad latus sinistrum pedes quinque, subtus pedes quinque, supra pedes quinque; sic inclusit corpus beati Petri (Lib. Pontif. in Sylvestr.). Bei der Herstellung des Fußbodens der jetzigen vaticanischen Basilika im J. 1594 stieß man auf eine Oeffnung, durch welche man dieses Monument Constantins entdeckte. Clemens VIII. begab sich mit Bellarmin und einigen anderen Cardinälen an dieselbe und erblickte im Lichte einer Fackel das goldene Kreuz, welches auf dem Grabe lag; er befahl nach Berathung mit den Cardinälen, das alte Werk unberührt zu lassen, und ließ die Oeffnung in seiner Gegenwart verschließen. In die obere Etage dieser Confessio stieg man auf einigen Stufen aus der Kirche hinab; in der Mitte stand ein hohler Altar; unter demselben befand sich ein verschließbares Fenster; wenn man durch dieses den Kopf steckte, konnte man durch eine runde Oeffnung (umbillicus, billicus), für welche Benedict III. einen goldenen Deckel machen ließ (Lib. Pontif. in Bened. III.), in den untern Theil der Confessio auf das Erzgrab hinabblicken. Die Weise, wie die Gläubigen hier ihre Andacht verrichteten, ist uns von einem Augenzeugen des sechsten Jahrhunderts geschildert. Gregor von Tours schreibt (De glor. Mart. 1, 28): Sed qui orare desiderat, reseratis cancellis, quibus locus ille ambitur, accedit super sepulchrum, et sic fenestrella parvula patefacta, immisso introrsum capite, quae necessitas promit, efflagitat. Ueber dem Grabe fanden sich zwei Gitter (cataractae), durch welche man die Tücher (brandea), die dann gleich Reliquien verehrt wurden, hinabließ; so schreiben die apostolischen Legaten 519 an Papst Hormisdas, um für Justinian Reliquien für dessen Basilika der hll. Apostel Petrus und Paulus zu erlangen: Unde si beatitudini vestrae videtur, sanctuaria (d. h. solche brandea) beatorum Apostolorum Petri et Pauli secundum morem ei largiri praecipite, et si fieri potest, ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere (Thiel, Epist. R. Pontif. 874). Sehr bezeichnend werden als ein Rest dieser alten

frommen Uebung noch jetzt die Pallien, diese Symbole der Theilnahme der Patriarchen und Erzbischöfe an dem obersten Hirtenamte des Papstes, de corpore b. Petri genommen, wo sie nach Vorschrift Benedicts XIV. (Constit. Rerum ecclesiasticarum 12. August. 1748) gegenwärtig aufbewahrt werden. Das ganze Mittelalter hindurch wurden sie ganz der alten Sitte gemäß nach der Segnung durch die cataractae auf das Grab des hl. Petrus herabgelassen, wo sie eine Nacht hindurch verblieben (Phillips, Kirchenrecht V, 624, Not. 61). Ueber die Ausschmückung der Confessionen in den römischen Kirchen, insbesondere der des hl. Petrus, handelt der Lib. Pontif. an vielen Stellen, z. B. in Hilario, Anastasio, Symmacho, Honorio I., Leone III., Benedicto III., Nicolao I. u. s. w. (vgl. Card. Borgia, Vaticana confessio B. Petri ... chronologicis tam veterum quam recentiorum scriptorum testimoniis inlustrata, Rom. 1776; de Rossi, Bull. 1877, 98 sq.). Piazza (Gerarchia 346) erwähnt als frühern Gebrauch, ohne jedoch die Zeit des ersten Vorkommens anzugeben, daß der Papst bei der vierten Lection des Nachtofficiums am Feste der Commemoratio S. Pauli (30. Juni) aus der Basilika des hl. Paulus in die Confessio hinabgestiegen sei, dort das Gitter über dem Sarge geöffnet und das Rauchfaß, welches im vorhergehenden Jahre daselbst niedergestellt worden war, herausgenommen habe. Die Kohlenreste wurden vom Archidiacon an die Gläubigen vertheilt. Hierauf wurde das Gefäß mit neuen brennenden Kohlen gefüllt, Weihrauch darauf gestreut, dasselbe alsdann von dem Papste wieder auf den Schrein des hl. Paulus gestellt und das Gitter geschlossen. [Heuser in Kraus' R.-E.]

Confessio, das jedesmalige Schriftstück, in welchem die Glieder der einzelnen protestantischen Kirchenparteien den Inhalt ihres betreffenden Glaubensbekenntnisses officiell kundgaben.

I. Confessio Augustana, s. Augsburger Confession.

II. Confessio Belgica. In den Niederlanden hatte der Protestantismus schon frühzeitig großen Anklang gefunden. Kaiser Karl V. suchte vergeblich die Neuerung zu unterdrücken. Philipp II., dem die niederländischen Provinzen im J. 1555 von seinem Vater überlassen waren, trat mit noch größerer Entschiedenheit der Verbreitung des neuen Glaubens entgegen. Insbesondere bewirkte er im J. 1559 bei Papst Paul IV., daß in den 17 Provinzen, welche bis dahin nur 4 Bisthümer unter auswärtigen Metropoliten hatten, 3 Erzbisthümer und 14 Bisthümer errichtet wurden, um so für die kirchlichen Angelegenheiten besser sorgen zu können. Allein dieser Act rief eine große Bewegung im Lande hervor; von allen Seiten klagte man laut über Beeinträchtigung von Rechten und Freiheiten. Diese Bewegung beförderte das Umsichgreifen des Protestantismus im höchsten Grade. Die Neuerer hielten jetzt den Zeitpunkt für gekommen, zu ihrer Rechtfertigung öffentlich mit ihrem Glaubensbekenntniß aufzutreten, und so erschien denn im J. 1562 die Confessio Belgica in 37 Artikeln. Dieselbe war im J. 1561 als Privatschrift von den belgischen Predigern Hadrian Saravia, Guido von Bres, Hermann Modetus und einigen Anderen in französischer Sprache verfaßt und, bevor sie im folgenden Jahre dem Könige übersandt wurde, noch mehreren anderen Theologen und Geistlichen zur Prüfung und Begutachtung vorgelegt worden. Bald wurde sie auch in holländischer und lateinischer Sprache herausgegeben. Die Synode von Antwerpen billigte im J. 1566 eine kürzere Recension derselben; aber auch die längere Recension, deren Abweichungen von jener jedoch nur unbedeutend sind, erhielt die Bestätigung mehrerer belgischen Synoden, und so gelangte sie nach und nach in beiden Recensionen bei den Reformirten der Niederlande zu symbolischem Ansehen. Im Laufe der Zeit wurde sie mehrmals überarbeitet, insbesondere im J. 1571. Unter Bezeichnung der Zusätze und Abänderungen, welche sie auf diese Weise bis zum Jahre 1618 erfahren hatte, zugleich mit polemischen Bemerkungen, wurde sie zu Leyden von Festus Hommius herausgegeben unter dem Titel: Specimen controversiarum Belgicarum sive Confessio ecclesiae reform. in Belgio; in usum futurae Synodi nationalis, Lugd. Batavor. 1618. Die Nationalsynode zu Dordrecht vom Jahre 1618—1619 unterzog sie einer nochmaligen Revision und gab der revidirten kürzeren Recension am 29. April 1619 in ihrer 149. Sitzung die endgültige Bestätigung. Die belgische Bekenntnißschrift steht auf calvinischem Standpunkt, der namentlich in der Lehre von der Gnadenwahl sehr scharf hervortritt. — Die längere Recension findet sich außer bei Homm in dem Corpus et syntagma confessionum fidei etc., Aurel. Allobrog. (Genf) 1612, I, 163, ed. nov. 1654, I, 129. Die kürzere Recension enthalten die Acta Synodi Dordrac. und Augusti, Corpus librorum symbol., ed. 2, Lips. 1846, 170; lateinisch und griechisch (die griech. Uebersetzung besorgte Jac. Revius) wurde sie edirt in Leyden 1623, Amsterdam 1638 und in Belgicarum ecclesiarum doctrina et ordo, Harderv. 1627. (Vgl. H. E. Vincke, Libri symbol. ecclesiae reformatae Nederl., Traj. 1846.) [Fechtrup.]

III. Confessio Gallicana sive Hugenotica wurde auf einer großen Versammlung von Predigern und Aeltesten französischer Gemeinden, welche auf Veranlassung des Pariser Predigers Antoine de Chandieu im J. 1559 in Paris zusammengekommen waren, abgefaßt. Sie besteht aus 40 Artikeln und ist durch und durch calvinistisch, was besonders in der Lehre von der Erbsünde (Art. 9—11), von der Prädestination (Art. 12), in der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen und im Besondern von der Taufe und dem Altarssacramente (Art. 34—38) hervortritt. In dem Religionsgespräche zu Poissy vom Jahre

1561 wurde sie von Theodor Beza, nachdem derselbe in längerer Rede die Lehre der französischen Reformirten auseinander gesetzt hatte, im Namen der Kirchen Frankreichs dem jungen Könige Karl IX. zur Prüfung übergeben. Zehn Jahre später, im J. 1571, wurde dann die gallische Confession auf der Nationalsynode zu Rochelle bestätigt und unterschrieben von der Königin Johanna von Navarra, ihrem Sohne, dem nachmaligen Könige Heinrich IV. von Frankreich, dem Prinzen Heinrich Condé, dem Grafen Ludwig von Nassau, dem Admiral Coligny und im Namen der reformirten französischen Gemeinden von den anwesenden Predigern und Aeltesten; auf diese Weise erhielt sie officielle symbolische Auctorität. — Den französischen Text hat Beza mitgetheilt in dem Werke Histoire ecclésiastique des Églises reformées au royaume de France, Anvers 1580, I, 173 sq. In lateinischer Sprache wurde die gallische Confession zum ersten Mal herausgegeben im J. 1566. Der lateinische Text findet sich u. A. in dem Corpus et syntagma confessionum fidei, 1654, I, 77 sq. und bei Augusti, Corpus librorum symbolicorum, ed. 2, Lipsiae 1846, 110 sq. (Vgl. ebend. p. 629; Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Refor. II, 246 ff.) [Fechtrup.]

IV. Confessiones Helveticae heißen im weiteren Sinne die vielen Bekenntnißschriften, welche im Laufe der Zeit überhaupt bei den reformirten Schweizern zu Ansehen gelangt sind, im engeren Sinne dagegen nur die unter Nr. 3, 4 und 8 aufgeführten, weil sie allein bis auf den heutigen Tag symbolisches Ansehen behalten haben. Die sämmtlichen Confessiones Helveticae folgen am besten in chronologischer Ordnung. 1. Die Confessio Tetrapolitana, auch Argentinensis oder Suevica genannt. — In den vier deutschen Reichsstädten Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau hatte die Neuerung des 16. Jahrhunderts schon sehr frühzeitig Anklang gefunden, und sie neigten sich in ihren Lehren, besonders in der vom Abendmahle, den Anschauungen Zwingli's, des Reformators des Nachbarlandes, zu. Wegen dieser Differenz wurden sie von dem Bunde der Lutheraner ausgeschlossen, weßhalb der Straßburger Prediger Martin Butzer unter Beihilfe seiner Collegen Kaspar Hedio und Wolfgang Fabricius Capito zu Augsburg eine eigene Bekenntnißschrift verfaßte, welche im Namen jener vier Städte (daher Confessio Tetrapolitana) während des Augsburger Reichstages (1530) dem Kaiser Karl V. überreicht wurde. Dieser ließ sie jedoch nicht vorlesen, sondern einige Zeit nachher durch Eck, Faber und Cochläus widerlegen. (Die Widerlegung ist zuerst gedruckt bei Müller, Formula confutationis August. Confessionis, Lips. 1808, 191.) Gegen diese Confutation ließen die Straßburger später eine schriftliche Beschirmung und Vertheidigung ausarbeiten, welche zugleich mit der ersten Ausgabe des lateinischen und deutschen Textes der Tetrapolitana im J. 1531 zu Straßburg im Drucke erschien. Der Inhalt der Tetrapolitana, welche aus einem Vor- und Schlußworte und 23 Kapiteln besteht, stimmt größtentheils mit dem der Augsburger Confession überein; nur die Lehre vom Abendmahle macht eine Ausnahme. Aber diese ist so allgemein und unbestimmt gefaßt, daß sie selbst den Wittenbergern orthodox schien; im 18. Kapitel wird gelehrt, das Abendmahl sei verum suum (Christi) corpus verusque suus sanguis, vere edendum et bibendus in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur. Deßwegen bewilligte man jenen vier Städten im Jahre 1531 den Beitritt zum schmalkaldischen Bunde, wogegen dieselben im folgenden Jahre die Augsburger Confession unterschrieben. Indeß trennten sie sich doch nicht von ihrer Tetrapolitana; dieß bewiesen sie deutlich genug durch die Berufung schweizerischer Lehrer, namentlich des Johann Calvin als Prediger und Professor nach Straßburg (1538). So galten jene vier Reichsstädte äußerlich für lutherisch, ohne es in Wahrheit zu sein. Durch das Interim (1548) wurde zwar in Konstanz, Memmingen und Lindau katholische Lehre und Ritus wieder hergestellt; gleich nach dem Religionsfrieden (1555) erhielten jedoch die Lutheraner das Uebergewicht, und das Tridentinum sowie die Tetrapolitana mußten der Augsburger Confession weichen. Auch in Straßburg behauptete die Tetrapolitana nicht viel länger ihr Ansehen; im J. 1563 wurde sie dort durch den streng lutherischen Superintendenten Johann Marbach abrogirt. Seitdem bekennt sich Niemand mehr zu ihr, obwohl die reformirten Schweizer sie immer hoch gehalten haben. — Lateinisch findet sich die Tetrapolitana im Corpus et syntagma confessionum fidei I, 174 sq.; bei Le Plat, Monumentorum ad hist. concilii Trident. spectant. ampl. collectio II, Lovanii 1782, 441 sq.; bei Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis ref. publicatarum, Lips. 1840, 740 sq., und bei Augusti, Corpus libr. symbolic., Lips. 1846, 327 sq. (Vgl. Gottl. Wernsdorff, Hist. Conf. Tetrap., Witeb. 1694, ed. nov. 1721; J. H. Fels, De varia confessionis Tetrap. fortuna, Goetting. 1755; J. G. Schelhorn, Amoenitates literariae VI, 305 sq.; Dan. Gerdes, Scrinium Antiquarium V, 193; Johannsen, Die Anfänge des Symbolzwanges, Leipz. 1847, 409 ff.; Guericke, Allgemeine christliche Symbolik, 3. Aufl., Leipzig 1861, 153 f.)

2. Udalrici Zwinglii ad Carolum Imperatorum Fidei ratio, bestehend aus 12 Artikeln, im J. 1530 von Zwingli verfaßt, um dem Kaiser auf dem Reichstag zu Augsburg vorgelegt zu werden. Der Geist des Verfassers ist in der Schrift auf's Schärfste ausgeprägt; im Art. 8 z. B. heißt es: Credo, quod in s. Eucharistia . . . verum corpus adsit fidei contemplatione. Diese Fidei ratio hat bei den reformirten Schweizern nur kurze Zeit Geltung gehabt und wurde durch die ihr verwandte Fidei

christianae brevis et clara expositio (in 11 Abschnitten) verdrängt, welche Zwingli 1531 an Franz I. von Frankreich richtete, um ihn für seine dogmatischen Ansichten günstig zu stimmen. Aber auch diese verlor bald ihr symbolisches Ansehen. (Beide in Opp. Zwinglii II, 538 sq. und bei Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis ref. publicatarum, Lips. 1840, 16 sq.)

3. Die Confessio Basileensis prior, auch Mylhusiana genannt, weil der Rath von Mülhausen sie 1537 und 1550 mit seinem Siegel herausgab. Die Grundsätze Zwingli's hatten schon 1524 in Mülhausen, fünf Jahre später auch in Basel allgemeine Aufnahme gefunden. Behufs Feststellung der neuen Lehre entwarf Oecolampadius den Plan zu einem neuen Symbole (mitgetheilt in Hagenbach, Kritische Gesch. der ersten Basler Conf., Basel 1827, 213 ff.), nach welchem sein Amtsgenosse und späterer Nachfolger zu Basel, Oswald Myconius, im J. 1532 eine Confession ausarbeitete, welche unter dem Titel „Bekanthnus vnsers heyligen Christlichen gloubens, wie es die kylch zu Basel haldt" 1534 zu Basel herauskam. Im J. 1561 wurde sie einer Revision unterzogen. In 12 Artikeln (oder 36 Disputationen) bringt dieß Glaubensbekenntniß folgende Materien zur Sprache: 1. Wir glauben an Einen Gott in drei Personen, der Alles erschaffen hat und erhält, der vor der Schöpfung der Welt diejenigen auserwählt hat, welche er selig machen will. 2. Der Mensch war ursprünglich heilig und gerecht, fiel aber durch freie That in die Sünde; durch ihn wurden alle Nachkommen verderbt und so zur Sünde geneigt, daß sie aus sich nichts Gutes thun und wollen können. 3. Obwohl der Mensch ein Feind Gottes geworden, hat Gott doch ununterbrochen für ihn gesorgt. 4. Christus, das Fleisch gewordene Wort des Vaters, aus der reinen Jungfrau geboren, hat uns erlöst durch sein einziges Opfer am Kreuze. 5. Die Kirche ist die Gemeinde der Heiligen, die Versammlung (congregatio) der Gläubigen im Geiste; zu ihr gehören alle, welche Christus als das Sünden hinnehmende Gotteslamm bekennen und dieß durch Werke der Liebe bethätigen. In dieser Kirche gibt es zwei Sacramente: die Taufe für den Eintritt, das Abendmahl für die folgende Lebenszeit. Die Hauptsorge der Kirche richtet sich auf die Wahrung der Einheit, daher hat sie mit Secten keine Gemeinschaft. 6. Das Abendmahl ist zum Andenken des Leidens Christi, sowie zur Bezeugung des wahren Glaubens und der brüderlichen Liebe eingesetzt worden. Credimus, heißt es vom Abendmahle, ipsummet Christum cibum esse credentium animarum ad vitam aeternam, et nostras animas per veram fidem in crucifixum Christum carne et sanguine Christi cibari et potari. Die Transsubstantiation, die Impanation, sowie die Zulässigkeit der Anbetung des Abendmahles werden geläugnet. 7. Die Kirche hat die Gewalt, gröbere Sünder zu excommuniciren, und soll damit einzig ihre Besserung bezwecken. 8. Die Obrigkeit soll das von Gott erhaltene Schwert zur Ausrottung des Lasters benutzen. 9. Unsere Gerechtigkeit kommt allein aus dem Glauben an den gekreuzigten Christus. Der Glaube soll sich zwar durch gute Werke zeigen, allein diese haben auf unsere Rechtfertigung keinen Einfluß, sind vielmehr nur eine Art Danksagung für die von Christus erhaltenen Wohlthaten. 10. Beim letzten Gerichte, welchem die Auferstehung des Fleisches vorausgeht, wird Christus nach unseren Verdiensten unser ewiges Loos entscheiden. 11. Die Herrschaft über die Gewissen ist allein Christo vorbehalten. Die Ohrenbeichte, die vierzigtägigen Fasten, die Feiertage der Heiligen und ihre Anrufung, die Verehrung der Bilder, sowie der Cölibat der Diener des Wortes und dergleichen Menschensatzungen werden verworfen. 12. Gegen die Wiedertäufer wird die Gültigkeit der Kindertaufe behauptet, der Eid für erlaubt erklärt und die Zulässigkeit der Christen zu Magistratsämtern ausgesprochen. Schließlich wird die Confession dem Urtheile der heiligen Schrift als einziger Glaubensnorm unterworfen. — Wie aus dieser gedrängten Darstellung hervorgeht, ist die erste Basler Confession der leicht erkennbare, wenn auch durch die vorgenommene Revision etwas verwischte Ausdruck des Zwingli'schen Lehrsystems. Sie gelangte aber, obwohl zu Basel und Mülhausen hochgehalten, dennoch in den meisten übrigen reformirten Schweizer Städten, wahrscheinlich wegen des bald hervortretenden Einflusses der Ideen Calvins, zu keiner allgemeinen Auctorität. Gedruckt ist die erste Basler Confession lateinisch im Corpus et syntagma confessionum fidei I, 72 sq.; bei Niemeyer l. c. 70 sq. das deutsche Original nebst lateinischer Uebersetzung. Lateinisch findet sie sich auch bei Augusti, Corpus libror. symbol., Lipsiae 1846, 103 sq. (Vgl. Guericke, Allgemeine christliche Symbolik, 3. Aufl., Leipzig 1861, 155.)

4. Die Confessio Helvetica prior, so genannt wegen ihrer Auctorität, heißt nach ihrem Entstehungsorte auch Basileensis posterior oder secunda. Als die im eigenen Lager der Reformatoren zunehmenden Zwistigkeiten auf beiden Seiten die größten Besorgnisse erregten, fing man an, auf Unionsversuche zu sinnen. Allein die Vermittlungsversuche, wie sie namentlich von dem geschmeidigen Butzer ausgingen, fanden auch Widerspruch, besonders in Bern. Die Gegner beantragten eine Versammlung aller reformirten Kirchen der Schweiz, zunächst zu dem Zwecke, eine bestimmte Formel für die Abendmahlslehre (denn diese schien die einzige Scheidewand zu sein) festzusetzen. Am 30. Januar 1536 versammelten sich nun die berühmtesten Schweizer Theologen nebst den Abgeordneten von Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mülhausen und Biel in Basel. Da unterdessen sich das Gerücht verbreitet hatte, der Papst habe mit dem Kaiser die Uebereinkunft getroffen, in Bälde ein allgemeines Concil zu berufen, so beschloß die

Basler Versammlung einstimmig, eine neue Bekenntnißschrift an's Licht treten zu lassen, welche, von den reformirten Schweizer Städten unterzeichnet, dem Concil vorgelegt werden könnte. Heinrich Bullinger, Zwingli's Nachfolger in Zürich, Oswald Myconius und Simon Grynäus von Basel erhielten den Auftrag, eine solche zu verfassen, an welchem Geschäfte später auch Leo Judä aus Zürich und Caspar Großmann von Bern theilnahmen. Auf diese Weise kam nun die genannte Confessio Helvetica prior zu Stande und zwar zunächst in lateinischer Sprache. Sie wurde alsbald von Leo Judä aus Auftrag in's Deutsche übersetzt, und diese Uebersetzung erhielt die Bestätigung aller Abgeordneten. Die lateinische Edition stieß wegen größerer Annäherung an das lutherische Bekenntniß auf Widerspruch, und der lateinische Text wurde deßhalb nach dem schon approbirten deutschen corrigirt. Im März 1536 traten die Abgeordneten der reformirten Kirche wieder zusammen, unterzogen das Ganze einer nochmaligen Prüfung und bestätigten am 26. desselben Monats die Confession und zwar auch den verbesserten lateinischen Text derselben. — Die Confession gibt in ihren 27 Artikeln die Grundsätze Zwingli's, freilich, weil man doch immer noch auf die Wittenberger Rücksicht genommen hatte, in ziemlich vager Fassung wieder. Ihr Inhalt ist kurz folgender: 1. Die canonischen Schriften sind Gottes Wort. 2. Die Schrift ist einzige Glaubensregel und ihre eigene Auslegerin. 3. Insofern mit ihrer Auslegungsart (interpretationis genere) die heiligen Väter übereinstimmen, sind sie als ausgewählte Rüstzeuge Gottes zu verehren. 4. Alle übrigen menschlichen Ueberlieferungen werden verworfen. 5. Der Zweck der canonischen Schriften ist, den Beweis herzustellen, daß Gott den Menschen durch seinen Sohn wohlwolle. 6. Es ist Ein Gott in drei Personen, der Alles erschaffen hat und erhält. 7. Der erste Mensch wurde heilig erschaffen, fiel aber durch freie Wahl in Sünde und Verderben und zog auch das ganze Menschengeschlecht hinein. 8. Dieß ist die Erbsünde, von welcher wir nur durch die göttliche Hilfe in Christo geheilt werden können, da das wenige Gute, welches vielleicht noch in uns geblieben, durch persönliche Sünden immerfort geschwächt und verderbt wird. 9. Von der moralischen Freiheit wird gelehrt: Sic homini liberum arbitrium tribuimus, ut . . . mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti . . ., nisi gratia Christi illustrati, non queamus. Ex Deo salus, ex nobis perditio est. 10. Von Ewigkeit her hat Gott die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes beschlossen und durch das Gesetz des Alten Bundes auf dieselbe vorbereitet. 11. Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, hat sie bewirkt durch seinen sühnenden Tod; er ist unser Opferpriester, Herr und König. 12. Der Zweck der evangelischen Lehre ist, die Menschen zu überweisen, daß sie nur durch Christi Verdienst geheilt werden. 13. Diese Heilung durch Christi Verdienst wird ihnen durch den Glauben, als ein reines göttliches Geschenk, ohne ihr Verdienst, vermittelt. Dieser Glaube bringt zwar alle Tugenden als Früchte aus sich hervor, die Rechtfertigung ist jedoch nicht diesen, sondern nur jenem (dem Glauben) zuzuschreiben. 14. Aus solchen Gläubigen besteht die Kirche, der heilige Bund (collectio) der Heiligen, welche nur dem Auge Gottes bekannt sind, und welche daher, um auch den Menschen kenntlich zu sein, eines äußeren Ritus, der Bundeszeichen und der Verfassung bedürfen. 15. Die Organe der Kirche sind die Diener des Wortes, welche ihre Kraft und Wirksamkeit unmittelbar von Christus erhalten. 16. Die zweifache Kirchengewalt, zu lehren und die Heerde des Herrn zu weiden, soll nur bewährten Männern anvertraut werden. 17. Ihre Wahl erfolgt nach vorhergegangener Prüfung ihres Glaubens und Wandels durch die von der weltlichen Obrigkeit hierzu befugten Kirchenobern; die Gemeinde bestätigt die Wahl. 18. Die so bestellten Lehrer heißen nur im uneigentlichen Sinne Hirten (Pastoren), da der eigentliche und oberste Hirt Christus ist. 19. Ihre Pflicht ist es, Buße und Sündenvergebung zu predigen, über die Reinheit des Lehrbegriffes und der Sitten zu wachen u. s. w. 20. Sacramente, welche Symbole der göttlichen Gnade sind, werden zwei angenommen, die Taufe und das Abendmahl. 21. Die Taufe wird aufgefaßt als lavacrum regenerationis, quam Dominus electis suis exhibet; auch den Kindern soll sie ertheilt werden, quum de eorum electione pie sit praesumendum. 22. Ueber das Abendmahl wird gelehrt: Coenam vero mysticam (credimus), in qua Dominus corpus suum et sanguinem suum i. e. se ipsum suis vere offerat . . . Non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur, sed quod panis et vinum . . symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio . . . exhibeatur. 23. Norm, wie gottesdienstliche Versammlungen einzurichten seien. 24. Häretiker und Schismatiker, besonders die Anabaptisten, sind aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, und wenn sie sich widersetzen, haben die Magistrate einzuschreiten. 25. Indifferente Dinge (media) können beibehalten werden, wenn nicht die Erbauung Anderer dadurch gefährdet wird. 26. Die Obrigkeiten sind Schirmvögte der Kirche; ihre Sorgfalt hat sich besonders auf die Erziehung der Jugend, die Besetzung der kirchlichen Aemter und die Unterstützung der Armen zu erstrecken. 27. Der Ehestand ist für alle, welche hierzu fähig und zum Gegentheile nicht berufen sind, eingesetzt; daher wird die mönchische Ehelosigkeit als der Kirche und dem Staate zuwider verworfen. — Wie aus diesem Inhalte ersichtlich ist, folgt die Confessio Helvetica prior im Ganzen noch Zwingli's dogmatischer Anschauungsweise; dennoch ist in einzelnen Partien (man beachte Art. 9. 21. 22) der Einfluß Calvins, der 1534 nach

Basel gekommen war, unverkennbar. Lateinisch ist dieselbe gedruckt im Corpus et syntagma I, 67 sqq.; bei Augusti l. c. 94 sq.; lateinisch und deutsch bei Niemeyer l. c. 105 sq. (Vgl. ebd. Praef. 33 sq.; Herzog, Realencyklop., 2. Aufl., V, 749 ff.)

5. Das „Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich, was sie aus Gottes Wort mit der heiligen christlichen Kirche glauben und lehren, insonderlich von dem Nachtmahl unsers Herrn", erschien im J. 1545 zu Zürich, zwar nach dem Auftreten Calvins, aber ohne Spuren seines Einflusses zu tragen. Es entwickelt vielmehr in 12 Artikeln noch die nackt Zwingli'sche Abendmahlslehre. Zu besonderem Ansehen gelangte es nie. (Vgl. Guericke, Symbolik, 3. Aufl., 156.)

6. Der Consensus Tigurinus oder Consensio mutua in re sacramentaria Ministrorum Tigur. ecclesiae et J. Calvini. Calvin hatte kaum in Genf festen Fuß gefaßt, als er auch schon darauf ausging, auf Grundlage seines Systems alle reformirten Schweizer zu Einer Religionsgenossenschaft zu verbinden. Anfangs unterhandelte er schriftlich mit den Zürichern, die er im Grunde nur allein zu gewinnen brauchte, besonders mit ihrem Antistes Heinrich Bullinger. Als dieser gewonnen war, begab sich Calvin im J. 1549 nach Zürich, disputirte in einer öffentlichen Versammlung über die Natur und Wirksamkeit der Sacramente und wußte durch umsichtige, klug gewählte Einkleidung seiner Ansichten sein Auditorium zur Beistimmung zu vermögen. Aus dieser Disputation ging der Consensus Tigurinus hervor, eine Schrift, welche in 26 Artikeln bloß die Abendmahlslehre und zwar in calvinischem Sinne behandelt und bald die Approbation sämmtlicher reformirten Kantone erhielt. Gedruckt ist der Cons. Tigur. u. A. in Calvini Opp. VIII, 648 sq. und bei Niemeyer l. c. 191 sq. (Vgl. Guericke, Apologie, 3. Aufl., 156 f.)

7. Der Consensus pastorum ecclesiae Genevensis de aeterna Dei praedestinatione (eigentlich De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae a J. Calvino expositus) oder kurz Consensus Genevensis. Hatte Calvin seiner Lehre vom Abendmahle auf die eben beschriebene Weise Eingang zu verschaffen gewußt, so drang seine absolute Prädestinationslehre mittelst des Consensus Genevensis durch, welcher sein Entstehen folgendem Umstande verdankt. In Genf war der Excarmelit Bolsec gegen Calvins Lehre von der absoluten Vorherbestimmung aufgetreten, wofür er auf Anstiften Calvins von dem Magistrate aus dem Stadtgebiete verwiesen wurde. Um die durch Bolsec erregten Bedenken zu beschwichtigen, veröffentlichte Calvin im J. 1551 den angeführten Tractat, welcher zuerst von den Genfer Predigern (woher sein Name) angenommen wurde und später, namentlich seit 1554, nach einer Zusammenkunft in Zürich in der ganzen reformirten Schweiz zur Geltung gelangte. (Vgl. Guericke a. a. O. 157 f.) Der Consensus Genevensis entwickelt die absolute Prädestinationslehre in ihrer äußersten und starrsten Schroffheit und zieht die vermeintlichen Beweise von allen Seiten, namentlich aus den paulinischen Briefen und einzelnen aus dem Zusammenhange gerissenen Aeußerungen des hl. Augustinus herbei. Im Druck erschien der Cons. Gen. in Genf 1552; auch in Calvini Opp. VII, 688 sqq. und bei Niemeyer l. c. 218 sqq.

8. Die Confessio Helvetica posterior. Um den mannigfachen Gehässigkeiten entgegenzutreten, denen die Reformirten, besonders ihre Hauptstütze, Friedrich III. von der Pfalz, von Seiten der Lutheraner in Deutschland wegen ihrer religiösen Ueberzeugungen fortwährend ausgesetzt waren, hielten die angesehensten schweizerischen Theologen es für nothwendig, eine neue Bekenntnißschrift abzufassen, welche die reformirten Dogmen näher beleuchten und durch stichhaltigere Gründe erhärten sollte. Auf Wunsch Friedrichs III. von der Pfalz arbeitete Heinrich Bullinger im J. 1564 zu Zürich ein Glaubensbekenntniß aus, dessen erster Entwurf schon zwei Jahre älter war. Da es dem Kurfürsten gefiel, wurde es nach Bern und Genf geschickt, wo es ebenfalls Beifall fand. Dann stimmten auf Verhandlungen hin, welche von Zürich ausgingen, dieser Bekenntnißschrift zu: Schaffhausen, Mülhausen, Biel, St. Gallen, Graubünden, Glarus, Appenzell, Thurgau, das Rheinthal, im J. 1568 auch Neufchâtel, wogegen Basel erst später beitrat. So wurde das ursprüngliche Privatschreiben Bullingers die Confessio Helvetica posterior, welche im lateinischen Original (nebst einer von Bullinger selbst gefertigten deutschen Uebersetzung) zuerst 1566 in Zürich, dann öfters gedruckt erschien (auch im Corp. et synt. I, 1 sq.; bei Augusti l. c. 3 sq.; Niemeyer l. c. 462 sq.). Die Confessio Helvetica posterior besteht aus 30 Artikeln, deren Inhalt in möglichster Kürze folgender ist: 1. Die protocanonischen Schriften beider Testamente enthalten alles, was zu unserem Heile frommt. Die Prediger lehren daraus Gottes Wort, welches die Gläubigen als solches aufnehmen sollen, ohne sich auf innere Erleuchtung durch den heiligen Geist zu verlassen. 2. Die heilige Schrift erklärt sich selbst; die Auslegungen der Väter, sowie die Aussprüche der Concilien, wenn sie mit der Schrift harmoniren, sind anzunehmen, alle sonstigen menschlichen Ueberlieferungen aber zu verwerfen. 3. Es ist Ein Gott in drei Personen; Juden und Mohammedaner sind verdammt. 4. Die Abbildungen von Gott und Christus sind verpönt; 5. ebenso die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien. Es ist nicht erlaubt, auf den Namen der Heiligen zu schwören. 6. Gott regiert die ganze Welt. 7. Er hat Alles erschaffen. Von den Engeln hat nur

ein Theil die Probe bestanden, die gefallenen sind unsere größten Feinde. Der erste Mensch war nach Gottes Ebenbild gut erschaffen. 8. Er fiel aber durch die List der Schlange und eigene Schuld in die Sünde, in zeitlichen und ewigen Tod. Wie Adam nach dem Falle war, so sind jetzt alle Menschen beschaffen. Die Erbsünde wird aufgefaßt als nativa corruptio, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad malum vero propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei, nil boni ex nobis ipsis facere, immo ne cogitare quidem possumus. Aus der Erbsünde fließen als Fortsetzungen alle persönlichen Sünden. Gegen die Lehre, daß Gott der Urheber der Sünde sei, wird protestirt. 9. Vor dem Falle war der Mensch frei, nach demselben hat er nur Freiheit zum Bösen (in hac parte liberrimi est arbitrii); in der Richtung zum Guten ist die Vernunft verfinstert, voluntas libera autem facta est voluntas serva. Nur der wiedergeborene Mensch hat eine Freiheit zum Guten, der aber noch manche Schwachheit anklebt. 10. Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, quos vult salvos facere in Christo. Da die Auserwählten nur Gott bekannt sind, so soll niemand verwegen oder muthlos sein, sondern im Hinblicke auf die Verdienste Christi und die empfangene Taufe seiner Auserwählung getrost entgegenhoffen. 11. Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, hat seiner menschlichen Natur nach für uns gelitten. Arius, Nestorius, Eutyches und die Monotheleten werden verdammt, die vier ersten allgemeinen Concilien und das Symbolum Athanasianum angenommen. 12. Das Gesetz rechtfertigte nicht, sondern es bewirkte bloß, daß die Menschen ihrer Verdammungswürdigkeit sich bewußt wurden und zu Christo sich hinwendeten. Es ward durch die Gnade in soweit aufgehoben, daß es uns nicht mehr verurtheilt. 13. Die Alten hatten durch ihren Glauben an die Verheißungen schon Theil am Evangelium, welches eine uralte Lehre ist, aber erst durch die Reformatoren wieder rein hergestellt wurde. 14. Die Bekehrung, ein Geschenk Gottes, ist die wahre Umkehr zu Gott. Der Sünder bereut und bekennt Gott allein seine Sünden. Die Schlüsselgewalt ist die Befugniß, zu lehren. Die Ohrenbeicht, die Genugthuung und der Ablaß werden verworfen. 15. Justificare est peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere, justum declarare. Die Rechtfertigung ist eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi; sie wird uns durch den Glauben allein zu Theil. 16. Dieser Glaube, ein reines Geschenk Gottes, bringt auch gute Werke hervor, welche zwar auf die Rechtfertigung keinen Einfluß ausüben, aber doch Gott wohlgefällig sind und von ihm belohnt werden. 17. Die Kirche wird begriffen als communio omnium Sanctorum, qui Deum per Jesum Christum cognoscunt et rite colunt; sie ist nur eine und unfehlbar und hat Christum allein zu ihrem Haupte, weßhalb der Primat geläugnet wird. Außer der Kirche ist kein Heil, doch werden diejenigen nicht verdammt, welche ohne ihre Schuld sich draußen befinden. Das Kennzeichen der Kirche ist die lautere Predigt des göttlichen Wortes und die Einheit im Glauben. 18. Die geistlichen Orden sind aufgehoben. Die Diener der Kirche werden durch die Gemeinde gewählt und von den Aeltesten geweiht. Alle Getauften sind Priester, doch dürfen nur die dazu Berufenen den Kirchendienst versehen. Die Hauptverrichtung der Diener der Kirche ist die Predigt des Wortes und die Ausspendung der Sacramente, deren Wirksamkeit von der Würdigkeit des Ausspenders nicht abhängig ist. 19. Sacramente gibt es zwei: Taufe und Abendmahl. Das sichtbare Zeichen setzt bei ihrer Ausspendung die Kirche, die Gnade kommt von Gott; jedoch sind Zeichen und Bezeichnetes nicht unzertrennlich; die Ungläubigen empfangen wohl das Symbol, nicht aber die Gnade. 20. Durch die Taufe wird der Mensch wiedergeboren und zu einem Gliede der Kirche gemacht. 21. Vom heiligen Abendmahle wird gelehrt: Accipiunt fideles, quod datur a ministro . . . intus interim opera Christi per Spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem Domini. 22. Die Bethäuser sollen einfach und prunklos sein. 23. Das Breviergebet und der gregorianische Gesang werden abgeschafft; 24. ebenso die Feiertage der Heiligen und das Fasten, doch kann letzteres von Einzelnen aus besonderem Eifer geübt werden. 25. Den Dienern der Kirche wird es zur Pflicht gemacht, fleißig Christenlehre zu halten und die Kranken zu besuchen. 26. Die verstorbenen Gläubigen sind ehrsam zu begraben, jedoch ohne Todtencult, da ihre Seelen direct zu Christus, die der Ungläubigen in die Hölle wandern. 27. Der römische Cerimoniendienst ist abgeschafft. 28. Das Kirchenvermögen soll heilig sein. 29. Der Cölibat wird als Gesetz nicht anerkannt. 30. Die weltliche Obrigkeit ist Gottes Ordnung; sie soll für die Reinerhaltung des göttlichen Wortes sorgen und die Ketzer züchtigen. — Wie aus dieser Darstellung hervorgeht, bringt die Confessio Helvetica posterior den vollständigen Lehrbegriff Calvins, allerdings in einem etwas gemäßigten Tone, der sich besonders in der Fassung der Prädestinationslehre (Art. 10) kundgibt. Da, wie schon erwähnt, alle schweizerischen Reformirten dieser Confession beitraten und dieselbe (nebst der Pfalz) auch in Frankreich, Schottland, Ungarn und Polen recipirt wurde, so ist sie neben dem Heidelberger Katechismus das wichtigste und verbreitetste symbolische Buch der reformirten Kirche in und außer der Schweiz. Deßhalb wird sie auch wohl als die erste helvetische Confession citirt, und dann erscheint die Helvetica prior (4.) als zweite und die Mylhusiana (3.) als dritte. (Vgl. Guericke, Symbolik, 3. Aufl., 158; Art. Helvetische Confession in Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl., V, 752 ff.)

9. Die **Confessio Basileensis secunda**. Basel hatte sich gegen die Annahme

der zweiten helvetischen Confession eine Zeitlang gesträubt. Im J. 1647 gelang es aber dem einflußreichen Johannes Buxtorf jun. (s. d. Art.) daselbst, seine beiden theologischen Collegen Zwinger und Beck zur Aufstellung eines gedrängten Glaubensbekenntnisses (in 11 Artikeln) zu bestimmen, in welchem nebst den reformirten Glaubenslehren auch Buxtorfs Lieblingsidee von der Inspiration des hebräischen Punktationssystems ausgesprochen wird. Diese Confession blieb eigentlich nur Privatbekenntniß. (Guericke a. a. O. 159.)

10. Die **Formula Consensus Helvetici**, mit vollständigem Titel: Formula consensus ecclesiarum Helveticarum reformat. circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita. Die Canones der berüchtigten Dordrechter Synode (1618) hatten unter den Reformirten selbst eine Opposition hervorgerufen, welche, von England ausgehend, zu Saumur in Frankreich ihren Culminationspunkt erreichte. Hier war durch den Professor Moses Amyrault und Andere die Lehre verbreitet worden: „der Erlöser habe zwar für Alle ohne Ausnahme genuggethan, doch werden nur diejenigen selig, welche an Christus glauben; das Vermögen des Glaubens versage Gott niemandem, wohl aber seinen Beistand zur heilbringenden Verwendung dieses Glaubensvermögens, so daß viele Tausende nicht durch Gottes, sondern aus eigener Schuld verdammt werden". Diese Lehre (universalismus hypotheticus) hatte auch in der Schweiz Anklang gefunden, weßhalb Joh. Heinrich Heidegger, Professor zu Zürich, im J. 1674 im Einverständnisse mit der weltlichen Obrigkeit und mit Franz Turretin zu Genf und Luc. Gernler zu Basel im Gegensatze zu solchen Abweichungen von dem calvinistischen Prädestinationssystem ein neues Symbolum entwarf, welches im folgenden Jahre deutsch und lateinisch erschien. Dieses Bekenntniß (die Formula Consensus Helvetici) enthält in seinen 26 Artikeln die calvinistischen Lehrsätze, besonders (Art. 4) die absolute Prädestination in den schroffsten Ausdrücken, und erhielt die Beistimmung sämmtlicher reformirten Schweizercantone. Bald aber entstanden darüber in der Schweiz selbst Streitigkeiten, und überdieß erregte es das Mißfallen auswärtiger reformirter Mächte, namentlich Friedrich Wilhelms I. von Preußen, dessen Unionsplänen es hinderlich in den Weg trat. Durch die Vermittlung Friedrichs wurde die Formel selbst in der Schweiz ihrer öffentlichen Auctorität entkleidet und ist seit 1722 der Vergessenheit übergeben. Gedruckt ist der Consensus bei Niemeyer l. c. 729 sq. (Vgl. C. M. Pfaff, Schediasma de formula consensus Helvet., Tubing. 1723; Guericke a. a. O. 160.)

11. Den helvetischen Bekenntnißschriften müssen auch beigezählt werden die reformirten Schweizer **Katechismen**, und zwar a. der Genfer Katechismus, von Calvin selbst 1545 in lateinischer Sprache verfaßt; b. der Züricher Katechismus, von Leo Judä und Heinrich Bullinger zusammengestellt und 1609 in seine jetzige Gestalt gebracht.

12. Endlich sind hier zu nennen die **dogmatischen Schriften** der reformirten schweizerischen Theologen, unter denen Calvins Institutio religionis christianae (zuerst 1535, am vollendetsten 1559 in Calvini Opp. IX) bei weitem das Wichtigste ist (Guericke a. a. O. 161). Eine vollständige Sammlung sämmtlicher helvetischen Confessionen existirt nicht; die mehrmals erwähnte von Niemeyer ist bis jetzt die beste. [(B. Müller) Fechtrup.]

V. **Confessio Scotica.** In Schottland fand die Reformation bald Eingang und großen Anklang. Die Maßregeln, welche man zur Einschränkung derselben ergriff, erhöhten nur den Fanatismus der Reformirten, welcher sich im J. 1559 in vandalischem Wüthen gegen Kirchen und Klöster Luft machte. Im J. 1560 (6. Juli) mußte die junge Königin Maria und ihr Gemahl Franz II. von Frankreich mit den Neuerern im Vertrag von Edinburg ein Abkommen suchen, indem sie ihnen ihre politischen Forderungen bewilligten, die Religionsangelegenheiten aber an das bevorstehende Parlament verwiesen. Zu Edinburg versammelte sich im Juli 1560 das Parlament, in welchem die Reformirten unumschränkt herrschten. Die weltlichen Stände forderten die reformirten Prediger auf, den Hauptinhalt der Religionslehre zusammenzustellen, damit man eine bestimmte Bekenntnißformel habe, die im Reiche eingeführt werden solle. Innerhalb vier Tagen wurde die Bekenntnißschrift — die Confessio Scotica —, deren Haupturheber John Knox ist, in 25 Artikeln abgefaßt, dann dem Parlamente vorgelegt und von demselben bestätigt. Wie John Knox während seines langen Aufenthaltes in Genf ganz in die Gedanken Calvins eingegangen war, so steht auch dieses schottische Bekenntniß auf dem Boden des Calvinismus, der, wenn auch die absolute Prädestination in demselben nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, um so klarer und bestimmter in der Lehre von den Sacramenten hervortritt. Im J. 1581 wurde diese schottische Confession auf's Neue bestätigt und feierlich erklärt, daß dieselbe stets in allen Punkten im Reiche Geltung haben und gegen entgegenstehende Lehren vertheidigt werden solle. Nichtsdestoweniger verlor dieses schottische Bekenntniß schon bald sein symbolisches Ansehen, und an seine Stelle trat die Confession der Presbyterianer, die auch gegenwärtig noch in England und Schottland symbolische Auctorität hat, soweit eine solche zugelassen wird. Gedruckt findet sich die Confessio Scotica u. A. in Corpus et Syntagma Confessionum fidei, Genevae 1654, I, 126 sq., und bei Augusti, Corpus librorum symbolicorum, Lips. 1846, 143 sq. (Vgl. das. 632; Gilb Stuart, Gesch. der Reformation in Schottland, Altenburg 1786, 225 ff.; Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation II, 478 ff.) [Fechtrup.]

Confidentia, s. Simonie.

Confirmation, 1. in der katholischen Kirche eines der sieben heiligen Sacramente, s. d. Art. Firmung.

2. Bei den Protestanten ein feierlicher kirchlicher Act, durch welchen die angehenden Jünglinge und Jungfrauen (Confirmanden) nach voraufgegangener Prüfung öffentlich als mündig in der protestantisch-christlichen Lehre und damit als vollkommene Mitglieder der Gemeinde erklärt werden, wie dieselben ihrerseits ihr Taufgelübde mit Selbstbewußtsein und Freiheit erneuern. Das zur Confirmation erforderliche Alter ist das 14. bis 16. Lebensjahr, bei den Mädchen reicht da und dort schon das 13. hin; die kirchliche Zeit, an welcher sie vorgenommen wird, ist gewöhnlich Ostern, nämlich der Sonntag vor oder nach Ostern, hie und da auch Pfingsten. Es wird mit Bezug auf sie ein besonderer Religionsunterricht ertheilt (Confirmationsunterricht); die in ihm erlangte Reife wird in der durch den Prediger veranstalteten Prüfung vor der Gemeinde erprobt, worauf dann unmittelbar die Handlung selbst, in der Regel Händeauflegung mit Gebet, erfolgt. Der erstmalige Empfang des Abendmahls, welcher jedoch gewöhnlich am darauffolgenden Sonntag stattfindet, macht den Abschluß. Die Confirmation soll, wie ihr Name andeutet, das ersetzen, was den Katholiken die Firmung ist. Die Reformatoren verwarfen letztere, weil ihr, wie sie sagten, das ausdrückliche göttliche Gebot und die Verheißung der Gnade fehle. Melanchthon nannte sie eine leere Cerimonie, Luther in seiner Weise ein Affenspiel, und Calvin suchte es beiden in der Verachtung und Herabsetzung derselben wo möglich zuvorzuthun. (Ueber die Belege vgl. Bellarmin, De controv. III, l. 2 de conf., c. 1; Buchmann, Populäre Symbolik II, 387 ff.) Auch die Apologie der Augsburger Confession, deßgleichen die helvetische Confession von 1566, zählt die Firmung bloß unter die von den Vätern angenommenen Gebräuche. Die Anglicaner finden (25. Art.), daß sie (gleich der letzten Oelung, Buße u. s. w.) aus einer schlechten Nachahmung der Apostel entsprungen sei. Indessen, wenn man sich auch nicht dazu verstehen konnte, das Wesentliche an der Firmung, die sacramentale Gnade, anzuerkennen, so änderte sich doch rücksichtlich des Unwesentlichen an ihr, der Cerimonie als solcher, sowie der Einwirkung auf die Gläubigen, gar bald das Urtheil schon der Reformatoren selber. Katholischerseits war schon im Alterthum, in Deutschland seit dem hl. Bonifatius, mit der Firmung gemeiniglich eine bischöfliche Visitation verbunden (Hergenröther, Kirchen-Gesch. I, 400. 567 f. 573); zur sacramentalen Gnade, im Glauben zu bestärken, trat so ein disciplinäres Mittel hinzu, um diese Wirkung zu erhöhen. Eben in diesem Zusatz erkannte man protestantischerseits ein nicht gering zu schätzendes Mittel, den Unterricht und die Erziehung im Geiste der neuen Lehre zu überwachen. So ist unter Beseitigung des Sacraments durch Nachahmung einer der Cerimonien die Confirmation als Schale ohne Kern zu Stande gekommen. Die von Luther gebilligte brandenburgische Kirchenordnung Joachims II. vom Jahre 1540, welche sie zum ersten Male enthält, läßt sich nämlich also verlauten: die Firmung, wenn auch viel Unfug mit ihr getrieben worden, habe doch „fürnehmlich diese Ursache gehabt, daß diejenigen, so christlichen Glauben angenommen und getauft, hernachmals in der Visitation von den Bischöfen verhört worden, und so sie befunden, daß sie solchen Glauben recht gefaßt, haben sie Gott gebeten mit Auflegung der Hände, sie darinne zu bestätigen, zu erhalten und zu bestärken; auch zur Anzeige, daß sie solchen Glauben ohne alle Scham und Scheu öffentlich bekennen sollten, haben sie ihnen an der Stirn ein Kreuz gemacht und damit bezeichnet, daß sie sich des Kreuzes Christi annehmen und nicht schämen sollten. Da sie aber auch befunden, daß sie im Glauben nicht genugsam unterweist, haben die Bischöfe die Pfarrherren und Pathen darum ernstlich gestraft, mit fleißiger Ermahnung, sie nochmals zu unterweisen, wie sie bei der Taufe zugesagt und von Amtswegen die Pfarrherren schuldig sein. So denn solcher Brauch nicht zu verachten, die Jugend dadurch zu Unterricht des christlichen Glaubens und Wandels gefördert, und also guter Nutz und Frucht daraus erfolgt, also wollen wir, daß die Confirmation nach altem Brauch gehalten werde". Das Ausgehobene bildete fortan den leitenden Gedanken bei der Annahme der Confirmation; dem Beispiele von Brandenburg folgten bald auch Hannover, Hessen und andere Staaten; der dreißigjährige Krieg jedoch zerstörte wieder das Begonnene. Erst nach diesem sehen wir die Confirmation zuerst bei einzelnen Familien und Gemeinden, und nach und nach auch in den verschiedenen lutherischen Landeskirchen recipirt. Namentlich wußte der Spener'sche Pietismus ihre Verbreitung zu erwirken. Die Reformirten ließen sie erst später zu; ein Beispiel bietet die Thorner Declaration von 1645 (Niemeyer, Collectio Confessionum in Ecclesiis Reform. publicatar., Lips. 1840, 683). Jetzt ist sie allgemein auch in die Agenden der unirten protestantischen Kirche aufgenommen. (Vgl. Schincke, Vollst. und geordnete Sammlung bibl. Denksprüche für Confirmanden. Nebst der Archäologie der Confirm., Halle 1825; Hase, Handb. d. prot. Pol., 3. Aufl., 1871, 365 ff.) [Rieß, S. J.]

Confirmation (confirmatio) im kirchenrechtlichen Sinne bezeichnet 1. die vom competenten Kirchenobern ertheilte Bestätigung oder Genehmigung der in canonischer Weise vorgenommenen Wahl eines geeigneten Clerikers zu einem vacanten Kirchenamte; es ist ungenau, wenn mit diesem Namen auch die Genehmigung und Bestätigung einer Postulation (admissio), einer Nomination und Präsentation (institutio canonica) bezeichnet wird. Die Confirmation geht bei höheren Kirchenämtern vom Papste, bei

niedern regelmäßig vom Bischofe aus; durch sie wird erst das volle Recht an dem Amte (jus in re) verliehen (s. d. Art. Provision).

a. Bezüglich der gewählten Bischöfe stand die Confirmation nach älterem Rechte den Metropoliten (c. 8, D. LXIV; c. 3, D. LXV), bezüglich der gewählten Metropoliten dem Patriarchen oder Exarchen zu (Chalced. a. 451, actio 16; bei Harduin II, 643; Innocent. I, Ep. 24, c. 1; bei Schoenemann, Epist. R. Pontiff. I, 603) und erfolgte nach vorhergegangener strengen Prüfung. Die Confirmation der Patriarchen lag in der ausdrücklichen oder stillschweigenden Anerkennung durch den Papst, an welchen daher nach der Ordination berichtet wurde (Damas. Ep. 8, c. 3; 9, c. 2; Bonifat. Ep. 15. c. 6; Coelest. ad Nestor. c. 1). In der morgenländischen Kirche steht auch gegenwärtig noch den unirten Patriarchen, sofern sie die ihnen untergebenen Bischöfe nicht direct ernennen, das Recht der Bestätigung zu, nachdem sie selbst vom Papste die Confirmation und das Pallium erhalten haben (Hergenröther im Archiv f. K.-R. 1862, I, 337 ff.). Wenn hier der Patriarch an Stelle des Metropoliten getreten ist, so liegt der Grund wohl darin, daß in den Patriarchaten der unirten Orientalen noch keine Metropolitanbezirke gebildet sind; dem lateinischen Patriarchen von Jerusalem unterstehen keine Bischöfe. In der lateinischen Kirche entwickelte sich die spätere Gesetzgebung dahin, daß die Besetzung der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle als causa major (s. d. Art.) der päpstlichen Bestätigung unterliegt, welche der Erwählte oder Ernannte binnen drei Monaten vom Tage der angenommenen Wahl oder Ernennung an (unter Vorlage der erforderlichen Belege über eheliche Abkunft, Alter, Weihen, Orthodoxie, Lehrfähigkeit rc.) erbitten (c. 6, VI De elect. 1, 6) muß, indem er entweder sich persönlich in Rom sistirt, oder sich durch einen Specialprocurator vertreten läßt (Clem. c. 2, § 5 De elect. 1, 3). Nach neuerer Praxis, welche auch durch die jüngsten Vereinbarungen mit Rom bestätigt ist, soll die päpstliche Confirmation schriftlich unter Einsendung des Wahldocuments oder Nominationsdecretes, und zwar in Oesterreich, Preußen, Bayern wie bisher, d. h. innerhalb drei, in Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz binnen einem Monate vom Tage der acceptirten Wahl oder Nomination an nachgesucht werden (Weiss, Corp. jur. eccl. cathol. hod. 122. 86. 168. 204). Die päpstliche Confirmation erfolgt nach vorgängiger sorgfältiger Prüfung (s. d. Art. Präconisation).

b. Die Confirmation der **Capitelswürden** und **Canonicate**, deßgleichen aller niederen Kirchenämter, soweit sie durch Wahl zu vergeben waren, wurde regelmäßig vom betreffenden Erzbischofe oder Bischofe ertheilt (c. 3, X De institut. 3, 7; Conc. Trid. Sess. XIV, c. 12. 13 De ref.). Auch heutzutage steht die Bestätigung oder canonische Institution derjenigen Dignitäten, Canonicate und Präbenden an den Metropolitan- und Domcapiteln, deren Besetzung durch Wahl geschieht, in Oesterreich den betreffenden Erzbischöfen und Bischöfen zu. In Bayern hat die Bestätigung der vom Capitel ausgehenden Wahlen der päpstliche Stuhl sich Anfangs selbst vorbehalten, später aber den Erzbischöfen und Bischöfen, jedoch nur als persönliches Recht, überlassen (Weiss l. c. 136; Apostol. Breve vom 19. Dec. 1824). In Hannover und in der oberrheinischen Kirchenprovinz kommt die Confirmation der Decane, Canoniker und Chorvicare, soweit sie das Capitel wählt, dem Bischofe zu (Weiss l. c. 169. 205).

c. Die Confirmation der gewählten **Obern** in Orden und klösterlichen Genossenschaften steht je nach der Stellung dieser Oberen und nach den Ordensstatuten bald dem Papste, bald den Bischöfen aus eigenem Rechte oder aus päpstlicher Vollmacht, bald den höheren Ordensobern zu.

Uneigentlich wird zuweilen die einzelnen Landesherren bezüglich der Verleihung gewisser Kirchenämter von der Kirche zugestandene, in weiterem Umfange beanspruchte Genehmigung Confirmation genannt (s. d. Art. Jura circa sacra).

2. Confirmation ist auch technischer Ausdruck für die von dem Obern ausgesprochene **Bestätigung** eines Rechtes, Urtheils, Gesetzes, Statutes, Privilegiums eines Untergebenen (Confirmatio est corroboratio juris quaesiti per legitimum superiorem facta). Man unterscheidet eine Confirmatio essentialis, welche nothwendig ist, damit das Object der Confirmation rechtliche Geltung erlange, und eine Confirmatio accidentalis, welche bloß zur Erhöhung des Ansehens von einem Untergebenen begehrt wird, der aus eigener Auctorität handeln kann. Bei ersterer ist zur Aenderung des confirmirten Gegenstandes oder Rechtes die Auctorität des Obern erforderlich. Eine andere Eintheilung ist die in forma communi und in forma specifica. Bei der ersteren wird die Rechtsgültigkeit des Objectes, z. B. der erlassenen Statuten, vorausgesetzt, und sie erfolgt regelmäßig unter dieser Bedingung mit den Clauseln si juste, canonice, provide facta sint, et dummodo s. canonibus, Tridentini concilii decretis et constitutionibus non adversentur; diese Confirmation verleiht kein neues Recht und entzieht ihr Object nicht der Auctorität der competenten Oberen. Der Confirmatio in forma specifica geht eine genaue Prüfung voraus; sie geschieht vom Papste regelmäßig mit den Clauseln motu proprio et ex certa scientia und verleiht dem confirmirten Objecte eine vermehrte Rechtskraft. Sie gibt z. B. einem Gesetze des Bischofes oder des Provinzialconcils die Kraft eines päpstlichen Gesetzes, dessen Aenderung nur durch den Papst geschehen kann (Fagnanus in c. 1 De Confirmatione utili vel inutili 2, 30; Bened. XIV., De syn. 13, 5, 9—12; Schmalzgrueber II, tit. 30). [(Permaneder) Heuser.]

Confiteor, Formel des allgemeinen und öffentlichen Schuld- oder Sündenbekenntnisses.

Im kirchlichen Ritus ist diese Formel vorgeschrieben 1. im Eingang der heiligen Messe; 2. bei Ausspendung der heiligen Communion außerhalb der Messe; 3. bei der Administration des heiligen Sacramentes der letzten Oelung; 4. bei Ertheilung der Generalabsolution (Benedictio apostolica in articulo mortis); 5. im Officium divinum, und zwar in der Complet täglich, in der Prim aber an jenen Festen und Tagen, welche nicht sub ritu duplici gefeiert werden. Endlich wird 6. im römischen Rituale vorgeschrieben (Tit. 18, § 9), daß die sacramentalische Beicht jedesmal durch den ersten Theil des Confiteor oder wenigstens mit den Worten Confiteor Deo omnipotenti et tibi pater etc. eingeleitet werde. — Das Confiteor zerfällt in zwei Theile; im ersten bekennen wir vor Gott dem Allmächtigen, der seligsten Jungfrau Maria, dem seligen Erzengel Michael, dem seligen Johannes dem Täufer, den heiligen Aposteln Petrus und Paulus und allen Heiligen, sowie vor den gegenwärtigen Brüdern, daß wir gesündigt haben und schuldig sind. Im zweiten Theile bitten wir die genannten Heiligen und alle Heilige sammt den anwesenden Brüdern um ihre Fürbitte bei dem Herrn, unserm Gott. Diese Fürbitte ist es aber gerade, um derentwillen die Selbstanklage nicht bloß vor dem obersten Richter, sondern auch vor den Heiligen und vor den gegenwärtigen Brüdern geschieht. — Es werden aber in dem Formular genannt a. die seligste Jungfrau Maria, die als Königin der Engel und Heiligen, als unsere Mutter und Fürsprecherin, als die Zuflucht der Sünder und die Hilfe der Christen, wo immer Heilige genannt und angerufen werden, mit Recht den ersten Platz einnimmt; b. der Erzengel Michael, von dem es im Officium heißt: Constitui te principem super animas suscipiendas, und der namentlich angerufen wird, weil er der Kämpfer wider den ewigen Feind unseres Heiles ist (Jud. 9) und als der Beschützer der streitenden Kirche verehrt wird; c. der hl. Johannes der Täufer, der die Gerechten des A. B. repräsentirt und der Patron der Hauptkirche Roms ist (St. Johann im Lateran); d. die heiligen Apostel Petrus und Paulus, welche die Repräsentanten der Heiligen des N. B. und die Gründer der römischen Kirche sind. Nach päpstlichem Indult wird an einzelnen Orten der patronus loci, in den älteren Orden der Ordensstifter hinzugenannt. — Das Confiteor wird in der Regel vom Priester und Volke abwechselnd gebetet, damit die Mahnung des Apostels (Jac. 5, 16: „Bekennet einander eure Sünden und betet für einander" 2c.) beobachtet werde. Daß das Sündenbekenntniß ein wichtiges Glied in dem Organismus der Liturgie bilde, ist schon aus dem Zwecke der letztern ersichtlich. Dieser liegt nämlich in der actuellen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott durch Jesus Christus, und dazu gehört die Entfernung der Sünde, welche die Einigung mit Gott hemmt, ebenso wesentlich, als die eigentlich vereinigenden Acte. Wo es also um die Vorbereitung auf den Empfang einer großen Gnade sich handelt, oder wo es dringend nöthig ist, sich dem Schutze Gottes zu empfehlen, da ist dem Confiteor seine Stelle angewiesen.

Die ältesten Sacramentalien und Ordines Romani haben keine Spur von unserer Formel. Im Ordo Romanus VI, n. 3 heißt es bloß: Inclinans se (sc. Pontifex) pro peccatis suis deprecetur; die Art und Weise der deprecatio scheint aber dem jeweiligen Celebranten anheimgestellt geblieben zu sein. Die erste Spur unseres Confiteor findet sich bei Egbert, Erzbischof von York (a. 735), und bei dem Bischof Chrodegang von Metz (gest. 743) als Eingang zum sacramentalischen Sündenbekenntniß vorgeschrieben. Im Micrologus (wahrscheinlich von Ivo von Chartres um 1080) lautet die Formel: Confiteor Deo omnipotenti, istis sanctis et omnibus sanctis et tibi frater, quia peccavi in cogitatione, in locutione, in opere, in pollutione mentis et corporis: Ideo precor te, ora pro me (De eccles. observat. cap. 23). Aehnlich in den Constitutionen von Hirschau. Von da an begegnet uns die Formel in zahllosen Variationen, von denen man bei Bona, Bellotte und Grancolas einige nachlesen kann. Das dritte Concil von Ravenna (im J. 1314, Hard. VII, 1389) verordnet (Rubr. 15), daß in der Provinz Ravenna das Sündenbekenntniß künftighin lauten soll: Confiteor etc. (unserer Formel gleichlautend). Um dieselbe Zeit findet sich die Formel mit einer ganz unerheblichen Abweichung im Ordo Romanus XIV, c. 71 (bei Mabillon, Mus. Ital. II) für die Missa papalis vorgeschrieben. Seit der Herausgabe des neuen Missale durch Papst Pius V. ist die langgewünschte Gleichförmigkeit in diesem Punkte hergestellt. Das Confiteor wird durch den Versikel Adjutorium nostrum etc. eingeleitet und mit dem Misereatur und Indulgentiam etc. geschlossen. Letzteres wird in den Rubriken Absolutio genannt. Da aber die eigentliche Absolution ein richterlicher Act ist, dessen Vollzug die Sündenvergebungsgewalt voraussetzt, so kann hier nur von einer Absolution im uneigentlichen und weitern Sinne die Rede sein. Die Formel ist nämlich so gefaßt, daß der Celebrant die Indulgenz u. s. w. auch sich selbst zuwendet. Nun aber kann niemand sich selbst absolviren, wie niemand sein eigener Richter sein kann. — Wie es für den, welcher demüthig seine Schuld bekennt, geziemend ist, soll das Confiteor unter tiefer Verneigung des Körpers gebetet, und bei den Worten mea culpa, mea maxima culpa soll an die Brust geschlagen werden. „Dadurch," sagt der hl. Augustinus, „geben wir die Zerknirschung unseres Herzens zu erkennen. Nicht weil wir glauben, daß unsere Gebeine etwas begangen haben, schlagen wir an die Brust, sondern wir drücken damit aus, daß wir das Herz zerknirschen, damit es von dem Herrn zurecht gerichtet werde" (Enarrat. in Psalm. 146 ad Vers. 3). Daß

das Confiteor unter die kirchlichen Sacramentalien gehöre, zeigt Tapfer (Expositio incruenti Missae sacrif. art. 1, § 2, p. 24, edit. 2). Die unter dem Namen „öffentliche Schuld" bekannte deutsche Formel des öffentlichen Sündenbekenntnisses ist von dem Confiteor ganz verschieden und findet sich, da sie gewöhnlich nach der Predigt gebetet wird, in den Evangelienbüchern abgedruckt. [Kössing.]

Conformisten, s. Dissenters.

Confraternitas, s. Bruderschaft.

Confutation der Augsburger Confession, s. Augsburger Confession.

Confutse, gewöhnlich Confucius genannt, bekannter chinesischer Staatsmann aus vorchristlicher Zeit. Er wird mit Unrecht als Stifter einer neuen Religion angesehen, da er vielmehr die Stabilität der in China schon vorhandenen Anschauungen bewirkt und jedes transcendentale Moment aus denselben ferngehalten hat. Ebenso wenig kann er Philosoph heißen, da die Weisheit als Erkenntniß der letzten Gründe ihm gänzlich fremd war. Confutse ward 551 v. Chr. als Abkömmling einer seit dem zwölften Jahrhundert v. Chr. nachweisbaren Familie, welche den Beinamen Khung führt, zu Kiufu in dem damaligen Fürstenthume Lu, der heutigen Provinz Schantung, geboren. Der Name, welchen er als Kind erhielt, war Kiëu; bei seiner Großjährigkeit ward ihm nach chinesischer Sitte ein anderer Name, Tschungni, gegeben, und unter beiden Bezeichnungen wird er in der chinesischen Literatur oft aufgeführt. In späterer Zeit wird er vorzugsweise Fu-tse, „der Meister", genannt. Diese Benennung mit dem Zusatze seines Familiennamens Khung-fu-tse, „der Meister aus der Familie Khung", ist der Ursprung seiner gebräuchlichen Namensform; in China selbst heißt er noch öfter Khung-tse, „Herr Khung". Zur Zeit von Confutse's Geburt war in China schon ein verschwommener Pantheismus ausgebildet, in welchem der Begriff eines höchsten Wesens mit dem des Himmels verwechselt und unter Geist nur jede durch Beobachtung nicht zu ergründende Naturkraft verstanden ward. Mythologische Personification, wie sie bei den Indogermanen gewöhnlich war, blieb diesem System fern; der Cultus bestand in Verehrung der Vorfahren, welche man sich als fortlebend dachte. Aeußerlich zerfiel China im sechsten vorchristlichen Jahrhundert, nachdem es in früherer Zeit eine streng monarchische Verfassung gehabt, in eine Anzahl von Feudalstaaten, deren Fürsten sich von dem Suzerain, dem sogenannten Kaiser, möglichst unabhängig zu machen bemüht waren. So erwuchs Confutse unter dem Drucke der Verhältnisse, welche durch Willkür und Gesetzlosigkeit hervorgerufen werden, und die Einwirkung solcher Zustände ward durch seine häusliche Lage nur gemehrt. Mit dem dritten Jahre verlor er seinen bereits 73jährigen Vater und mußte als einziges Kind einer 17jährigen Wittwe neben neun Stiefschwestern große Armut und vieles Ungemach ertragen. Eine solche äußere Lage ohne innere religiöse Nahrung bildete frühzeitig in ihm Anschauungen aus, wonach das höchste Gut darin bestehe, unangefochten durch's Leben zu gehen, und die höchste Lebensweisheit darin, alles Unangenehme zu paralysiren. Es wird auch von ihm erzählt, er sei mit sieben Jahren zur Schule gebracht und hier sehr bald zum Ueberhören und Einüben seiner Mitschüler verwendet worden. Ist diese Angabe richtig, so würde sich dadurch vielleicht sein späteres Bestreben, als Lehrer und Ermahner aufzutreten, erklären lassen. Mit 19 Jahren heiratete er eine Frau aus der Familie Kiën, welche ihm im folgenden Jahre einen Sohn und später noch eine Tochter gebar. Er war nun genöthigt, eine Anstellung in fremden Diensten zu suchen, und ward erst Magazin-Aufseher, dann Gutsverwalter bei einer angesehenen Adelsfamilie. Aus dieser Zeit ist eine Aeußerung von ihm erhalten, welche für seine Lebensanschauungen charakteristisch ist. „Als Confutse Magazin-Aufseher war, sagte er: ‚Halte ich meine Rechnungen in Ordnung, so genügt das.' Als er Aufseher über Park und Heerden war, sagte er: ‚Wenn die Ochsen und Schafe wie das Gras aufschießen und groß und fett sind, so genügt das'" (Meng-tseu bei Plath, Leben des Confucius 24). Um dieselbe Zeit bildete sich bei ihm das Bestreben aus, seine Lebensansichten in weiteren Kreisen zu verbreiten und dadurch die Folgen der politischen und socialen Mißstände zu beseitigen. Er vertiefte sich in die Betrachtung der monarchischen Vergangenheit, deren gefeierte Kaiser und Minister seine Ideale wurden, und glaubte eine Besserung der Gegenwart nur durch die Rückkehr zu früheren Zuständen möglich. Wie jeder laudator temporis acti fand er bald willige Zuhörer, und es bildete sich ein kleiner Kreis von solchen um ihn, die sich seine Schüler nannten. Sein Ansehen bei denselben ward durch eine in's Bizarre ausartende Pedanterie bezüglich aller Regeln der äußeren Ordnung, des Wohlanstandes und der Höflichkeit gemehrt. Als er 24 Jahre alt geworden, starb seine Mutter; zwei Jahre dauerte nach chinesischer Sitte die Trauerzeit, und nun war er aller Bande entledigt, welche ihn bis dahin an einem bestimmten Ort und in einem kleinen Kreise festgehalten hatten. Er war bereits an einzelnen der damaligen kleinen Fürstenhöfe bekannt geworden und erhielt von verschiedenen derselben Einladungen, um den Fürsten mit praktischen Rathschlägen an die Hand zu gehen. So brach jetzt ein Abschnitt in seinem Leben an, während dessen er sich fast durchgängig in der Fremde befand; mehr als 20 Jahre zog er von einer Fürstenstadt zur andern, ward überall mit hohen Ehren empfangen und gewann durch sein berechnetes, gemessenes Auftreten, sowie durch seine feierlich vorgetragenen Aeußerungen großes Ansehen. Die Rathschläge, welche er ertheilte, bezweckten durchaus nur die Beibehaltung des Herkömmlichen, Vermeidung aller Neuerungen, Verehrung und Nachahmung der gepriesenen

Männer aus der Vorzeit. „Dem König Kingkung von Thsi antwortete er auf die Frage, wie er seine Regierung einzurichten habe: ‚Der Fürst sei Fürst, der Unterthan Unterthan, der Vater Vater, der Sohn Sohn.‘ Kingkung sagte: ‚Sehr gut, denn wahrlich, wenn der Fürst nicht Fürst, der Unterthan nicht Unterthan, der Vater nicht Vater, der Sohn nicht Sohn ist, wenn man da auch Reis hat, wie erlange ich es, ihn zu essen!‘“ Als er später den Leichtsinn und die Verschwendung dieses Fürsten kennen gelernt hatte, sagte er auf die nämliche Frage, die gute Regierung bestehe in der richtigen Anwendung der vorhandenen Mittel. Dieser Fürst hatte einmal einen Beamten zu sich entboten, ohne dabei die herkömmliche Form zu beobachten; der Geladene kam nicht, und da der Fürst ihn schwer strafen wollte, rechtfertigte er sich wegen unzureichender Ladung. Als Confucius das hörte, sagte er: „Das ist gut. Den rechten Weg einhalten, gilt mehr als sein Amt behalten. Der Weise thut nur, was recht ist“ (Plath a. a. O. 44). In dieser Periode seines Lebens bildete Confutse nun die Ansichten, womit er sich den Ruf eines Weisen verschafft, zu einer Art von System aus, wofern man die nüchternste Lebensklugheit System nennen kann. Wenigstens ist so zu verstehen, was er später von sich selbst sagte, er habe mit 15 Jahren zu studiren begonnen, und mit 30 Jahren sei er fest gestanden; er hatte sich jetzt feste Ansichten gebildet, wie das irdische Glück seiner Landsleute durch Herstellung einer äußeren, socialen Ordnung im Staate, in der Gemeinde und in der Familie bewirkt werden könne. Natürlich trieb es ihn, davon Anwendung zu machen. Nachdem er in anderen Staaten vergebens eine Anstellung gesucht, ward er mit seinem 43. Jahre Gouverneur erst eines kleineren, dann eines größeren Bezirks in seinem Heimatlande Lu und hatte nun Gelegenheit, seine Ideen zu verwirklichen. Was aus seiner Wirksamkeit berichtet wird, sind bloß Anordnungen, welche auf eine verständige Oekonomie in der Familie wie im Gemeindeleben hinarbeiten. Er hatte aber auch die Criminaljustiz zu handhaben und ließ einige angesehene Männer, welche sein Mißfallen erregt hatten, ohne Weiteres hinrichten. Bei der ersten Sentenz um die Gründe befragt, antwortete er: „Im Staate gibt es fünf große Vergehen, Diebstahl und Raub nicht mitgerechnet. Das erste heißt ein widersetzliches Herz, das noch groß thut. Das zweite, sich gemein betragen und dabei den Weisen machen. Das dritte, verleumderische Reden führen, welche kunstreich in Wahrheit gekleidet sind. Das vierte, aufrührerische Reden verbreiten. Das fünfte, dem Schlechten folgen und dabei wohlthätig erscheinen. Welcher Mensch von diesen fünfen nur eins hat, ist nicht zu verschonen, und der Weise bestraft ihn; dieser aber hat alle diese Fehler zusammen.“ Indem Confutse so von seiner Gewalt Gebrauch machte, war er doch einsichtig genug, zu gestehen: „Klagen anhören und Prozesse entscheiden kann ich wie Andere; aber man muß machen, daß es keine Klagen gibt.“ Indessen mußte Confutse bei seiner Wirksamkeit die Erfahrung machen, daß durch die von ihm angegebenen Mittel der gewünschte Zweck nicht zu erreichen war. Um die Auctorität des Fürsten zu stützen, gab er diesem den Rath, die Mauern der festen Städte in seinem Lande niederzureißen und dadurch den Trotz seiner Großen zu brechen; allein nun stieg die Willkür des Herrschers, und er überließ sich allen Ausschweifungen, so daß Confutse der Aufenthalt in seinem Staate bald verleidet war. Von Neuem zog er aus einem der vielen Feudal- oder Raubstaaten in den andern, oft geehrt, oft verachtet, hier um Rath gefragt, dort verspottet, bald in die politischen Verwicklungen der kleinen Staaten hineingezogen, bald selbst sich in dieselben einmischend. Hochbetagt kam er endlich in das Fürstenthum Wei und starb hier 478 unbeachtet und nur von einzelnen seiner Schüler gepflegt. Seine Frau war schon 486, sein Sohn 481 gestorben. Er ward in seiner Heimat begraben. Bei seinem Leichenbegängniß wandte man die Gebräuche der ersten chinesischen Dynastien an, um den Lehrer zu ehren, welcher das Alte geehrt hatte. Sein Andenken ward erst nur unter der kleinen Zahl seiner Schüler erhalten, aber allmälig mehr gefeiert, und schließlich wurde seine Person der Typus für diejenigen Anschauungen, welche in China von den meisten Geistern getheilt waren. Im J. 194 opferte der damalige Kaiser, der Stifter einer neuen Dynastie, seinem Andenken oder vielmehr dem Zeitgeist einen Stier an seinem Grabe. Im J. 1 n. Chr. wurde er, wie es in China Sitte ist, nachträglich geadelt; seit 54 wurden Opferfeste für ihn eingeführt, und jetzt sind allenthalben Tempel errichtet, in denen ihm zu Ehren wohlriechende Kerzen angezündet werden. Seine Nachkommen leben noch heute zahlreich in China und genießen um ihres Ahnherrn willen große Auszeichnungen.

Diese Bedeutung für spätere Zeiten erlangte Confutse hauptsächlich durch die schriftstellerische Thätigkeit, welche er in der letzten Periode seines Lebens übte. Seine Vorliebe für das Alterthum ward Anlaß, daß er eine Reihe von Erzählungen über die alten chinesischen Kaiser, sowie von Actenstücken und traditionellen Aussprüchen derselben sammelte und zu einem Buch vereinigte, das den Namen Schu-king führt. Dieses besitzt bis heute in China classisches oder vielmehr canonisches Ansehen und bildet mit drei anderen, ebenfalls King genannten Büchern die Grundlagen aller wissenschaftlichen und staatlichen Bildung. Auf eine bevorzugte Stellung darunter deutet sein Name, denn Schu heißt lediglich „Buch“ (wie „Bibel“). Die Mandschu nennen diese Sammlung passend genug Dasan nomun, Regierungs-Canon. Auch ein zweites canonisches Buch, der Schi-king, soll von Confutse gesammelt sein. Dasselbe enthält eine Reihe alter Lieder, in welchen die Anschauungen, Gebräuche und Sitten des alten China zum

Ausdruck kommen. Das dritte canonische Buch, der I-king oder das Buch der Verwandlungen, umschließt ebenfalls einen dreifachen Commentar Confutse's zu einem äußerst dunkeln uralten Text, der Sittenregeln enthält und durch den Commentar an Dunkelheit und Verschwommenheit eher gewonnen als verloren hat. Ferner rührt von Confutse der erste Abschnitt in dem den King gleichgestellten Buch Ta-hio, „die große Weisheit", her; dieser Text, welcher den übrigen Abschnitten als Ausgangspunkt dient, zeigt die nämliche Unklarheit und Vieldeutigkeit (s. Pländner, Confucius, Ta-Hio, die erhabene Weisheit, übersetzt und erklärt Leipzig 1875). Endlich schrieb Confutse auch noch ein rein historisches Buch unter dem Titel Tschün-tsien, „Frühling und Herbst", d. h. Gutes und Schlechtes. Unter diesen beiden Bezeichnungen führt er mit chronologischer Genauigkeit die Thaten von zwölf Fürsten auf, welche nach der im Schu-King und im Schi-King dargestellten Zeit gelebt haben; das Buch ist eine Art von Fürstenspiegel, indem Confutse mit großer Vorsicht und Subtilität durch versteckte Anspielungen sein Urtheil über die einzelnen Thaten darlegt.

Diese Schriften sind es aber nicht allein, aus denen die Chinesen ihre Kenntniß von Confutse und seinen Bestrebungen herleiten. An seinen Namen hat sich nach seinem Tode eine stets wachsende Fülle von Anecdoten oder Legenden angeknüpft, welche seine Person verherrlichen und seine Weisheit als eine ungewöhnliche darstellen. Manche dieser Erzählungen bekunden die Pietät der Schüler gegen einen verehrten Meister; bei den meisten ist aber leicht die Reflexion zu erkennen, mit welcher die Anschauungen und Uebungen einer späteren Zeit dem gefeierten Lehrer beigelegt werden, um durch dessen Ansehen gerechtfertigt und empfohlen zu werden. Mit großer Naivetät haben dabei seine Schüler eine Reihe von Zügen aufbewahrt oder auch hinzugefügt, welche sein Bild in unseren Augen nichts weniger als empfehlenswerth erscheinen lassen. Allerdings soll die Schule des Laotse, welche gleichzeitig mit der seinigen sich herausgebildet hat und bis heute zu seinen Anhängern in erklärtem Gegensatz steht, durch feindselige und unwahre Erzählungen Confutse's Andenken verdunkelt haben; allein wenn man sich nur an die Mittheilungen seiner Nachfolger und Bewunderer hält, gewinnt man leicht eine Vorstellung von Confutse's Erscheinung und Wirksamkeit, welche einen sehr nüchternen Eindruck hinterläßt. Gewiß geschieht allen Religionsstiftern, selbst Buddha und Mohammed, großes Unrecht, wenn man Confutse zu ihnen zählt; ebenso wenig darf man ihn seinem Zeitgenossen Pythagoras an die Seite stellen. Während sonst selbst in der Schwärmerei sich noch eine ideale Richtung auf das Uebernatürliche verräth, findet sich bei Confutse auch gar nichts, das auf eine Erhebung über die Anforderungen des Augenblicks hindeutete. Schon was seine Schüler bewundernd über seine Lebensgewohnheiten mittheilen, steht zu unseren Begriffen von einem Religionsstifter in eigenthümlichem Gegensatz. „Er verschmähte nicht eine ausgewählte Kost, nicht den fein gesäuberten (auf 30 Procent reducirten) Reis, nicht klein gehacktes Fleisch; aber verdorbene Speisen, angegangene Fische, riechendes Fleisch, sowie alles, was eine schlechte Farbe oder einen unangenehmen Geruch hatte, ließ er unberührt ... Was nicht recht zugeschnitten war, aß er nicht, auch nicht, was nicht seine richtige Sauce hatte. Wenn auch viel Fleisch da war, übernahm er sich doch nicht beim Essen; beim Wein hielt er kein bestimmtes Maß, aber er ließ es nie bis zu einer Trübung des Geistes kommen. Auf dem Markte gekauften Wein trank er nicht; gedörrtes Fleisch genoß er nicht. Nie aß er ohne Ingwer ... beim Essen sprach er nicht ... Wenn seine Matte nicht recht lag, setzte er sich nicht darauf ... War er zu einer gutbesetzten Tafel eingeladen, so veränderte er seine Farbe und stand auf, um dem Gastgeber seine Anerkennung zu bezeugen" (Lünjü bei Plath, S. 89). Gegen niedere Leute war er herablassend und betheiligte sich an jedem Aberglauben derselben; den Fürsten bewies er eine kriechende Höflichkeit und trug überall die peinlichste Unterwerfung unter die Gesetze des Anstandes zur Schau (ebd. 90 ff.).

Das schon hierbei hervortretende Nützlichkeitsprincip ist nun auch die Seele und die Grundlage des ganzen Systems, welches aus seinen Aussprüchen hergeleitet wird. Nie kommt in seinen Reden der Ausdruck „Gott" vor; nicht einmal die pantheistische Bezeichnung Schangti, „höchster Kaiser", für den Himmel hat er anders als in Citaten gebraucht. Ueber religiöse Begriffe und Verhältnisse sprach er sich so wenig wie möglich aus. Auf eine derartige Frage antwortete er (Lünjü 17, 19): „Ich bin nicht geneigt, zu reden." Tsaukung erwiederte: „Wenn unser Meister nicht spricht, was sollen denn wir Schüler der Nachwelt überliefern?" Confucius entgegnete: „Was spricht denn der Himmel? Die vier Jahreszeiten kehren regelmäßig wieder, alle Dinge entstehen; was spricht der Himmel sonst noch?" Dasselbe Gesetz, das die Naturerscheinungen leitet, beherrscht nach Confutse auch als Bestimmung das Leben der Menschen. Einer seiner Schüler hat „von ihm gehört, daß Leben und Tod ihre Bestimmung haben, Reichthümer und Ehren vom Himmel abhangen". Von einem Gestorbenen sagt Confucius (Lünjü 6, 2): „Unglücklicher Weise war seine Bestimmung nur kurz; er starb früh" ... Als Peniëu krank war, sprach Confutse bei ihm vor, faßte seine Hand durch's Fenster und sagte: „Er ist hin; es ist Bestimmung, daß der Mann die Krankheit hatte." Diese Auffassung wird auch auf das Thun des Menschen angewendet. Im Sse-ki sagt Confutse: „Daß das rechte Princip Fortgang hat, ist Bestimmung; daß es verlassen wird, ist ebenfalls Bestimmung. Was vermag Kungpeliao (der einen Andern verleumdet hatte) gegen die Be-

stimmung?" (Plath 131.) Daß es dem Guten auf Erden wohl, dem Schlechten übel ergeht, ist nach Confutse „die Ordnung des Himmels", d. h. Naturgesetz; ereignet sich das Gegentheil, so ist es Bestimmung. Der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele wich Confutse aus; seine hierher gehörigen Aeußerungen lassen sich nur so verstehen, daß die Lebenskraft des Menschen bei seinem Tod in den allgemeinen Schooß der Naturkräfte zerfließe. Ebenso äußerte er nie seine Ansicht darüber, ob die Verehrung der Abgestorbenen wirklich deren überlebende Manen zum Gegenstand habe; den darüber bestehenden Volksglauben ließ er unangetastet und conformirte sich demselben in allen Aeußerlichkeiten. An Wahrsagerei und Zeichendeutung glaubte er nicht, trat aber der Anwendung derselben nur äußerst selten und vorsichtig entgegen. Das Gebet zu den obern und untern Geistern mußte ihm folgerichtig als Aberglauben erscheinen; vor diesem Gebet bewies er ausnahmsweise eine große Abneigung. Gleichwohl verwarf er einen äußeren Cultus und namentlich Opfer nicht, weil ihm diese als Mittel erschienen, Zucht und Gesetzmäßigkeit in die Gesellschaft zu bringen; die Verehrung der Vorfahren betrachtete er deßwegen als unerläßliche Einrichtung. Nach solchen metaphysischen Anschauungen läßt sich nun leicht das Moralsystem des Confutse begreifen. Sein höchstes Princip ist die Herstellung eines Gleichgewichtes in der moralischen Welt, welches der nothwendigen Ordnung in der sichtbaren Welt entspricht. Er will das zeitliche Glück der Menschheit, und zwar nur der chinesischen Menschheit, durch eine äußere Gesetzmäßigkeit herbeiführen, welche jede Störung des innern oder äußern Friedens unmöglich macht. Folgerichtig soll diese vom Staat ausgehen und von ihm aus sich auf die Gemeinde und die Familie erstrecken. Der Kaiser ist im Gesammtstaat, der Mandarin in seinem Bezirk, der Vater im Hause unumschränkter Herr und Gesetzgeber; die Pietät des Kindes gegen den Vater ist der Ausdruck auch der Beziehungen, welche zwischen Unterthan und Obrigkeit eintreten. Ein Recht auf die Pietät des Kindes hat auch die Mutter; sonst ist dem Weibe eine sehr niedrige Stellung angewiesen. Ihr Beruf ist, dem Manne Kinder zu schenken und sein Hauswesen zu versorgen; Polygamie und Ehescheidung ist erlaubt. Die Keuschheit erscheint nicht als sittlicher Begriff; die beiden Geschlechter sollen außer der Ehe lediglich um des Wohlanstandes und der socialen Ordnung willen durchaus geschieden bleiben. Geschwister sollen sich lieben und im Frieden leben, weil sonst die Ordnung im Hause gestört wird; dasselbe gilt vom Nebeneinanderleben der Gemeindemitglieder und Staatsbürger. Alle sonstigen sittlichen Lebensäußerungen erhalten ihre Werthschätzung lediglich nach dem Maße der Nützlichkeit für den Bestand der Gesellschaft. Es ist einleuchtend, daß dieser Maßstab mitunter ein relativer ist, und so läßt sich begreifen, daß Confutse auch die Lüge zur Erreichung seiner Zwecke nicht verschmähte. Schwerer zu begreifen ist, daß ein solches System Bewunderer hat finden können. Die theoretische Bewunderung freilich, welche ihm in Europa zu Theil geworden ist, beruht auf Unkenntniß und falscher Beurtheilung. Daß aber in China die Lehren des Confutse allgemeinen Eingang gefunden haben und seit zwei Jahrtausenden die Staatsreligion bilden, sofern die Abwesenheit aller Religiosität noch Religion heißen kann, ist eben nur aus den singulären Zuständen in China erklärlich. Dort sind die Spuren der Uroffenbarung sehr früh von einem vagen Pantheismus verschlungen worden, und jedes geistige Streben ist daselbst vor der Richtung auf das Materielle und Concrete erstorben. Einer Nationalität, welche in der Benutzung des Augenblicks die höchste Aufgabe erblickt, kann das Nützlichkeitsprincip als vollkommenster Ausdruck ihrer Gesinnung willkommen sein. Confutse nun bemüht den Chinesen nicht mit der Forderung von sittlicher Läuterung und von Selbsterkenntniß, sondern lehrt ihn das, was er durch Natur und Neigung ist, mit Anstand und in gesetzmäßiger Form sein. Da ein Volk von solchen Anschauungen, wie die angegebenen sind, nur zum Dienen bestimmt sein kann, so kam seinen Bedürfnissen auch ein Regierungssystem entgegen, das in der Form väterlicher Auctorität und kindlicher Liebe den Despotismus auf alle Richtungen der menschlichen Thätigkeit ausdehnte. Von besonderer Wichtigkeit ist hierbei der Umstand, daß ein priesterlicher Stand nach Confutse's Lehren gar nicht ausgebildet werden konnte; jeder besorgt seine religiösen Cerimonien selbst, und die Einhaltung der zu Ehren des Himmels und der Ahnen angeordneten Gebräuche ist eine staatliche Einrichtung. In gewissem Sinne kann man also sagen, daß nirgendwo auf Erden die Verschmelzung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt so vollkommen gelungen sei, wie in China. Demnach konnte auch hier statt einer Hierarchie das starre Mandarinenthum ausgebildet werden, ohne welches ein solches System schwerlich so lange Zeit über so weite Länderstrecken seine Macht hätte üben können. Was hier auf der einen Seite durch Verletzung des Nützlichkeitsprincips gesündigt wird, das wird auf der andern durch den Glauben an die Bestimmung paralysirt. Das ethische Bedürfniß, welches trotzdem im Menschen lebt, wird durch Pathos und unverstandene, vieldeutige Redensarten befriedigt; dem natürlichen Triebe zur Religion aber kommt ein Cultus mit äußerem Gepränge und Festivitäten entgegen, durch welche der innere Mensch nicht incommodirt und immer in dem Bewußtsein, seine Sache vortrefflich gemacht zu haben, bestärkt wird. Die Zufriedenheit mit sich selbst ist deßwegen auch ein Hauptcharakterzug in dem eigentlich chinesischen Volksgeiste; die Verachtung aller anderen Nationalitäten und die jahrtausendlange Absperrung China's von der übrigen Welt ist davon eine natürliche Folge. Die letztgenannte Isolirung aber ist auch aus dem unbestimmten Bewußtsein hervor-

gegangen, daß die Verhältnisse in China eine durchaus entgegengesetzte Gestalt annehmen müßten, wenn es gelänge, in China geistiges Leben und ideale Ziele an die Stelle der materiellen Bestrebungen zu setzen. Daher muß den Machthabern in China das Christenthum immer als der gefährlichste Feind erscheinen, der ihrer Wirksamkeit und ihrer Existenz erwachsen kann; gegen die Christen richtet sich ihre Verfolgung ebenso instinctiv wie gegen die Taiping, welche auf Grund neuer, aus dem Abendland gekommener Ideen die sociale Lage in China umzugestalten suchten.

Gegen alle anderen Religionen sind die Chinesen tolerant, weil sie keinen umgestaltenden Einfluß üben können. Es gibt in China noch ein anderes einheimisches System, das von Confutse's Zeitgenossen Laotse (s. d. Art.) herrührt. Dieses unterscheidet sich aber im Wesentlichen nur dadurch, daß Laotse an die Stelle der allgemeinen Nützlichkeit die Vernunft setzt, und daß er in seine dunkeln Schriften den unbestimmten Begriff einer höchsten schöpferischen Vernunft aufgenommen hat. Seine Moral läuft auf einen Quietismus hinaus, der seine Anhänger vor aggressivem Vorgehen bewahrt; diese heißen Taossee, Lehrer der Vernunft, bilden eine untergeordnete Secte und können den Frieden in China nicht stören. Das Nämliche gilt von den Buddhisten als den Anhängern der dritten in China eingebürgerten Religion. Diese würden sich in strengem Gegensatz zu den chinesischen Anschauungen befinden, wenn sie nicht der Skepsis anheimgefallen wären und den Forderungen der Gegenwart gebührend Rechnung trügen. Ihre Zahl ist zwar sehr ansehnlich, allein nach ihrer socialen Stellung bilden sie nur ein untergeordnetes Element. Dazu kommt, daß für die große Masse des Volkes der Unterschied der einzelnen Anschauungen oder Bekenntnisse ganz verwischt ist, so daß das chinesische Volk bei aller sonstigen Verschiedenheit doch durchaus von Confutse's Geist durchdrungen ist. So gilt von allen Chinesen, was der geistreiche P. Huc sagt (L'empire chinois II, 1862, 201): „Religion und Lehre der Schüler des Confutse ist der Positivismus. Für sie haben weder der Ursprung, die Schöpfung und das Ende der Welt, noch lange philosophische Erörterungen Interesse. Sie brauchen von der Zeit nur, was sie zum Leben bedürfen, von Wissenschaft und Büchern nur, was sie zur Erfüllung ihrer Pflichten nöthig haben, von allgemeinen Wahrheiten nur die praktischen Folgerungen, von der Moral nur, was dem Nutzen des Einzelnen und des Staates dient. Sie sind, mit Einem Wort, das, was wir in Europa jetzt zu werden suchen. Sie lassen alle Lehrstreitigkeiten und speculativen Erörterungen bei Seite und halten sich an's Positive. Ihre Religion ist gewissermaßen nur eine Civilisation; ihre Philosophie ist die Kunst, unangefochten zu leben, die Kunst, zu gehorchen und zu befehlen."

Chinesisches und Europäisches ist hier nicht zum ersten Mal in Parallele gestellt. Als die Jesuitenmissionare zuerst die chinesische Literatur kennen lernten, ließen sie sich durch die vage Unbestimmtheit in den canonischen Büchern, sowie durch die von ihnen überschätzte Vieldeutigkeit der chinesischen Schriftzeichen verleiten, dem chinesischen Alterthum christliche Begriffe unterzulegen. Ihre richtige Ueberzeugung, daß die Entstehung chinesischen Geisteslebens der Uroffenbarung nicht fern gewesen sein kann, berührte sich mit dem Bedürfniß, für ihre Missionsthätigkeit einen Anknüpfungspunkt in den chinesischen Anschauungen selbst zu finden. Wie nun in Europa das chinesische Alterthum durch Confutse's Namen repräsentirt ist, so wurde durch die begeisterten Briefe der Missionare für lange in Europa eine überschwängliche Hochschätzung von der tiefen Einsicht und der geläuterten Moral des Confutse einheimisch, und in Deutschland ist diese fester als anderswo begründet, seitdem der Dichter die „Sprüche des Confucius" in seine gewinnenden Formen gekleidet hat. Diese nämliche Ueberschätzung ward dann von Voltaire und den Encyclopädisten in frivolem Sinne ausgebeutet. Confutse sollte mit seiner erhabenen Moral den Beweis geliefert haben, daß die Menschheit zum Glück des Einzelnen wie der Staaten das Christenthum mit seinen Dogmen nicht bedürfe; der Kaiser von China ward als der Hohepriester einer Religion gefeiert, welche nur Bruderliebe und Menschenglück kenne und den höchsten Bedürfnissen des menschlichen Herzens genüge. Die letzteren Bemühungen können jetzt als abgestanden bezeichnet werden, und auch die Bewunderung Confutse's von Seiten gläubiger Christen muß allmälig einem nüchternen Urtheil Platz machen. Dazu hat am meisten eine genauere Bekanntschaft mit den Schriften Confutse's beigetragen. Diese waren lange in einen Nimbus von Erhabenheit und Großartigkeit gehüllt, der bei der Unkenntniß mit denselben durchaus ihrem vagen und unklaren Inhalt entsprach. Erst der kühldenkende Klaproth wagte aus genauer Kenntniß der Sprache und der Sache zu sagen (Verzeichniß der chines. und mandschuischen Bücher u. Handschriften der königl. Bibliothek in Berlin, Paris 1822, 140): „Seit zweihundert Jahren hat man so viel über die Weisheit des Confucius und seiner Schüler gesprochen und sie so hoch gepriesen; aber ihre Werke erheben sich in Hinsicht des Genius der Verfasser und ihrer Tendenz nicht über die kümmerlichste Mittelmäßigkeit." (Vgl. Amiot, Vie de Confucius in den Mémoires concernant les Chinois XII, Paris 1786; Thornton, History of Chine 1844, I, 151—215; Pauthier, Chine, Paris 1853, 121 bis 183 [beide nur Auszüge aus dem erstgenannten]; Legge, The Life and Teachings of Confucius, London 1867; Plath, Confucius' und seiner Schüler Leben und Lehren in den Abhandl. der philos.-philol. Klasse der königl. bayr. Akad. der Wiss. XI—XIII, München 1868—1875

[II. Leben des Confucius]; Faber, Introduction of the science of Chinese Religion, London 1880.) [Kaulen.]

Congo, Reich in Niederguinea, nördlich vom Congostrom, südlich vom Dandefluß begrenzt. Im J. 1484 drang der portugiesische Seefahrer Diego Cam, als der erste europäische Entdecker, bis an den Congo vor und nahm einige Eingeborene mit sich, welche dann auf Befehl König Johanns II. von Portugal unterrichtet wurden. Im folgenden Jahre kehrte Diego mit denselben zurück und fand den Landesfürsten durch einige Portugiesen, welche zurückgeblieben waren, für das Christenthum äußerst günstig gestimmt. Mit Bewilligung desselben wurden mehrere vornehme Jünglinge nach Lissabon geführt, wo sie in der heiligen Taufe die Namen des Monarchen und seiner ersten Granden empfingen. Inzwischen konnte in Congo selbst ein portugiesischer Priester wirken und den König, sowie dessen Oheim, den Häuptling von Sogno, mehr und mehr für das Christenthum gewinnen. Im J. 1491 kamen drei Franciscaner-Missionare in's Land, welche bald den letzteren sammt seinem Sohne tauften. Auch der König empfing die Missionare mit Zuvorkommenheit in seiner Hauptstadt, ordnete den Bau einer Kirche an und wollte noch vor einem Kriegszug, zu dem er durch Rebellen genöthigt war, die heilige Taufe empfangen, in welcher er und seine Gattin die Namen des Königs und der Königin von Portugal (Johann und Eleonore) erhielten. Bald folgte des Königs ältester Sohn Sundi, nunmehr Alfons genannt, während der jüngere Bruder Panso dem Christenthum beharrlich abhold blieb. Man war jedoch mit Ertheilung der heiligen Taufe etwas zu rasch vorgegangen. Die noch im Heidenthum Verharrenden, an ihrer Spitze die Fetischpriester und die entlassenen Kebsweiber, bildeten mit einer Anzahl Neubekehrten, welche ihren Uebertritt zum strengen christlichen Sittengesetz sehr bald bereuten, eine mächtige Partei, welche Panso als ihr Haupt anerkannte und den schwachen, allen Lüsten ergebenen König zur Verbannung des für den Glauben eifernden Prinzen Alfons verleitete. Als jedoch 1492 König Johann gestorben war, besiegte Alfons in einer, wie es heißt, von Wunderzeichen begleiteten Schlacht die mehr als zwanzigfache Uebermacht seines Bruders und förderte mächtig das Christenthum. In den Jahren 1504, 1510, 1512 kamen neue Missionare; besonders aber im J. 1521 erschienen je fünf Glaubensboten aus den drei Orden der Dominicaner, Franciscaner und Augustiner nebst mehreren Weltgeistlichen. Im J. 1512 ging eine Gesandtschaft nach Rom, und königliche Prinzen wurden nach Lissabon geschickt, um zu Priestern herangebildet zu werden. Auf Alfons folgte 1525 sein Sohn Peter, 1530 Franz, 1532 Jacob. Im J. 1533 erklärte Johann III. von Portugal dem Papste, ganz Congo sei katholisch. Bald nachher ward mit dem größten Gepränge der Bischof der eben errichteten Diöcese St. Thomas, zu welcher Congo gehörte, auf seiner Visitationsreise empfangen. Ein vollständiges Domcapitel wurde in der Hauptstadt eingesetzt, und die Hauptkirche mit allem Erforderlichen reichlich versehen; auch die Pfarreien und Missionen wurden abgegrenzt. Dem Wunsche des sterbenden Oberhirten entsprechend, ward einer der in Lissabon herangebildeten Prinzen zum Bischofe bestellt; er starb jedoch vor seiner Ankunft. Der dritte Bischof von St. Thomas sah sich bereits genöthigt, unter dem verwilderten Clerus von Congo tüchtig aufzuräumen. Als Könige folgten 1540—1542 Heinrich, 1542—1587 Alvaro. Seit 1547 waren Jesuiten in Congo thätig, errichteten Schulen, hoben die Sittlichkeit, wurden aber 1555 vertrieben, weil sie der Zügellosigkeit des Königs entgegentraten. Von 1554 bis 1626 führten acht Bischöfe den Titel von San Salvador — so hieß jetzt die Hauptstadt des Landes —, aber bereits seit 1592 war das Bisthum mit Angola vereint und der Sitz des Bischofs nach St. Paul de Loanda übertragen. Congo-Angola stand zuerst unter Lissabon, seit Ende des 17. Jahrhunderts unter Bahia, seit 1844 wieder unter Lissabon. Inzwischen wandte sich der portugiesische Handel immer mehr anderen Gegenden zu, und die Verbindung zwischen Lissabon und Congo ward immer mehr gelockert. Umsonst hielt König Alvaro II. 1608 und 1648 durch Gesandte in Rom dringend um Missionare an. Auch die seit 1645 in der Mission thätigen Kapuziner vermochten auf die Dauer nicht, eine auch nur annähernd genügende Zahl von Missionaren zu stellen. So sank schließlich das Christenthum zum bloßen Namenchristenthum herab; doch haben neuere Missionare zahlreiche Anknüpfungspunkte und große Willfährigkeit vorgefunden (vgl. Die katholischen Missionen 1879, 65 ff.), und es ist somit für die nächste Zukunft gegründete Hoffnung vorhanden, daß hier das Christenthum neu erblühen wird. Die jetzt dort wirkenden Missionare gehören der Congregation vom heiligen Geist und dem heiligen Herzen Mariä an, welche an der afrikanischen Westküste eine so ausgedehnte und segensreiche Thätigkeit entfaltet und seit 1865 mit der apostolischen Präfectur für Congo, von Cap Lopez bis Cap Negro, betraut ist. Das 1870 in Folge von Quälereien der portugiesischen Behörden aufgegebene Missionswerk wurde 1873 wieder aufgenommen; nur wurde dießmal der Sitz der Thätigkeit nordwärts, außerhalb der portugiesischen Besitzungen verlegt. Hier wurde 1873 Landane, 1876 Banane, Mboma und St. Anton gegründet. 1876 zählte man 8 Patres, 163mal ward die Taufe gespendet, und 70 Kinder genossen den Unterricht. — In Angola, wohin 1559 die ersten Jesuiten auf Bitten eines Häuptlings kamen, scheint das Christenthum unter den Eingeborenen keine nennenswerthen Erfolge erzielt zu haben, sondern auf die portugiesischen Niederlassungen eingeschränkt geblieben zu sein (vgl. Moroni II, 85). [Hummelauer, S. J.]

Congregatio de auxiliis, Name einer speciellen, zu dogmatischen Zwecken niedergesetzten Theologen-Congregation. Das Concil von Trient hat gegen die Lehre der Reformatoren von der inneren Nöthigung des Willens durch die Gnade dogmatisch bestimmt, daß der Wille unter dem Wirken der Gnade völlig frei sei (Sess. VI, cap. 5, can. 4); unentschieden aber und der freien Erörterung der Theologen überlassen blieb die Frage, wie die göttliche Gnade unfehlbar den guten Act zu wirken vermöge, wenn der freie Wille, wie sehr auch von der Gnade gezogen, dennoch nicht beistimmen könne, oder kurz, wie die Unfehlbarkeit der Gnade mit der Freiheit des Willens im Heilsacte vereinbar sei. Von den nachtridentinischen Theologen wurde denn auch alsbald dieser Gegenstand in Angriff genommen und ein wissenschaftliches Verständniß des Verhältnisses von Gnade und Freiheit gesucht. Die Lösung des Problems aber war eine sehr verschiedene. Die Einen, unter Führung des Dominicaners Bañez (s. d. Art.), die „Thomisten", leiteten die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade ab aus dem inneren Wesen der Gnade selbst als einer Wirkung der unwiderstehlichen göttlichen Allmacht — praedeterminatio physica; die Anderen, unter dem Namen des Jesuiten Molina (s. d. Art.), die „Molinisten", von etwas der Gnade Aeußerlichem, nämlich von dem göttlichen Vorauswissen der bedingt zukünftigen freien Handlungen oder der sogenannten scientia media. Die Losung war demnach: praedeterminatio physica oder scientia media. Ueber diese Cardinalpunkte, nach denen sich andere Lehrstücke der Gnade mehr oder minder verschieden gestalten müssen (s. d. Artt. Bañez und Molina), entspann sich von der Neige des 16. Jahrhunderts ab unter den Theologen, namentlich des Dominicaner- und Jesuitenordens, ein langer und heftiger Kampf, der mit Wahrung zwar stets des Glaubens, aber nicht immer auch der Liebe geführt wurde und schließlich, vor das oberste Forum der Kirche gebracht, die Zusammenberufung einer officiellen theologischen Prüfungscommission veranlaßte, welche in der Dogmengeschichte unter dem Namen der „Congregatio de auxiliis divinae gratiae" bekannt ist. Dem Zusammentritte dieser Versammlung selbst geht eine sehr bewegte Vorgeschichte voraus.

I. Geschichtliche Veranlassung der Congregatio. Der großen Controverse über die Gnade war bereits durch mancherlei vorausgegangene Reibungen zwischen Dominicanern und Jesuiten ein empfänglicher Boden bereitet. An der Wende der neuen Zeit zu neuen Aufgaben mit neuen, von den Satzungen der bestehenden Orden so ganz verschiedenen Einrichtungen in's Leben gerufen, konnte die Gesellschaft Jesu bei ihrem Entstehen auch innerhalb der Kirche verschiedenen Beurtheilungen und Mißdeutungen begegnen. Insbesondere vermochten mehrere Mitglieder des alten und verdienstreichen Predigerordens und an ihrer Spitze der als Kanzelredner und akademischer Lehrer hochangesehene und einflußreiche Melch. Cano (s. d. Art.), für die Bedeutung, Sendung und Einrichtung der neuen kirchlichen Genossenschaft schlechterdings kein Verständniß und keine Neigung zu gewinnen. In unermüdetem Eifer hat dieser große Gelehrte mit Wort und Schrift die Gesellschaft Jesu bis an sein Lebensende auf's Heftigste bekämpft und in weiten Kreisen die Gemüther gegen sie erregt. Das Wort des hochverehrten Lehrers fand leider bei zahlreichen Schülern mehr Gehör und Nacheiferung, als die Abmahnungen seines Ordensgenerals und die Vertheidigung der Jesuiten selbst seitens eines seiner Ordensgenossen. Den meisten Anstoß scheinen die Dominicaner, welche in Spanien wenigstens damals noch fast sämmtliche theologischen Lehrstühle innehatten und mit unverbrüchlicher Treue an der Lehre ihres großen Ordensgenossen Thomas von Aquin festhielten, an derjenigen Bestimmung des neuen Instituts genommen zu haben, welche zwar die Summa des englischen Lehrers als Lehrbuch vorschrieb, jedoch mit dem Beifügen, „daß, wenn im Laufe der Zeit ein anderer Auctor für die Studirenden nützlicher oder eine neue Summa oder ein theologisches Lehrbuch den Zeitbedürfnissen entsprechender erscheinen würde, dieses nach sorgfältiger Prüfung und reiflicher Ueberlegung von sachverständigen Ordensmitgliedern und mit Gutheißung des Pater General bei den Vorlesungen gebraucht werden könne" (Const. p. 4, c. 14, Decl. B). Hierin sahen die Dominicaner einen Bruch mit der bisherigen geschlossenen Lehrtradition und ein offenes Thor für gefährliche Neuerungen (die Anklagen s. bei Serry, Histor. Congreg. de auxiliis, ed. 2, Antverp. 1709, l. 1, c. 1 et 2, p. 1—10; die Vertheidigung bei Eleutherius [Livinus de Meyer], Histor. Controv. de div. grat. auxiliis, Antverp. 1705, l. 1, c. 2—4, p. 3—10; vgl. dess. Hist. vindic.). Alsbald erschien denn auch hervorragenden Theologen des Predigerordens die Lehre des hl. Thomas in einem der wichtigsten Punkte — der Lehre über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade — von den Jesuiten verlassen und ein Weg betreten, der nach ihrer Meinung direct zur Häresie der Pelagianer oder Semipelagianer zurückführte. Eine Schuldisputation im Centrum der Schule des hl. Thomas, in Salamanca, gab das erste Signal zum offenen Ausbruche des großen Kampfes (Du Plessis d'Argentré, Collectio judic. ad ann. 1581, ed. Par. 1726, III, 120).

Kaum hatte der durch langjährige Lehrthätigkeit bereits zu hohem Ansehen gelangte Dominicanertheologe Bañez, ein eifriger Schüler des jesuitenfeindlichen M. Cano, nach ruhmvollem Wettkampfe den ersten theologischen Lehrstuhl an der Hochschule zu Salamanca bestiegen, so wurden daselbst im J. 1581 von dem Jesuiten Prudentius de Monte Mayor in einer öffentlichen Disputation Sätze vertheidigt, welche sowohl gegen die Lehre von absoluten Decreten Gottes bezüglich der freien Handlungen (praedetermi-

natio physica), als gegen die Lehre einer von jeder Voraussicht der Verdienste unabhängigen Vorherbestimmung (praedestinatio ante praevisa merita), also gegen die beiden Angelpunkte des Bañez'schen Thomismus gerichtet waren. Bañez, durch die kühne Herausforderung auf's Höchste überrascht und erbittert, erschien selbst bei der Disputation und bekämpfte die Aufstellungen seines Gegners. Sofort nach dem Abbruche der stürmischen Verhandlung verfaßte er im Einverständnisse mit seinen Anhängern eine Anklageschrift, in welcher er dem Vertheidiger jener Thesen sechzehn theils irrige, theils häretische Sätze zur Last legte, und sandte sie mit eigener und seiner Freunde Namensunterschrift zur Prüfung an das spanische Inquisitionstribunal zu Valladolid. Das Ergebniß derselben wird von beiden Seiten verschieden berichtet. Nach der Darstellung der Kläger habe die Inquisition durch einen Abgesandten den Thatbestand an Ort und Stelle genau erheben lassen, und hätten sämmtliche Mitglieder des theologischen Professorencollegiums, von dem Untersuchungsrichter um ihre Ansicht befragt, die „neue" Lehre als „verwegen und irrig" bezeichnet; auch die Gegner hätten die Thatsache dieser Censurirung eingestanden, jedoch sie dem überwiegenden Einflusse des Bañez zugeschrieben (Serry l. c. 1, 1, 3). Nach dem Berichte der Beklagten hingegen habe die Untersuchung herausgestellt, daß allerdings die von Bañez denuntiirten Sätze verwerflich, jedoch nicht von den Jesuiten gelehrt, die wirklich von ihnen gelehrten aber „sehr probabel" seien (Liv. de Meyer l. c. 2, 1, 91). Sicher ist, daß nach diesem ersten öffentlichen Zusammenstoße die Anhänger beider Schulen fortfuhren, ihre bezüglichen Lehren vorzutragen und zu vertheidigen, sogar an der Universität von Salamanca. Bañez selbst begann drei Jahre später mit der Veröffentlichung seiner Commentare zur Summa des englischen Lehrers, worin er die Grundzüge seines Thomismus entwickelte und, ohne seine Gegner zu nennen, die „neuen" Theorien angriff und aus Augustin und Thomas zu widerlegen suchte. Später reichte er abermals dreizehn Sätze bei dem Inquisitionsgericht von Castilien ein und erwirkte bei dem Erzbischofe von Toledo, Cardinal Quiroga, das Verbot, diese Sätze zu lehren, bis über ihre Zulässigkeit oder Unzulässigkeit endgültig entschieden wäre (Meyer l. c. 2, 1, 92). Seine eifrigsten und fähigsten Schüler, Thomas de Lemos und Alvarez (s. d. Artt.), verpflanzten die Controverse nach Rom, wo namentlich letzterer, als langjähriger Professor an der Angelica, der ersten theologischen Lehranstalt des Predigerordens, der praemotio physica zahlreiche Anhänger warb und die von seinem Meister Bañez gezogenen Grundlinien zum vollendeten Systeme entwickelte in dem für den Thomismus classischen Werke De auxiliis divinae gratiae, Rom. 1610 (später unter dems. Titel von ihm selbst compendiirt, Lyon 1620). — Aber auch die Jesuiten blieben nicht unthätig; ihre vorzüglichsten Theologen, Tolet und Bellarmin in Italien, Suarez und Vasquez in Spanien, Gregor de Valentia in Deutschland (1584 in Ingolstadt; Serry 1, 1, 6), Lessius in Belgien, vertheidigten allenthalben die der Behauptung von physischen Prädeterminationen entgegengesetzte Lehre des Ordens. In letzterem Lande kam es zu einem neuen heftigeren Zusammenstoße — nicht mit den Dominicanern, sondern mit den strengen Augustinern außerhalb des Predigerordens, als welche sich damals die Theologen der belgischen Akademien, insbesondere der Löwener, bekannten. Kaum waren dort die Irrthümer des Bajus (s. d. Art.) durch die auctoritativen Entscheidungen der Päpste Pius V. (1567) und Gregor XIII. (1579) niedergeschlagen, so entspann sich zwischen den Jesuiten Lessius (s. d. Art.) und Hamel und den anderen Theologen der Löwener Facultät, meist Schülern und Freunden des Bajus, ein neuer Streit, dessen Hauptgegenstand Lessius' Lehre über Gnade und Vorherbestimmung bildete. Die Behauptungen aber, die der gelehrte Jesuitentheologe über diese Punkte in Löwen vortrug, stimmten im Wesentlichen mit denen seiner Ordensgenossen in Spanien und anderswo überein und wurden dort wie hier des Neupelagianismus bezichtigt. Lessius selbst will seine Ansichten von seinem Lehrer Bellarmin empfangen haben (vgl. Auszüge aus dem unedirten Briefwechsel beider in einem Codex MS. de controv. Lovan. des römischen Jesuiten-Archivs bei Schneemann, Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse, Freib. 1880, 113 ff., sowie die Apologie Bellarmins zu Gunsten Lessius' bei Meyer l. c. App. 785), während die Löwener Theologenfacultät in ihrer Verwarnung an die Jesuiten behauptet, Bellarmin, der erste Lehrer ihres Ordens in Löwen, habe gerade die gegentheiligen Lehren vorgetragen, und der Dominicaner Serry (l. c. 1, 16, 83 sq.; 2, 1, 150 sq.) sogar darthun will, der berühmte Controversist, der in diesem Kampfe eine so einflußreiche Rolle spielt, habe niemals seine Ansicht in der Gnadenlehre geändert und nur aus Ordens- und Parteidisciplin die Sache Molina's zu der seinigen gemacht (vgl. die Abwehr dieses sowie des anderen entehrenden Vorwurfs einer Interpolation und Fälschung der Bellarmin'schen Schriften in diesem Punkte bei Meyer 2, 19 u. 20, 145 sq.). Der Gnadenstreit in Löwen und sein Nachspiel in Douay (1589—1590), welcher schließlich durch das wiederholte Einschreiten des päpstlichen Nuntius Frangipani in der Weise beigelegt wurde, daß den beiden Parteien bis zum Endentscheide des apostolischen Stuhles gegenseitige Duldung anbefohlen ward, hat für die geschichtliche Entwicklung dieser Controverse die Bedeutung, daß sich die Kampfeslinien immer weiter ausdehnten, indem nun schon mehrere katholische Facultäten verschiedener Länder durch ihre gutachtlichen Aeußerungen hineingezogen und sogar die oberste kirchliche Auctorität angerufen war (vgl. die verschiedene Darstellung dieser theologischen Kämpfe nebst den betreffenden Acten-

stücken bei Serry l. 1, c. 3—12, p. 10—63; l. 5, s. 2, c. 4—11, p. 686—721, und Meyer l. 1, c. 6—27, p. 13—89, sowie d'Argentré, Coll. jud. III, p. 2, 120—125).

Noch waren in Belgien die Streitenden nicht völlig zur Ruhe gebracht, so erschien im J. 1588 zu Lissabon nach vorgängiger sorgfältiger Prüfung der portugiesischen Inquisition (und des Dominicaners P. Barth. Ferreira als Censors) das durch dreißigjährige Studien vorbereitete Werk des Jesuiten Molina: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, das zuerst ausführlich über die scientia media als das „einfachste, jedoch bisher kaum beachtete Mittel" zur Lösung des schwierigen Problems handelte, aber eben damit die Controverse auf einem anderen Punkte neuerdings zu hellen Flammen anfachte. Kaum nämlich hatte Bañez von diesem Buche Kunde erhalten, als er mit Aufbietung alles seines Einflusses dessen Erscheinen zu verhindern suchte. Er wandte sich an den Großinquisitor von Portugal, den österreichischen Erzherzog Cardinal Albert, dem Molina sein Werk gewidmet hatte, mit der Bitte, der Veröffentlichung desselben Einhalt zu thun, weil er in demselben jene dreizehn Sätze vermuthe, die kürzlich von ihm der Inquisition von Castilien vorgelegt und von dieser bis auf Weiteres verboten worden seien. Erst jetzt erhielt Bañez Einsicht in das Buch; denn der Cardinal-Großinquisitor ließ ihm nunmehr sein eigenes, von Molina ihm überreichtes Exemplar der „Concordia" zustellen, damit er die Schrift prüfe und die anstößigen Sätze bezeichne. Wirklich entdeckte Bañez zehn jener suspendirten Sätze und sandte sie sammt seiner Censur durch seinen Freund, den Dominicaner P. de la Cuevas (bei Serry: de las Cuentas), den Beichtvater des Großinquisitors, an diesen zurück. Unterdessen hatte Molina sich an die Inquisitionstribunale von Castilien und Aragonien gewandt und von ihnen trotz der Einsprache seiner Gegner die Erlaubniß zur Veröffentlichung seines Werkes in diesen Königreichen erlangt. Nach dieser doppelten Approbation erhielt auch Molina die Bañez'schen Einwendungen gegen seine Lehre zugestellt, die er alsbald mit einer Bittschrift an den Großinquisitor um Freigebung seines Buches beantwortete. Nachdem diese Censur und Antwort neuerdings einer Prüfung von Theologen, auch der Dominicaner (P. Ferreira und P. Cuevas), übergeben und diese nichts Tadelnswerthes in den Sätzen Molina's gefunden, wurde endlich die Freigebung der „Concordia" beschlossen, die denn auch alsbald nach fast einjähriger Beanstandung Anfangs Juli 1589 mit einem Anhange — der Antwort auf Bañez' Anklagen — in die Oeffentlichkeit trat (Meyer 2, 2—4, 92—99; dagegen Serry 1, 13, 64—69; 5, 3, 2, 720 sq.). Längst mit Spannung erwartet, waren die ausgegebenen Exemplare bald erschöpft. Molina reproducirte daher die Schrift theilweise in seinem zu Lyon (1593) und Venedig (1594) erschienenen Commentare zum ersten Theile der Summa des heiligen Thomas und vollständig in einer zweiten vermehrten Ausgabe zu Antwerpen (1595), deren (unwesentliche) Aenderungen jedoch von den Gegnern übel vermerkt wurden (vgl. Serry 1, 13, 70; die Vertheidigung bei Meyer 2, 5 u. 6, 100—105; sowie die Replik Serry's 5, 3, 2, 726 sq.).

Ueber die erste Aufnahme des Molina'schen Werkes in der katholischen Welt lauten die Berichte der beiden streitenden Parteien verschieden. So ungünstig, wie Serry es darstellt (1, 14—19, 75—99; 5, 3, 5—7, 751 sq.), kann sie nicht gewesen sein, weil Bañez, fest überzeugt von der Wahrheit seiner Lehre und ihrer traditionellen Stütze im hl. Augustin und Thomas, nach diesem Mißerfolg den Kampf wider dasselbe nur mit noch gesteigerterer Energie fortsetzte. Auf sein Betreiben wurde von der spanischen Inquisition die Herstellung eines Verzeichnisses von verbotenen Büchern den beiden Universitäten von Alcala und Salamanca übertragen, so zwar, daß jene die älteren, diese die neueren Bücher durchsehen sollte (über die verschiedenen Indices des Quiroga vgl. Reusch, Der Index der verbot. Bücher, Bonn 1883, 490 ff.). Die Tendenz war zu ersichtlich und trat auch alsbald offen hervor. Bañez und sein Freund und Gesinnungsgenosse Zumel, Ordensgeneral der Mercedarier, in die Prüfungscommission gewählt, suchten Molina's Buch in diesen Index zu bringen, wogegen aber ein anderes Mitglied, der Benedictiner Curiel, bei dem Großinquisitor selbst Protest einlegte mit dem Bemerken, die beiden genannten Censoren seien von einer solchen Aufregung hingerissen, daß an eine gründliche Prüfung nicht zu denken sei. Der Plan ward vereitelt, aber die Aufregung immer größer, genährt durch öffentliche Disputationen, welche da und dort über den streitigen Gegenstand stattfanden. Gereizt durch die scharfen Ausfälle, welche der Dominicaner P. Nuño als Lehrer an der Akademie von Valladolid auf gewisse Sätze Molina's machte, benutzten die Jesuitentheologen, welche an derselben Universität lehrten, die Gelegenheit einer Magisterpromotion (5. März 1594), um die Angriffe öffentlich zurückzuweisen und ihren Ordensgenossen in Schutz zu nehmen. Dem feierlichen Acte, dem die Elite der Theologen jener Universitätsstadt beiwohnte, präsidirte der Jesuit P. Anton von Padilla; als erster Gegner trat auf der Rector des Dominicanercollegs, P. Diego Nuño, indem er folgenden Satz Molina's als häretisch bezeichnete: „Mit derselben Gnadenhilfe, Verschiedenen ertheilt, bekehrt sich der Eine, der Andere nicht; besiegt der Eine die Versuchung, während der Andere unterliegt." Der Vertheidiger stellte den häretischen Charakter des Satzes in Abrede, und der Vorsitzende kam ihm zu Hilfe mit der Unterscheidung, Molina habe dieses nur von der zuvorkommenden, nicht von der unterstützenden oder begleitenden Gnade verstanden. Nuño aber ließ diese Erklärung nicht gelten,

weil Molina ausdrücklich von der unterstützenden Gnade spreche und überhaupt jeden inneren Unterschied zwischen zuvorkommender und unterstützender Gnade läugne, so daß nach ihm das Glauben oder Nichtglauben einzig von dem Belieben der natürlichen freien Willenskraft abhänge. Als Nuño mit großem Eifer fortfuhr, seine Gegner zu bedrängen und die anwesenden Theologen zu Richtern aufrief, da ließ sich der Vertheidiger in der Hitze des Kampfes zu der verletzenden Frage hinreißen: „Numquid apud vos sunt claves sapientiae?“ wofür er die Zurechtweisung des Vorsitzenden und die laute Mißbilligung der Versammlung erntete. Mit mehr Ruhe und Mäßigung als Nuño traten sodann die PP. Alvarez und Vallejo auf den Kampfplatz; jener suchte die Uebereinstimmung Molina's mit Pelagius, dieser dessen Widerspruch gegen das Trienter Concil nachzuweisen. Ueber den Ausgang dieses heftigen theologischen Wettkampfes muß selbst Serry berichten: „Res non sine astantium offensione successit“ (1, 20, 106 sq.). Des anderen Tages brachte der damals gefeierte Prediger der Dominicaner und fanatische Gegner der Jesuiten, P. Avendanius, den Disput auf die Kanzel und vor das Volk (vgl. über die maßlosen Schmähungen und Hetzereien dieses Mannes Meyer 2, 27, 168. 183). Hiermit war die Controverse aus den Hörsälen auf die Straße geworfen und eine der schwierigsten theologischen Fragen, wie einst in den arianischen Wirren die ewige Geburt Christi, der leidenschaftlichen Parteinahme der urtheilsunfähigen Menge anvertraut. Die Aufregung, welche in den theologischen Kreisen herrschte, theilte sich auch dem Volke mit und zwar in dem Grade, daß der Generalvicar in Valladolid über diese Vorgänge an den apostolischen Nuntius Camillus Cajetanus, sowie an seinen Ordinarius, den Erzbischof von Toledo, Cardinal Quiroga, zugleich Großinquisitor von Spanien, berichtete und um schleunige Abhilfe bat. Da hierauf von Seite der Inquisition den Dominicanern zwar jede Censurirung, aber nicht die wissenschaftliche Discussion der gegnerischen Doctrinen verboten wurde, so setzte P. Nuño alsbald (Mai 1594) eine neue öffentliche Disputation an, die wiederum nur die Vermehrung der gegenseitigen Erbitterung und ein noch zäheres Festhalten der incriminirten Lehren zur Folge hatte. Die Dominicaner hatten nämlich den Sieg für sich beansprucht und ihrem Gegner, dem Jesuiten P. Padilla, den förmlichen Widerruf eines molinistischen Satzes nachgesagt, so daß dieser zu seiner Ehrenrettung genöthigt war, durch Ohrenzeugen erhärten zu lassen, er habe zwar die von den Dominicanern formulirten und als molinistisch ausgegebenen Sätze als unhaltbar anerkannt, zugleich aber auch erklärt, daß sie nicht die Ansicht Molina's ausdrückten (Serry 1, 20, 108; dagegen Meyer 2, 23 et 24, 169 sq.). Durch diese fortgesetzten theologischen Dispute, Vorwürfe und Recriminationen war die Aufregung in Spanien so allgemein und heftig geworden, daß die Auctorität der einheimischen Inquisition nicht mehr hinreichte, den Streit zu schlichten und die Eintracht zwischen den beiden Orden herzustellen. Der Großinquisitor selbst, ein förmliches Schisma befürchtend, wandte sich nach Rom und unterstellte die ganze Streitsache dem Urtheile des heiligen Stuhles, nachdem bereits vorher Cardinal de Castro und der Bischof von Leon, Alfons de Moscoso, hierauf bezügliche, den Jesuiten günstige Berichte dorthin gesendet hatten (Meyer 2, 23 sq., 167—176).

Daraufhin erließ Papst Clemens VIII. im J. 1594 an den Nuntius von Madrid die Weisung (ib. 2, 25, 178 sq.): erstlich dem Cardinal von Toledo kund zu thun, er solle in der Verhandlung des Streites, der zwischen einigen Vätern des Dominicanerordens und einigen der Gesellschaft Jesu „über die zureichende und wirksame Gnade“ ausgebrochen, wenn er dieselbe etwa begonnen, nicht weiter schreiten, sondern die ganze Entscheidung Sr. Heiligkeit, der sie zustehe, überlassen; weiter möge er den Oberen der beiden Orden in seinem Namen befehlen, sie sollten schriftlich den Stand der Frage darlegen und die Gründe für ihre bezüglichen Ansichten angeben und durch den Nuntius an Se. Heiligkeit senden, um Ihr ein richtiges Urtheil in dieser Sache zu ermöglichen; mittlerweile aber sollten bis zum Entscheide der Controverse durch den apostolischen Stuhl bei Vermeidung der strengsten Strafen beide Parteien jeder Erörterung der streitigen Punkte, sei es öffentlich oder privatim, gänzlich sich enthalten. Auf Wunsch des Papstes beauftragte sodann die Generalinquisition auch mehrere spanische Bischöfe, Akademien und hervorragende Theologen, motivirte Gutachten über die von den streitenden Parteien einander zur Last gelegten Behauptungen abzugeben. Bis diese Gutachten ausgearbeitet und eingeliefert wurden, verstrich eine geraume Zeit, während welcher sich zwischen den beiden Parteien eine neue Scene abspielte.

Die Ordensgenossen und Freunde des Bañez waren „entsetzt“ darüber, daß das vom Papste befohlene Stillschweigen über die Streitfrage auch für sie gelten solle, weil sie ihre Lehre als die traditionell verjährte, als die alte Lehre des hl. Augustin und Thomas, die der Jesuiten aber als eine „Neuerung“, oder vielmehr Erneuerung der alten pelagianischen Irrlehre betrachteten. Mehrere von ihnen, namentlich die Dominicaner in Aragonien, deren Provinz von dem Streite nicht unmittelbar berührt war, suchten sich dem Gebote zu entziehen und fuhren fort, die Frage öffentlich zu discutiren, worüber dann die Jesuiten als eine Verletzung des päpstlichen Mandats Klage führten. Um nun von diesem lästigen Gebote entbunden zu werden, reichten der spanische Dominicanerprovinzial de la Nuza an den König, und Bañez an den Papst Bittschriften ein, in welchen sie sich beklagten, daß man ihren alten verdienstvollen Orden mit der kaum entstandenen Gesellschaft, die Vertheidiger der alten kirchlichen Lehre mit den „Neuerern“ auf eine Stufe stelle; diesen sei Stillschweigen aufzulegen und nicht

beiden Parteien. Der Papst übergab die Bittschrift Bellarmin zur Begutachtung; dieser wies die darin enthaltenen Beschuldigungen des Bañez gegen die Jesuiten zurück, befürwortete aber die Aufhebung des fraglichen Gebotes, jedoch für beide Theile (vgl. die Supplik Nuza's bei Serry, App. V, 37 sq.; die des Bañez mit der Antwort Bellarmins bei Meyer 1, 805 sq.). Clemens VIII. willfahrte der Bitte und erlaubte mit Schreiben des Cardinals a St. Severina (26. Febr. 1598) an den apostolischen Nuntius zu Madrid beiden Parteien die freie Erörterung der Frage wie zuvor; die Dominicaner sollten der Doctrin des hl. Thomas folgen, die Jesuiten aber stets eine „gesunde und katholische Lehre" vortragen. Bañez' Freunde erblickten in dieser Unterscheidung des päpstlichen Decretes eine Billigung ihrer Lehre, sowie eine verdeckte Verurtheilung der jesuitischen, und führten daher Beschwerde, daß die Inquisition in der Mittheilung der Zurücknahme des päpstlichen Gebotes an die Ordensobern dieselbe nicht beachte, sondern vielmehr beide Theile gleichstelle (Serry 1, 26, 138 sqq.; Meyer 2, 28. 29, 187—195; Hist. vindic., Brux. 1715, 2, 25. 26, 224—239).

Erst im März des Jahres 1598 trafen die zur Einleitung der Untersuchung vom Papste verlangten, sehr umfangreichen Schriftstücke in Rom ein. Sie umfaßten drei Bände. Der erste enthielt die Documente der Dominicaner, namentlich die von Bañez, Petrus Herrera und Alvarez redigirte Apologia FF. Praedicatorum mit dem hier zuerst gebrauchten Ausdrucke „physica praedeterminatio"; der zweite umfaßte die Vertheidigungsschriften der Jesuiten, darunter lange Abhandlungen von Padilla und Suarez; der dritte brachte die Gutachten der Universitäten, Bischöfe und Theologen, welche theils für die eine, theils für die andere Partei oder für keine von beiden sich erklärten (Meyer 2, 26, 179 sqq.; Serry 1, 22—24, 118 sq.). Lange vor diesen Actenstücken hatten die Dominicaner bereits einen persönlichen Vertreter und Vertheidiger ihrer Sache, Bañez' tüchtigsten und vertrautesten Schüler, P. Diego Alvarez, nach Rom gesendet (Nov. 1596), wo ihnen die Stimmung ohnehin nicht ungünstig war. Denn Cardinal Alexandrinus, der intime Freund des Papstes, war Protector ihres Ordens, und andere Cardinäle, wie der berühmte Annalist Baronius (vgl. Lämmer, Meletematum Rom. mantissa, Ratisb. 1875, 383 sq., n. 2, sowie dessen Analecta Rom. 29. 75) und Clemens VIII. selbst, waren der strengeren thomistischen Gnadenlehre zugeneigt. Zwar besaßen auch die Jesuiten an ihrem Ordensgenossen, dem nachmaligen Cardinal Bellarmin, und später an Cardinal du Perron vielvermögende Beschützer, aber auch einen ebenso unversöhnlichen Gegner an dem gelehrten spanischen Canonisten und einflußreichen Decan der römischen Rota Franz Peña (vgl. über ihn Meyer 3, 2, 200; Hist. vindic. 1, 3, 244 sq.; Serry l. c. praef., § 10, p. XXIX sq.; Nic. Ant. Bibliotheca Hisp. I, 349). Unter so günstigen Umständen drängten Bañez' Freunde durch ihre mächtigen Fürsprecher den Papst, noch vor dem Eintreffen der erwarteten Gutachten aus Spanien die Concordia Molina's, sowie seinen Commentar zum ersten Theile der Summa einem Censorencollegium zur Prüfung übergeben zu lassen. Clemens VIII. gewährte die Bitte, obwohl er später selbst diesen Schritt bereute. Hiedurch wurde nämlich die Untersuchung von ihrem eigentlichen Gegenstande — dem Wesen der zuvorkommenden und wirksamen Gnade — abgelenkt, und es erschien Molina's Concordia, die bereits durch die portugiesische Inquisition gerichtet, d. h. freigegeben worden, neuerdings und zwar allein auf der Anklagebank, während doch, insbesondere seit den Disputationen in Valladolid, die Controverse sich vorzugsweise auf den einen Hauptpunkt concentrirte, ob der Grund der unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade die scientia media oder die praedeterminatio physica sei, und während der Papst selbst gerade diese Frage vor sein Forum gezogen, sowie auch nachmals die Gutachten der Universitäten und Theologen sowohl über die eine wie die andere Ansicht sich ausgesprochen hatten.

II. **Beginn und Verlauf der Congregationen** (1598—1607). Anfangs November 1597 hatte Papst Clemens VIII. die erwähnte Prüfungscommission — Congregatio de auxiliis genannt — niedergesetzt, deren Mitglieder, 11 an der Zahl, aus Theologen verschiedener Orden und Schulen (Franciscaner, Augustiner, Benedictiner, Carmeliten und Serviten) und Doctoren der Pariser Sorbonne gewählt waren. Am 2. Januar 1598 begann die Congregation unter dem Vorsitze der beiden Cardinäle Madrucci und Arrigoni ihre Berathungen und setzte sie in zehn folgenden Sitzungen fort bis zum 13. März desselben Jahres, an welchem Tage die Angelegenheit mit der Verurtheilung von Molina's Buch zu einem ersten Abschlusse gelangte. Das Urtheil der Censoren lautete (nach Serry 2, 2, 160): „Da Molina die Lehre des hl. Augustin von der unverdienten Vorherbestimmung, welche von Vätern auf Väter fortgeerbt und von der Kirche zu öfteren Malen gutgeheißen worden, schmählich verwirft und behauptet, sie könne salva fide nicht aufrecht erhalten werden; da ferner alle vier Principien, aus denen er die Vereinbarkeit der Freiheit mit der Gnade, Voraussicht und Vorherbestimmung ableitet, ausdrücklich gegen den hl. Thomas, den hl. Augustin und die übrigen Väter verstoßen, auch vieles, was nicht undeutlich den heiligen Schriften und Concilien zu widersprechen scheint, dazu einige ausdrückliche Irrlehren des Cassianus und Faustus, die von Augustin, Prosper und Fulgentius so standhaft und siegreich bekämpft worden, einschließen: so erachten wir es, ohne irgendwie dem Urtheile des apostolischen Stuhles vorgreifen zu wollen, der katholischen Sache förderlich, daß das von Ludwig Molina verfaßte Buch ‚Concordia' und die darin enthaltene Lehre ganz und gar verboten

werde, ingleichen auch dessen Commentare zum ersten Theile des hl. Thomas, auf so lange wenigstens, bis diese Schriften durch eigens hierfür bestimmte Theologen von den neuen Meinungen gereinigt werden, welche der Lehre der alten Theologen, insbesondere des hl. Thomas und der Väter zu widersprechen scheinen." Auf Geheiß der Censoren verfaßte der Secretär dieser Congregation, der Augustiner Coronel, ein Verzeichniß aller von den Censoren beanstandeten Sätze und übergab es dem Papste, „damit derselbe die ganze Reihe der molinistischen Lehren wie in einem Spiegel schauen könnte" (Serry 2, 2, 160 und Append. 51—62). Allein Clemens VIII. war von dem Urtheile der Censoren nicht befriedigt. Es erschien ihm offenbar übereilt und unreif, denn er verordnete alsbald eine Revision desselben. Die Censuren der früheren Congregationen sollten noch einmal sorgfältig geprüft, die Gutachten der einzelnen Censoren schriftlich abgegeben und hierbei auch die mittlerweile aus Spanien eingetroffenen Informationsacten in Betracht gezogen werden, „damit man um so reiflicher erwäge, ob die Principien Molina's und die gemäß denselben aufgestellten Sätze von Irrthum freigesprochen werden könnten" (Serry 2, 3, 161). Die Censoren nahmen hierauf ihre früheren Berathungen wieder auf, indem sie sich bis zum 22. November 1598 allwöchentlich einmal bei dem Cardinalpräsidenten versammelten, um nach der Weisung des Papstes zu verfahren. Das Ergebniß aber war, es sei das erste Urtheil aufrecht zu erhalten. Am 12. März 1599 wurde die von dem Augustiner P. Coronel redigirte Censur („opus aere dignum" nennt sie Serry l. c. 167) in feierlicher Sitzung vorgelesen und von allen Censoren mit einziger Ausnahme des Carmeliten Bovius approbirt. Es fehlte nur noch die Zustimmung des Papstes. Aber der mächtigste Sachwalter der Dominicaner, Cardinal Alexandrinus, war vor Kurzem gestorben, und die Jesuiten, von der drohenden Gefahr unterrichtet, setzten Alles in Bewegung, die Verurtheilung ihres Ordensgenossen abzuwenden. Die PP. Mich. Vasquez de Padilla und Barth. Perez übergaben dem Papste eine ausführliche Widerlegung der Bañez'schen Lehre von der praedeterminatio physica; aus Spanien kamen die Jesuiten Cobos, Bastida und Salas ihnen zu Hilfe. Auch fürstliche Personen nahmen sich der Sache Molina's an, wie Erzherzog Albert, der frühere Großinquisitor von Portugal, und seine Mutter, Kaiserin Maria, Maximilians II. Gemahlin; beide verwendeten sich durch besondere Schreiben und Fürbitten beim Papste, letztere auch noch durch Briefe an mehrere Cardinäle, sowie an den spanischen Gesandten am römischen Hofe, Herzog von Sessa, welcher überdieß von dem Könige Philipp III. selbst den Auftrag hatte, auf einen beide Theile befriedigenden Ausgleich und insbesondere dahin zu wirken, daß kein Theil in irgend einem Punkte wegen ungleicher Behandlung sich verletzt fühle (die Actenstücke bei Meyer 3, 5, 207 sq.). Auch Molina selbst bat wiederholt beim Papste, doch nicht zu dulden, daß er ungehört verurtheilt werde (Serry 2, 4, 168). Seine Ordensgenossen aber stellten das Ansuchen, anstatt der bisherigen juridischen Procedur auf dem Wege freundschaftlicher Unterredung eine Verständigung mit ihren Gegnern anstreben zu dürfen, wobei die Frage über Molina's Ansichten ganz bei Seite gelassen und nur der Hauptdifferenzpunkt über den Grund der Wirksamkeit der göttlichen Gnade verhandelt werden solle; vielleicht ständen sich die beiden Parteien in der Sache nicht allzuferne und mißverständen sich nur in den Ausdrücken.

Der Papst willfahrte dem Begehren und ordnete zwischen Dominicanern und Jesuiten Conferenzen an („novum examen pacificae collationis", Serry l. c. 169), wiederum unter dem Vorsitze des greisen Cardinals Madrucci, dem er jedoch bald darauf (von der dritten Sitzung an) die neuernannten Cardinäle, den Dominicaner Bernerius, Bischof von Ascoli, und den Jesuiten Bellarmin, an die Seite gab. Der Verlauf dieser Colloquien bildet die zweite Periode der Geschichte der Congregationen (1599—1600). Sie begannen am 22. Februar 1599 und umfaßten im Ganzen acht Conferenzen, denen von Seite der Jesuiten beiwohnten der P. General Claudius Aquaviva und die Theologen Mich. Vasquez, Cobos und Arrubal; von Seite der Dominicaner der P. General Beccaria und die Theologen Alvarez und a Ripa. Die Dominicaner wollten gleich Anfangs nur von einer Prüfung der molinistischen Lehre hören, wogegen die Jesuiten erwiederten, daß es sich nur um die Wirksamkeit der Gnade handle. Nur in diesem Punkte stehe ihr ganzer Orden für Molina als Vertreter ein, und mit demselben Rechte, wie ihre Gegner, müßten sie auch die Untersuchung der Bañez'schen Lehre fordern; denn wie Molina von Bañez, so sei Bañez von Molina angeklagt worden. Hiergegen aber sträubten sich die Dominicaner beharrlich (vgl. die Reden der beiden Ordensgeneräle bei Serry 2, 5, 172 und Meyer 3, 6, 211 und 216). Hierauf legte der vorsitzende Cardinal Madrucci beiden Parteien acht aus der erwähnten Apologia FF. Praedicatorum gezogene Fragen über Molina's Lehre zur schriftlichen Beantwortung vor, wogegen Cardinal Bellarmin auf sechs Gegenfragen über Bañez' Ansicht Rechenschaft verlangte. Beide gaben ihre Erklärungen ab über die von Madrucci vorgelegten Sätze, über Bellarmins Fragen aber sich auszusprechen weigerten sich die Dominicaner entschieden, und je ungestümer die Jesuiten die Beantwortung ihrer sechs Fragen, die den Kern der Bañez'schen Lehre trafen, forderten, desto fester klammerten sich die Dominicaner an Molina's Buch, das sie als den alleinigen Anklagepunkt erklärten. Die Conferenzen hatten sich allmälig in einen unerquicklichen und nutzlosen Schriftenwechsel (die Documente am ausführlichsten bei Meyer 3, 7—14,

214—240) verwandelt, wobei stets die eine Partei der anderen Winkelzüge und Umgehung des eigentlichen Fragepunktes vorwarf, bis schließlich (insbesondere nach der „Expostulatio" der Dominicaner und der „Responsio" der Jesuiten, bei Serry 2, 7, 182 sq.; App. 63 sqq.) doch die beiderseitigen Ansichten über das Wesen der wirksamen Gnade immer schärfer und deutlicher, aber auch um so unversöhnlicher hervortraten. Mit dem im J. 1600 (dem Todesjahre Molina's) erfolgten Hinscheiden ihres Präsidenten, des Cardinal Madrucci, gingen auch die Colloquien ihrem Ende entgegen. Von der Nutzlosigkeit derselben überzeugt, erbaten die beiden anderen Vorsitzenden selbst vom Papste deren Beendigung. „Quid utrique sentirent, so faßt Serry (191) ihr Ergebniß zusammen, in aperto fuit; nemo tamen in alterius sententiam venit, aut pristinos sensus exuit."

In dem nun folgenden dritten Stadium der Congregationen (vom 27. April 1600 bis 20. März 1602 — mit nicht weniger als 77 Sitzungen) wurde wieder auf Coronels Censur zurückgegriffen, die endlich nach dringenden Bitten der römischen Procuratoren Molina's auf Befehl des Papstes den Jesuiten zur Einsicht zugestellt wurde. In Folge ihrer Erwiederung, in der sie nachzuweisen suchten, daß die censurirten Sätze theils nicht wirkliche Lehren Molina's, theils unzweifelhafte Wahrheiten, oder wenigstens allgemeine Ansichten der Theologen seien (Meyer 3, 17, 249 sq.), ordnete Clemens VIII. eine zweite Revision derselben an, welche ihre ursprüngliche große Zahl (90 waren früher proscribirt) auf 20 herabminderte. Das Referat der Consultoren soll auf den Papst einen für Molina sehr ungünstigen Eindruck hervorgebracht haben. Der Sieg der Gegner schien nun gewiß, denn der Papst hatte vorher bestimmt versichert, daß er die Sache auctoritativ entscheiden wolle. Die Vertheidiger Molina's machten daher alle Anstrengungen, um die in Spanien bereits als eine feststehende Thatsache ausgegebene Verurtheilung zu verhindern. Sie wiederholten stets, sie seien trotz zweijähriger Verhandlungen nicht genugsam gehört; ihre Lehre sei aus Mißverständniß oder sogar aus Parteilichkeit verurtheilt worden. Innerhalb fünf Tagen reichten sie bei dem Papste drei neue Bittgesuche und Apologien Molina's ein und verbreiteten dieselben auch unter den Cardinälen und Prälaten. Cardinal Bellarmin selbst setzte seine ganze Geisteskraft und Auctorität ein (Promemoria gegen den Erzbischof von Armagh, einen der Censoren Molina's), um die Lehre seines Ordens zu retten. Er rieth dem Papste in einem sehr freimüthigen Schreiben (bei Serry 2, 27, 271 sq.), vor der Entscheidung erst die Gutachten der Universitäten einzufordern oder ein allgemeines Concil zu berufen. Dieß geschah nun nicht; aber im Januar 1601 ordnete Clemens VIII. eine neue (dritte) Revision der Censur (d. i. der 20 Sätze) Molina's an, um sowohl der quaestio juris wie der quaestio facti vollkommen gerecht zu werden und insbesondere das Verhältniß des Molinismus zum Pelagianismus und Semipelagianismus genauer prüfen zu lassen. Jeder der beiden Orden sollte in die Congregation je zwei seiner Theologen entsenden, welche jede einzelne These von ihrem Standpunkte aus eingehend zu erörtern hätten, und erst nach genauer Erwägung dieser Referate pro und contra sollte die Consulta ihre Beschlüsse fassen. Die Dominicaner wählten als ihre Vertreter die PP. Alvarez und Thomas de Lemos, die Jesuiten Arrubal und de los Cobos, an dessen Stelle später Gregor de Valentia trat. Letztere, eine richtige Kenntniß der pelagianischen und semipelagianischen Häresien bei den Censoren und Dominicanertheologen bezweifelnd, bestanden vor Allem auf einer genauen Feststellung der genannten Irrlehren, bevor über Molina's Lehre geurtheilt würde (vgl. Meyer 3, 20, 254 und die bezügliche Abhandlung im Append. p. 734—754). Sie drangen nicht durch. Nach 47 Congregationen (vom 23. Januar bis 29. November 1601) wurde von der Mehrheit der Consultoren (vergebens hatten die Jesuiten um einen Wechsel der Censoren gebeten; nur die ausscheidenden Präsidenten und Mitglieder wurden ergänzt) die frühere Verurtheilung der 20 Sätze auf's Neue bestätigt (ausführliche Referate über diese Verhandlungen bei Serry 2, 14—23, 212—255, u. Meyer 4, 1—30, 257—314). So war denn die Lehre Molina's zum dritten oder vierten Male von den Censoren verurtheilt. Die Zustimmung des Papstes schien nunmehr den Gegnern gewiß und die auctoritative Entscheidung unausbleiblich. Allein sie täuschten sich; Clemens VIII., besonnen und gerecht, wollte nicht entscheiden, ohne vorher noch die Meinung der Jesuiten über das Urtheil der Consultoren vernommen und durch eigene genaue Prüfung von der Gerechtigkeit desselben sich überzeugt zu haben. Die Consultoren und Gegner drängten, aber der Papst wankte nicht; gerade diese Ungeduld schien ihm verdächtig. Auch Philipp III. von Spanien drang auf möglichste Beschleunigung der Entscheidung; aber Herzog Wilhelm von Bayern und die Erzherzogin Maria von Oesterreich intercedirten zu Gunsten der Jesuiten. Außer den Erklärungen mehrerer spanischer und italienischer Akademien für Molina stellte eine Reihe deutscher Universitäten, Dillingen, Ingolstadt, Würzburg (vgl. Ruland, Series et vitae profess. ss. theol., Wirceb. 1835, 258—260), Mainz, Trier, Wien und Graz, in Rom die Bitte, man möge doch vor Entscheidung dieser schwierigen Frage auch die nordischen Theologen (!) hören, deren Urtheil wegen ihrer fortwährenden Kämpfe mit den Häretikern besonders competent sei (die Adressen bei Meyer 2, 15, 126 sq.; über deren Werth Serry 4, 18, 551 sq.). Der Papst nahm diese Bittschriften und ungeforderten Urtheile sehr ungnädig auf, weil er sie von den Jesuiten erbettelt oder erschlichen glaubte. Haec

omnia, schrieb Clemens VIII. an Herzog Wilhelm, arbitramur ab iis provenisse, quorum munus et partes essent subjicere ac submittere se ipsos potius cum omni humilitate definitioni S. hujus Sedis, quam hasce diligentias et sedulitates parum ad rem pertinentes adhibere (vgl. Schneemann II, 73 u. Meyer 4, 35). Der Gedanke Bellarmins (der mittlerweile von Clemens VIII. zum Erzbischof von Capua ernannt worden), die Entscheidung einem allgemeinen Concil zu überlassen, wurde wieder ausgesprochen. Dazu hatte man — unter den gegebenen Umständen tactlos genug — an spanischen Akademien die These discutirt: Non est de fide, hunc numero hominem scil. Clementem VIII. esse de jure divino summum Pontificem — was den betreffenden Jesuiten von Seite der Inquisition eine längere Haft, von Seite des Papstes höchste Ungnade zuzog (vgl. die wechselseitigen Beschuldigungen bezüglich dieses Satzes bei Serry 2, 29, 278; 5, 5, 4, 836—841; Meyer 4, 36, 333—337). Der von Clemens VIII. hochgeschätzte Jesuit P. Gregor de Valentia (doctor doctorum) beantragte in einem schriftlichen Bittgesuche, zur endlichen Beilegung des Zwistes die Hauptdifferenzpunkte, als welche er vier bezeichnete, in Gegenwart des Papstes selbst erörtern zu lassen. Clemens, die Wichtigkeit des Momentes und die Folgen einer unreifen Entscheidung wohl erwägend, nahm den Vorschlag an und sandte den 3. Februar 1602 den beiden Ordensgenerälen den Befehl zu, daß Theologen ihrer Orden in seiner Gegenwart über die streitigen Punkte zu disputiren hätten. Hiermit beginnt die vierte und wichtigste Periode der Geschichte dieser Congregationen (1602 bis 1606): die der feierlichen Disputationen über Molina und die Gnadenlehre unter dem Vorsitze des Papstes selbst.

Clemens VIII. rief für die durch diese Verhandlungen herbeizuführende, sehnlichst gewünschte und längst erwartete Entscheidung den Beistand des Himmels an, bereitete durch Gebet und Fasten sich darauf vor und beschritt barfuß die sieben Kirchen der ewigen Stadt, um die Erleuchtung des göttlichen Geistes für sich und die Mitglieder der neuen Consulta zu erflehen. Diese wurde bedeutend vermehrt und in einer neuen Weise gegliedert. Sie bestand Anfangs aus zwei (Arrigoni und Borghese, dem nachmaligen Papste Paul V.), später immer mehreren Cardinälen, aus fünf Bischöfen als Censoren und neun Theologen als Consultoren, den Mitgliedern der früheren Congregationen; ferner aus den beiden Ordensgenerälen als Zeugen und ihren Theologen als Disputatoren, und zwar von Seiten der Dominicaner den PP. Alvarez und Thomas de Lemos, von Seiten der Jesuiten dem P. Gregor de Valentia (bis zur neunten Congregation; über deren für Valentia märchenhaft tragischen Ausgang vgl. Serry 3, 5, 303 sq.; 5, 6, 3, 858; dagegen Meyer 5, 13, 372 und Poussines bei Schneemann a. a. O. 72), sodann nacheinander den PP. Arrubal, von Salas und Bastida. Die hiermit eingeleiteten Berathungen — ein großartiges geistiges Turnier, in welchem die hervorragendsten Gelehrten in einer der schwierigsten theologischen Fragen unter den Augen zweier Päpste vier Jahre lang ihre Kräfte maßen — begannen am 10. März 1602 und endeten (85 an der Zahl, 68 unter Clemens VIII., 17 unter Paul V.) den 1. März 1606, ohne zu dem angestrebten Entscheide zu führen. Den äußeren Verlauf der Disputationen betreffend, so begann stets der Vertheidiger Molina's, dem dann der Dominicaner antwortete. Hierauf ließ der Papst die beiden Ordensgenerale sammt ihren Disputatoren abtreten und begann die Berathung mit den Cardinälen und Consultoren (später in eigenen, von den Disputatorien gesonderten Congregationen), nach deren Beendigung er die Tagesordnung für die nächste Congregation bestimmte. Auf den Inhalt der Disputationen näher einzugehen, verbietet ebenso der Raum, wie die Unsicherheit der Quellen (ausführliche Referate bei Meyer 5, 3 sqq., 344 sqq.; Serry 3, 8, 314 sqq.). Fast zwei Jahre lang disputirte man über die natürliche Willenskraft und das Verhältniß der bezüglichen Lehre Molina's zu der augustinischen und pelagianischen. Die Jesuiten vertheidigten die Uebereinstimmung Molina's mit Augustin; die Dominicaner widersprachen und suchten seinen Einklang mit Pelagius darzuthun. Erst gegen Ende des Jahres 1604 (von der 59. Congregation an) brachte Clemens VIII. den eigentlichen Kern des Molinismus, die scientia media, zur Erörterung. Die Begründung und Apologie dieser Fundamentallehre von Seite P. Bastida's (von welchem Serry [4, 25, 601 sq.; 5, 7, 5, 920] glauben machen will, er habe nach Auflösung der Congregationen mit dem Gewande auch die Lehre der Gesellschaft Jesu gewechselt; s. dagegen Meyer 6, 29, 726) nahm volle drei Congregationen in Anspruch; in der Erwiederung suchte P. Lemos nachzuweisen, daß die Vertheidiger der scientia media im entschiedenen Widerspruche ständen mit Augustin, dagegen mit deren Extreme — Calvin — sich berührten. Den nächsten Congregationen wohnte auch der von Heinrich IV. von Frankreich nach Rom entsendete Cardinal du Perron bei. Ihm war von seinem Könige empfohlen worden, auf eine Versöhnung der Parteien hinzuwirken, und vom Cardinal Bellarmin (s. dessen zuerst von Lämmer [Meletem. mantissa 381] veröffentlichten Brief), gegen die physische Prädetermination aufzutreten. Vom Papste um seine Ansicht befragt, erklärte er mit aller Bestimmtheit, einer Entscheidung der Controverse zu Gunsten der Dominicaner würden alle Calvinisten und Lutheraner Frankreichs und Deutschlands als einer Bestätigung ihrer eigenen Lehren freudigst zustimmen (Meyer 5, 53, 533). Das Urtheil dieses berühmten Controversisten, der, selbst im Calvinismus erzogen, mit dieser Irrlehre ebenso vertraut war, wie mit den Schrif-

ten der hll. Augustin und Thomas, konnte des Eindruckes auf den Papst nicht verfehlen. Nur noch wenige Congregationen leitete Clemens VIII. selbst: am 5. März 1605 raffte ihn der Tod hinweg. Bellarmins zuversichtliches Wort, derselbe werde die Controverse niemals entscheiden und, sollte er es versuchen, vor Vollendung des Spruches sterben, hatte sich erfüllt. Nach dem Berichte der Dominicaner hätte der Papst die Entscheidung in ihrem Sinne bereits beschlossen, und nur der Tod die Ausführung verhindert (Serry 3, 46, 442 sq.); nach dem der Jesuiten habe er noch kurz vor seinem Hinscheiden seine ihnen früher allerdings ungünstige Meinung geändert und Molina zugeneigt, bestimmt sowohl durch das schwerwiegende Urtheil des Cardinals du Perron, als durch eine aus eigenem Studium des Molina'schen Buches gewonnene bessere Einsicht; denn das von Clemens benutzte, von seinem Neffen, dem Cardinal Aldobrandini, der römischen Jesuitenbibliothek geschenkte Exemplar der Concordia enthalte über 80 Randglossen aus seiner Hand, meistens dahin zielend, den Verfasser vom Vorwurfe des Pelagianismus und Semipelagianismus zu reinigen (Meyer 5, 53, 532). Wie dem auch sei, sicher haben nicht, wie Ranke meint (Die röm. Päpste u. s. w., 6. Aufl. 1874, II, 201), politische Erwägungen ein Endurtheil des Papstes verhindert, wenn gleich, wie kaum zu läugnen, der Wettstreit zwischen Spanien und Frankreich, welcher damals die Welt bewegte, sich auch in diese Streitigkeiten einmischte, indem ersteres ebenso für die Dominicaner, wie letzteres für die Jesuiten einstand.

In dem nun folgenden Conclave hatte nach einstimmigem Beschlusse des heiligen Collegiums jeder Cardinal eidlich sich verpflichtet, bei etwaiger Erhebung auf den päpstlichen Stuhl den Streit über die Gnade schleunigst zu beendigen. Gewählt wurde Alexander Medici als Leo XI., und nach dessen kaum einmonatlichem Pontificate am 16. Mai 1605 der Cardinal Borghese als Paul V. Dieser nahm, eingedenk des geleisteten Eides und gedrängt durch die Höfe von Spanien und Frankreich, alsbald die unterbrochenen Congregationen wieder auf. Mit den bisherigen Verhandlungen genau bekannt, ließ er, was die Jesuiten längst gewünscht, gleich nach den ersten Versammlungen den Hauptanklagepunkt gegen die Dominicaner — die Praedeterminatio physica — erörtern, so daß nunmehr die Vertheidiger Molina's als Ankläger, die Bañezisten als Beklagte erschienen. Letztere hatten sich nun ebenso gegen den Vorwurf des Calvinismus, wie erstere bisher gegen den des Pelagianismus zu rechtfertigen. In neun Disputationen suchte Bastida zu erweisen und Lemos zu widerlegen, die Lehre von den physischen Prädeterminationen widerspreche der heiligen Schrift, den Concilien und den Vätern, besonders den hll. Augustin und Thomas; sie sei verwandt mit dem Determinismus Calvins, beeinträchtige die Lehre von der Willensfreiheit und mache den Begriff der hinreichenden Gnade illusorisch. Am 1. März 1606 wurden die Disputationen geschlossen. Der Papst verlangte die Vota der Censoren. Mit einziger Ausnahme des Carmeliten Bovius, der von Anfang an gegen jede Censurirung sich erklärt hatte, stimmten auch jetzt wieder alle für Verwerfung von 42 aus Molina's Schriften gezogenen Sätzen. Allein der Papst konnte noch immer zu keiner Entscheidung kommen und wurde in dieser Unschlüssigkeit bestärkt durch die Cardinäle, denen er als Mitgliedern der Congregation die Censur zur Begutachtung übergeben zu haben scheint. Denn ein noch vorhandenes autographes Votum des Cardinaldecans Pinelli (bei Schneemann II, 87 ff.) führt aus: nicht alle bisherigen Censoren schienen ihm in dieser hochwichtigen Sache urtheilsfähig; Se. Heiligkeit solle daher in aller Stille brieflich die hervorragendsten Theologen, sowie die Hochschulen der katholischen Welt zu Rathe ziehen, inzwischen die jetzigen Censoren entlassen und den Theologen beider Parteien bis zur auctoritativen Entscheidung die öffentliche Verhandlung der Streitfrage untersagen und, wie das schon unter Clemens VIII. die Ansicht fast sämmtlicher Cardinal-Consultoren gewesen, die Werke Molina's bis zu ihrer Correctur verbieten. Gegen letzteren Antrag sprach jedoch der Jesuitengeneral Aquaviva auf Befragen des Papstes entschieden sich aus, da die Gegner ein solches Verbot als Verurtheilung der Gnadenlehre der Gesellschaft ausgeben würden, er aber bereit sei, nachzuweisen, daß von den censurirten Sätzen die einen nicht von Molina, die anderen auch von vielen anderen Theologen gelehrt würden — eine Einrede, die in dieser Controverse vom Anfang bis zum Ende wiederkehrt. Den Cardinal du Perron beauftragte Paul V., die Verhandlungen des Tridentinums betreffs dieser Frage zu studiren, und ließ ihm deßhalb sämmtliche in der Engelsburg aufbewahrte handschriftliche Acten zustellen (Meyer 6, 22, 702). Schließlich holte der Papst auch die Ansicht des hl. Franz von Sales ein. Der Heilige rieth von einer Entscheidung ab; man solle beiden Meinungen volle Freiheit lassen. Das Urtheil dieses wegen seiner Heiligkeit und theologischen Gelehrsamkeit allgemein hochverehrten Bischofs gab den Ausschlag (vgl. das die Erhebung des Heiligen zum Doctor ecclesiae betreffende Breve Pius' IX. 16. November 1877). — Am 28. August 1607 berief der Papst die Cardinalconsultoren zur entscheidenden Schlußberathung in den Quirinal. Obwohl einige Cardinäle ihre Neigung für die Ansicht der Dominicaner nicht verhehlten, so stimmte doch nur einer, der Dominicaner Cardinal d'Ascoli, entschieden für den „Thomismus" und die Verurtheilung Molina's; dagegen erklärten Bellarmin, der unter dem neuen Papste nach Rom zurückgekehrt war und allen ferneren Congregationen beigewohnt hatte, und du Perron die physische Prädeterminationslehre des Bañez geradezu für calvinistisch; im Uebrigen sprach letzterer gegen eine Entscheidung

und für eine Vertagung und Einschläferung der Sache. Der Papst selbst gab folgende Erklärung ab: „das Concil von Trient habe definirt, daß der freie Wille von Gott bewegt werden müsse; ob physisch oder moralisch, sei die Frage; eine strenge Nothwendigkeit zu einer Entscheidung sei nicht vorhanden, weil die Meinung der Dominicaner sehr verschieden sei von der Lehre Calvins, und die der Jesuiten von der Lehre der Pelagianer; man könne daher die Angelegenheit vertagen, damit die Zeit uns rathe; die Censoren und Disputatoren sollten nach Hause gehen". Dieß fand bei den Cardinälen allgemeine Zustimmung. Gleich darauf ließ Paul V. diesen Endbescheid den beiden Ordensgeneralen zur Mittheilung an ihre Untergebenen zustellen; die Disputatoren und Censoren könnten nunmehr heimkehren; Se. Heiligkeit werde seiner Zeit die erwartete Erklärung veröffentlichen, verbiete aber strenge, daß bei der Behandlung dieser Frage eine Partei die andere qualificire oder censurire (vgl. Schneemann II, 97; Denzinger, Enchir. ed. 4, n. 964, p. 313). — Dieß war das Ende der berühmten Congregationen de auxiliis, welche neun Jahre hindurch die katholische Welt in so großer Spannung gehalten. Der Gewinn war für beide Theile eine genauere Entwicklung, Durchbildung und Begründung ihrer bezüglichen Lehrsätze und für die Gesellschaft Jesu überdieß das auctoritative Zugeständniß, ihre so heftig bekämpfte Ansicht neben der Lehre der Dominicaner lehren zu dürfen. Denn die von den Thomisten (Serry 4, 19, 560; App. 155 sqq.; vgl. Lämmer, Melet. mantissa 384 sq.) angerufene, angeblich nur aus politischen Rücksichten nicht veröffentlichte Bulle Pauls V., in welcher die Streitfrage durch Verwerfung des Molinismus bereits entschieden worden, ist, wie die des Carmeliten Bovius (für Molina), der Privatentwurf eines Censors, des Erzbischofs Petrus von Armagh, ohne allen officiellen Charakter, weil ohne päpstliche Approbation, da der Papst nichts entscheiden wollte (vgl. dessen autographe Aufzeichnungen bei Schneemann II, 100 f.), und daher später von Innocenz X. (23. April 1654) ausdrücklich als durchaus unglaubwürdig erklärt worden: „Sanctitas S. declarat ac decernit, autographo sive exemplari praedictae assertae constitutionis Pauli V. (sc. super definitione quaestionis de auxiliis ac damnationis sententiae seu sententiarum L. Molinae S. J.) nullam omnino esse fidem adhibendam, neque ab alterultra parte seu a quocunque alio allegari posse vel debere“ (Meyer 6, 23, 707; Denzinger l. c.). Daß nach so langen und heftigen Kämpfen die aufgeregten Gemüther nicht mit Einem Male sich beruhigen würden, war zu erwarten. Die große Siegesfreude der Jesuiten verletzte die Dominicaner, welche eine Freisprechung des Molinismus nicht zugeben wollten. Bald erschienen auch auf beiden Seiten wiederum Schriften, welche die entgegengesetzten Systeme scharf zum Ausdruck brachten, wie die Schrift Lessius' De gratia efficaci (Antw. 1610) und Alvarez' großes Werk De auxiliis divinae gratiae (Romae 1610). Auch drangen der spanische Hof, sowie die Dominicaner selbst bei Paul V. neuerdings auf eine förmliche Entscheidung; allein der Papst blieb unbeugsam, erließ aber, um neue Reibungen zwischen den beiden Orden zu verhindern, am 1. December 1611 das Verbot, über den streitigen Gegenstand irgend etwas, wäre es auch nur als Commentar zum hl. Thomas oder auf andere Weise, ohne Erlaubniß der Inquisition drucken zu lassen. Urban VIII. bestätigte dieses Decret den 22. Mai 1625 und verschärfte es durch Androhung der strengsten Strafen am 1. August 1641 aus Anlaß der inzwischen in Löwen über den „Augustin" des Jansenius und die von den Jesuiten dagegen veröffentlichten Thesen ausgebrochenen neuen Streitigkeiten. Obschon aber Innocenz X. am 23. April 1654 das Verbot erneuerte, so kam doch eine strenge Auslegung seines Wortlautes außer Uebung; denn noch in der zweiten Hälfte des 17., namentlich aber seit dem 18. Jahrhundert wurde die Frage von beiden Parteien theils selbständig, theils einschlägig in anderen größeren Werken allenthalben unbeanstandet behandelt (vgl. das ziemlich reiche Literaturverzeichniß in Curs. Salmant. tract. 14, disp. 1, c. 6, § 3, ed. Par. 1878, 115).

III. Wiederaufleben der Controverse. Nachdem durch die vereinten Bemühungen der Päpste, sowie der Generaloberen und Generalversammlungen der beiden Orden der Streit eine Zeitlang geruht, brach er mit einem Male fast zugleich in Frankreich, Spanien und Belgien wieder hervor. Anlaß hierzu gab insbesondere das Auftauchen des Jansenismus, der seine häretische Läugnung der Willensfreiheit im gefallenen Menschen hinter thomistischen Formeln und Argumentationen verbarg und unter dieser erlogenen Maske sich den Vertheidigern der Praedeterminatio physica als Bundesgenossen gegen den gemeinsamen molinistischen Gegner aufdrängte. Leider gelang es der heuchlerischen Secte, eine Zeitlang selbst die einsichtigsten Männer zu täuschen und den kaum erloschenen Zwist über die Gnadenlehre neuerdings anzufachen. So kam es, daß die Dominicaner, obwohl gerade in ihren Reihen die stärksten Gegner des Jansenismus sich fanden (vgl. Dschamps, De haeresi Jans. II, 6, 9), verschiedener Beziehungen zu den Häuptern dieser Irrlehre bezichtigt, daß ihre Gnadenlehre, obwohl himmelweit von der jansenistischen verschieden, als Bajanismus und Jansenismus bezeichnet wurde, und daß umgekehrt die Bañezisten den Molinisten den alten Vorwurf des Pelagianismus entgegenschleuderten, sich berufend auf die angeblich fast einstimmigen und von den Päpsten gebilligten Censuren der römischen Consultoren (Schneemann II, 143 ff.). Hierher gehören der unerquickliche Schriftenwechsel zwischen den Dominicanern Nat. Alexander und Serry einerseits und dem Jesuiten Da-

niel anderseits (Serry, Praef. 12); ferner die literarischen Fehden zwischen dem Dominicaner Reginald und den Jesuiten Annat (gegen das famose Libell „Quaestio theologica" etc. vgl. Schneemann II, 142), Raynaud und Liv. Meyer (Hist. vind. De mente Conc. Trid.); endlich der officielle Erlaß (15. Juli 1697) des Erzbischofs Le Tellier von Rheims an die dortige Akademie, worin er Sätze, wie die von dem Jesuiten Thirioux öffentlich vertheidigten: „der Molinismus sei aus der scharfen Prüfung der Päpste wie das lautere Gold aus dem Schmelzofen hervorgegangen und halte die richtige Mitte zwischen dem Semipelagianismus und Calvinismus", als falsch, anstößig und irreführend verbot (das Document bei Serry, App. 319 sqq.), worauf von Seite der Molinisten eine sachlich nicht unrichtige, aber formell ungeeignete anonyme Erwiederung (Remontrance à Mgr l'Archevesque de Reims sur son Ordonnance du 15 Juillet 1697) erschien, derentwegen die Jesuiten Abbitte leisten mußten (Serry, Praef. 6 sq.). Wie sich die Jansenisten von vornherein an die Thomisten anzuklammern suchten, so verbreiteten sie nach ihrer Verurtheilung die Behauptung, durch die Bulle Unigenitus sei auch die Gnadenlehre des hl. Augustin und des hl. Thomas verworfen. Deßhalb erließ Benedict XIII. ein Breve (6. November 1724) an die Dominicaner, worin er jene Auslegung der Bulle als eine verleumderische zurückweist und ermunternd fortfährt: „Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, calumnias intentatas sententiis vestris de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis, et quas ab ss. Doct. Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse, schola vestra commendabili studio gloriatur." In der drei Jahre später (26. Mai 1727) erlassenen Constitution Pretiosus verbietet derselbe Papst wiederholt sub divini interminatione judicii, iterumque sub canonicis poenis alle schmähenden Angriffe „auf die Lehre des hl. Thomas und seine ausgezeichnete Schule", insbesondere auf ihre Gnadenlehre, als stimme sie überein mit den vom heiligen Stuhle verworfenen Irrthümern Jansens und Quesnels, „a quibus S. Thomas et vera schola Thomistica quam longissime abest et abfuit", und verurtheilt daher alle Broschüren, Thesen und Bücher, welche diese Verleumdungen erneuern. Weil jedoch solche von der höchsten kirchlichen Auctorität der thomistischen Schule gespendeten Lobsprüche gegen die Gnadenlehre der Jesuiten mißbraucht wurden, so fügte Clemens XII. (2. October 1733) den neuerdings von ihm bestätigten Decreten seiner Vorgänger erläuternd bei: „Mentem tamen eorundem praedecessorum nostrorum compertam habentes, nolumus aut per nostras aut per ipsorum laudes Thomisticae scholae delatas, quas iterato nostro judicio comprobamus et confirmamus, quidquam esse detractum caeteris catholicis scholis diversa ab eadem in explicanda divinae gratiae efficacia sentientibus, quarum etiam erga s. Sedem praeclara sunt merita." Der Papst erneuert sodann die Decrete Pauls V. und verbietet, „ne notam aut censuram aliquam theologicam iisdem scholis diversa sentientibus inurere aut earum sententias conviciis et contumeliis incessere audeant, donec de iisdem controversiis haec s. Sedes aliquid definiendum aut pronuntiandum censuerit" (Du Plessis d'Arg. III, 2, 589 sq.). Der heilige Stuhl ist sich somit in seinem Verhalten dieser Controverse gegenüber seit dem Schlusse der Congregationen vollkommen consequent geblieben; er hat die verschiedenen Schulen gegen Censuren, Verleumdungen und Schmähungen beschützt, aber bis zur Gegenwart keine Entscheidung gegeben. Schon frühzeitig durch eigene Decrete der Generalobern und Generalcongregationen fixirt (für die Gesellschaft Jesu durch die Decrete P. Aquaviva's 14. December 1613, P. Vitelleschi's 7. Juni 1616 und P. Piccolomini's 1651; für den Predigerorden durch Erlaß des Generalcapitels von 1670), wurden die bezüglichen Grundlehren trotz fortgesetzter Kämpfe stets in ihrer wesentlichen Integrität bewahrt. Mit der Unterdrückung der Orden und theologischen Lehranstalten in der Aufklärungsperiode wurde auch die Controverse selbst auf lange Zeit unterbrochen.

IV. Literatur. Die Geschichte dieser Congregationen wird von den verschiedenen Parteien verschieden dargestellt. Die Originalacten wurden niemals veröffentlicht. Von dem Historiker der Gesellschaft Jesu, P. Poussines, existirt eine ungedruckte Historia controversiarum in sechs Büchern; ebenso handschriftliche Aufzeichnungen von den Censoren de Bossu und Coronel, von P. de Lemos (Acta Lemosii, 1702 zu Löwen von dem jansenisirenden Benedictiner P. de Viaixnes herausgegeben) und Peña Actenstücke, welche insbesonders von den Jansenisten gegen die Molinisten ausgebeutet, aber von Innocenz X. (23. April 1654) nebst der bereits erwähnten Pseudobulle Pauls V. officiell als „durchaus unglaubwürdig" erklärt wurden (Meyer, Praef. 52; dagegen Serry, Praef. XXXIX sqq. u. 670 sq.). Lämmer notirte bei seinen Forschungen in den römischen Bibliotheken viele hierher bezügliche handschriftliche Documente in Analecta Romana 29 u. 75, Meletem. mant. 382 sq. und „Zur Kirchengeschichte" u. s. w. 111. — Mehrere diese Congregationen berührenden Bemerkungen und Excurse finden sich in den Werken des Dominicaners de Lemos (Panoplia gratiae; andere dießbezügliche Manuscripte von ihm bei Quétif II, 461 sq.), der Jesuiten Ripalda (De ente supern. disp. 113, s. 1—13, ed. Vivès 1871, IV, 204—238), Henao (Scientia

media historice propugnata seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas de ea scientia, Lugduni 1655) u. A. Aber auch die Jansenisten Arnauld und Quesnel (in seinem Werke Tradition de l'Eglise) schrieben deren Geschichte. Hieran reiht sich das große Foliowerk Historiae Congregationum de auxiliis divinae gratiae libri IV, unter dem Pseudonym auctore Augustino Le Blanc und mit falschem Druckorte Mainz 1699 und Löwen 1700 (statt Brüssel). Das Werk, großentheils aus den apocryphen Acten des Lemos u. s. w. geschöpft und unter Mitwirkung Quesnels veröffentlicht, hat den Verfasser sofort in einen heftigen Broschürenkampf mit den Molinisten verwickelt (vgl. Hurter, Nomencl. II, 2, 990 sq.) und alsbald eine ebenso umfangreiche Apologie hervorgerufen: Historiae Controversiarum de divinae gratiae auxiliis libri VI, auctore Theod. Eleutherio theologo, Antverpiae 1705, welche den unlauteren Ursprung und eine Reihe von Unrichtigkeiten und Entstellungen der Le Blanc'schen „Geschichten" nachzuweisen sucht (vgl. Praef.) und, namentlich in den vier letzten Büchern, auch dogmatisch von hoher Bedeutung ist. Als Le Blanc in einer zweiten sehr erweiterten Ausgabe seines Werkes (Antverpiae 1709) mit offenem Visire als P. Hyac. Serry, O. Pr. (Doctor der Sorbonne und Professor an der Hochschule zu Padua), gegen die wider seine Geschichte erhobenen Anklagen und Vorwürfe sich rechtfertigte (vgl. lib. 5 apologeticus), ließ Eleutherius ebenfalls unter seinem wahren Namen P. Livinus de Meyer, S. J., eine Vertheidigung erscheinen: Historiae controv. etc. ab objectionibus R. P. Hyac. Serry vindicatae libri III, Brux. 1715 (mit vielen wörtlichen Wiederholungen aus seinem ersten Werke und der Zugabe einiger anderer auf die Controverse bezüglicher Abhandlungen). Hierauf hat Serry nicht mehr geantwortet; aber ein anderer berühmter Ordensgenosse, P. Billuart, hat die Vertheidigung seiner Geschichte übernommen in seinem Le Thomisme triomphant (1725) und Apologie du Thomisme triomphant (Liége 1731), sowie in seiner Summa S. Thomae (d. 6, a. 6, § 8, ed. Atrebati 1867, I, 209 sq.). Aus Serry oder Meyer, über deren Werke schon die gleichzeitigen Literaturblätter Mémoires de Trévoux, Acta Eruditorum und Journal des savans ausführlich referirten, haben je nach verschiedenem Parteistandpunkte fast alle Späteren ihre compendiösen Darstellungen geschöpft. So die Sorbonnisten Tournely, Montagne (De gratia, pars hist. d. 10, bei Migne, Curs. theol. X, 283—307; Tournely's unparteiische Epitome wieder abgedruckt in Theol. Wirceb. de gratia, ed. Par. 1853, IV, 424—430); die Jesuiten Genér (Theol. dogmatico-schol., Romae 1767, I, prodr. 1, c. 1, controv. 6, 33 sqq.), Sardagna (Theol. dogmatico-pol., Ratisb. 1771, V, d. 5, 84 sq. [Auszug aus Meyer; ein Abdruck hiervon bei P. Mazella, De gratia Chr., Woodstock 1878, d. 3, a. 9, App. 496—502]); der Carmelit Alex. von St. Johann in der Fortsetzung von Fleury's Kirchengesch. (Aug. Vind. 1772, LI—LIV, ganz nach Serry); gegen ihn der Exjesuit Mangold (Reflexiones in R. P. Alex. continuat., Aug. Vindob. I, 196—371, nach Meyer); Werner, Thomas v. Aquin III, 380—438; P. Matignon in Études relig. etc. LX, Paris 1865, 75—80; Ranke, Die röm. Päpste in den vier letzten Jahrhunderten, Leipzig 1874, 6. Aufl., II, 193—201 (nach Serry, jesuitenfeindlich); Hergenröther, Handbuch der allg. Kirchengesch., Freiburg 1877, II, 499—503; Schneemann, Entstehung und Entwicklung der thom.-molinistischen Controv., Freiburg 1879 bis 1880 (dass. lat. ebd. 1881), mit neu entdeckten wichtigen Documenten, insbes. über die Schlußsitzung der Congreg. de auxiliis; die latein. Ausgabe auch mit bisher ungedruckten Actenstücken über die Löwener Streitigkeiten (App. 355—491); Th. de Régnon, Bañes et Molina, Histoire, doctrines, critique métaphysique, Par. 1883 (der geschichtliche Theil nach Schneemann). [Morgott.]

Congregationalisten oder **Independenten**, Secte in Großbritannien und Nordamerika. Der oberste Glaubenssatz dieser auch heute noch sehr verbreiteten und einflußreichen Secte lautet dahin, daß jede christliche Gemeinde (Congregation) in vollster Unabhängigkeit von jeder Obrigkeit, Christus allein ausgenommen, für sich bestehe. Die Secte verwirft die Auctorität der Väter, Concilien und Glaubensbekenntnisse, erkennt bloß die Bibel als maßgebend für den Christen, läugnet die Nothwendigkeit der Vereinigung von Gemeinden zu Provinzen oder Landeskirchen und stellt sich damit in Gegensatz zum Episcopalsystem und Presbyterianismus, welche Bischöfe, Aelteste und Synoden anerkennen. Die Ursprünge der Secte reichen bis in die Zeit der Königin Elisabeth hinauf, deren strenge, zu Gunsten der Staatskirche erlassenen Gesetze viele Puritaner nach Holland trieben. Hier stiftete Robert Brown (s. d. Art.) die Gemeinde der Brownisten. Nachdem aber Brown nach England zurückgekehrt und der Hochkirche sich unterworfen hatte, bildete in den Niederlanden John Robinson (gest. 1625) die Ideen des Congregationalismus weiter aus. Einer seiner Schüler, Henry Jacob, wagte es 1616 in London selbst eine Gemeinde nach dem Muster der holländisch-englischen Congregationen zu gründen. In einer Bittschrift an König Jacob I. durfte er das System bezeichnen als „das auf die allgemeine und freie Zustimmung des Volkes gegründete, unabhängig und unmittelbar unter Christus stehende Recht geistlicher Verwaltung und Regierung". Während der Kämpfe des Parlamentes gegen Karl I. nahm die Bedeutung der Secte, deren Anhänger von jetzt an Independenten hießen, immer mehr zu, da die Vorkämpfer der puritanischen Opposition zu ihnen hielten. In engster Verbindung mit dem Pres-

byterianismus bekämpften sie die englische Hochkirche; kaum aber war dieses Ziel durch die Befestigung der Stellung Cromwells erreicht, als die Independenten von den Presbyterianern sich trennten und sie auf das Aeußerste befehdeten. Cromwell gehörte zwar für seine Person zu den Independenten, vermochte indeß die Ausbreitung der presbyterianischen Kirchenregierung in England nicht zu hindern, da gerade diese als Hauptmittel zur Niederwerfung der königlichen Macht gedient hatte. Vielerorts erwies sich der Presbyterianismus den Independenten gegenüber duldsam; in einer Reihe von Cathedralen und Pfarrkirchen bewilligte man den letzteren besondere Räume zur Abhaltung des Gottesdienstes. Aber im Allgemeinen legte das herrschende System durch Inquisition der Familien seitens der Prediger und Abhaltung von Katechesen mit Erwachsenen eine ganz unerträgliche Härte an den Tag. Dem gegenüber entwickelte der Independentismus jetzt unerschrocken seine Grundsätze. Trennung von Kirche und Staat und Indifferenz hinsichtlich der Dogmen der einzelnen Bekenntnisse war sein Ideal. Außerdem nahm die Secte chiliastische Elemente in sich auf, reichte dem Quäkerthum mit seinem innern Licht und der Verwerfung äußerer Kirchenformen sympathisch die Hand und bildete in politischer Beziehung die Theorie von der Souveränität des Volkes aus. Für die letztere trat der berühmte Dichter Milton mit dem ganzen Feuer seines Genius ein. Am 29. September 1658 vereinigten sich 120 Gemeinden durch 200 Abgeordnete in London zu einer Conferenz, aus deren Berathungen unter dem Einfluß der Theologen Godwin und Owen ein calvinisches Glaubensbekenntniß in 32 Artikeln hervorging, welches aber, wie Artikel 14 und 15 zeigen, die Genfer Prädestinationslehre bedeutend abschwächte. Erst durch die Toleranzacte von 1689 erlangte die Secte völlig freie Bewegung. Die letzte dogmatische Kundgebung derselben stammt aus dem Jahre 1831, in welchem die Congregational Union von England eine Declaration of the Faith, Order and Discipline in 33 Artikeln erließ. In Schottland trat der Independentismus seit Cromwells Einfall nur vereinzelt auf, als geschlossene Secte erschien er hier erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Es waren aber weniger dogmatische Anschauungen, als moralische Gesichtspunkte, die sich auf schottischem Boden als maßgebend für die Einführung des Independentismus erwiesen. Die Vernachlässigung des Volkes seitens der presbyterianischen Staatskirche veranlaßte die Brüder Robert und James Haldane, ihren Stellungen in der Marine zu entsagen und den Independentismus zu predigen. Als die beiden Haldanes nachher zum Baptismus übergingen, trennten sich die strengen Independenten unter dem Namen der Congregational Union of Scotland von ihnen. Nach Nordamerika kamen schon 1620 die ersten Congregationalisten aus Holland. Als dann 1662 die englische Uniformitätsacte alle Dissenters mit den härtesten Strafen bedrohte, zogen viele Independenten nach Neuengland und gründeten Congregationen in Connecticut. Mit der Zeit entstand in Newcambridge eine eigene Hochschule mit einem Predigerseminare.

Der Congregationalismus bezeichnet das letzte Stadium in der Entwicklung der calvinischen Prädestinationslehre. Mitglieder der Congregation können nur Erwählte sein; aber gerade für solche verlieren äußere Vorrechte, wie sie in den Abstufungen der Hierarchie zur Erscheinung gelangen, alle Bedeutung. Weiter kann in der Verneinung nicht fortgeschritten werden, wenn nicht jedweder kirchliche Verband aufgelöst werden soll. Der Census von 1882 verzeichnet 4397 Kirchen und Stationen in England und Schottland, 120 in Canada, 280 in Australien, 32 in Neuseeland, 44 in Südafrika, 32 in Jamaika, 37 in Britisch-Guyana, 37 in Indien, 3 in China, 4 auf dem Continent. Daneben bestehen 19 Seminarien mit 57 Professoren und 493 Studenten. Die bedeutendsten Anstalten in England sind das Lancashire College, Nottingham College und Plymouth College. Außerdem unterhalten die Independenten für die Missionsgesellschaft in London 10 Institute in Heidenländern mit 300 eingeborenen Studenten. Nach Whitaker's Almanack betrug die Zahl der Independenten 1877 in den Ländern der britischen Krone 360 000, während ihre Gesammtheit sich auf 1 250 000 bezifferte. — Literatur: Chambers, Encyclopaedia, London 1882, s. v. Independents; J. H. Blunt, Dictionary of Sects, Heresies etc., London 1874; J. Fletcher, History of Independency in England, 2 voll., London 1847; G. Grub, Eccl. History of Scotl., Edinb. 1861, IV, 169; Herm. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipz. 1868. [Bellesheim.]

Congregationen, religiöse Genossenschaften. I. Von religiösen Congregationen kann ein richtiger und vollständiger Begriff nicht gewonnen werden, wenn der Begriff des religiösen Ordens (s. d. Art.) nicht mit in Betracht gezogen wird. Zuerst begegnen uns unter dem Namen „Congregationen" gewisse Zweige oder Familiengruppen innerhalb des Rahmens eines und desselben religiösen Ordens. In diesem Sinne schließt also der Begriff „Congregation" den Begriff von Orden im wahren und strengen Sinne des Wortes in sich; die Mitglieder solcher Congregationen sind Ordensleute im vollsten Sinne; es wird nur außerdem angedeutet, daß es sich um Ordensleute handelt, welche nicht auf ihr einzelnes Kloster beschränkt sind, noch sich mit der losern Verbrüderung begnügen, welche in der Befolgung derselben speciellen Regel und der Verfolgung desselben Specialzweckes liegt, sondern daß mehrere Klöster in eine engere Verbindung oder Abhängigkeit getreten sind und einer gemeinsamen Leitung unterstehen. — Solche Ordenszweige oder Familien entstanden in verschiedener Weise. Das eine Mal entstanden sie unabhängig

und ursprünglich. Irgend jemand sammelte, vom Geiste Gottes angetrieben, für sich Genossen und schuf ein Kloster auf Grund schon bestehender Ordensregeln, wie der des hl. Benedict, der des hl. Augustin u. s. w., welche nur dem speciellen Zwecke oder Verlangen eigengestalteten Strebens nach Vollkommenheit angepaßt wurden. Ward es dann bei Zuströmen größerer Schülerzahl unter kirchlicher Gutheißung ermöglicht, Tochterklöster nach Art des erstern und unter gewisser Abhängigkeit von ihm zu errichten, so war das Kloster zu einer Congregation geworden. Hierher gehören z. B. viele Congregationen innerhalb des Benedictinerordens (s. d. Art.).

Häufig entstanden jedoch solche Congregationen durch Reformbestrebungen zur Wiederherstellung der alten, mit der Zeit erschlafften Regel. Hierher gehören schon die großen Ordensfamilien von Clugny und Citeaux, welche jedoch eher als eigene Orden, denn als bloße Zweige eines Ordens gelten. Im strengern Sinne haben wir als solche innerhalb des Ordens des hl. Benedict die zu ihrer Zeit in Deutschland so blühende Congregation von Hirschau, welche gegen 1080 ihren Anfang nahm; aus späterer Zeit, dem 14. und 15. Jahrhundert, sind besonders hervorzuheben: die Bursfelder Congregation, die Castellaner, die jüngere von Monte Cassino, die Congregation der schottischen Benedictiner und die der Schweizer Benedictiner. Ueber diese beispielsweise angeführten, sowie über eine Reihe anderer, namentlich späterer Congregationen vgl. d. Art. Benedictinerorden II, 337 ff. Einer solchen Vereinigung mehrerer schon bestehenden Klöster von derselben Ordensfamilie und denselben Ordensregeln wurde ohne Zweifel auch Vorschub geleistet durch die kirchlichen Bestimmungen, daß alle Einzelklöster, welche nicht einem größern Verbande sich anschließen und einem Provinzial- oder Generalcapitel unterstehen wollten, der bischöflichen Gerichtsbarkeit anheimfallen und somit einen guten Theil ihrer Exemtion verlieren sollten. Die Kirche traf diese Maßregel, weil sie der Ueberzeugung war, daß auf diese Weise, wenn eine regelmäßige Beaufsichtigung der einzelnen Klöster stattfinde, gegen die Möglichkeit des Verfalles oder des Einschleichens von Mißbräuchen ein weit wirksameres Mittel geschaffen sei, als bei starrer Sonderung der einzelnen Klöster. Von jener Zeit an traten denn auch fast alle Klöster der alten Orden in verschiedene Gruppen oder Congregationen zusammen. Derselbe Grundsatz einer gewissen Vereinigung verschiedener Klöster wird heutzutage noch mehr von der Kirche festgehalten. Als es sich daher in den Jahren 1834 und 1836 um die Einführung der Trappisten in Frankreich und Belgien handelte, wurde von Gregor XVI. angeordnet, daß sowohl in dem einen, wie in dem andern Lande alle dort bestehenden oder zu gründenden Niederlassungen „Eine Congregation der Cistercienser-Mönche der seligsten Jungfrau von La Trappe" bilden, die von einem eigenen Obern in der Eigenschaft eines Vicars des Cistercienser-Generals geleitet werden sollten (Decr. vom 3. Oct. 1834 und 18. März 1836, bei Bizzarri 63 und 72). [A. Lehmkuhl S. J.]

II. 1. Mit dem Namen Congregation oder ordensähnliche Congregation (congregatio religiosa) bezeichnet man ferner nach der heutigen kirchlichen Disciplin vom Papste bestätigte Institute, welche die vollständige Substanz des Ordenslebens in sich tragen, aber nur einfache Gelübde haben. Weitaus in den meisten Fällen wird der Name nach dieser Bedeutung zu verstehen sein. Die Substanz des Ordenslebens wird hier insofern gewahrt, als auch ein solches Institut durch seine Zweckbeziehung das ganze Leben seiner Mitglieder zu einer Uebung der Gottesverehrung, der religio, gestaltet. Von den Congregationen in diesem Sinne unterscheiden sich a. die religiösen Orden im strengeren Sinne (ordo regularis, religio) dadurch, daß in diesen feierliche Gelübde, wenn auch nicht von allen Mitgliedern und nicht von vornherein, abgelegt werden; b. die frommen Congregationen oder religiösen Institute (congregatio pia, institutum religiosum), welche zwar einfache Gelübde haben, von der Kirche aber nach der gegenwärtigen Disciplin nicht als vollgültige Ordensgenossenschaften anerkannt werden, oder welche nicht alle zum vollständigen Ordensleben nöthigen Erfordernisse besitzen. Im strengen Sinne heißen nur die Mitglieder eines Ordens mit feierlichen Gelübden, auch wenn sie bloß einfache Gelübde ablegen, regulares, bei weiblichen Orden moniales, das Kloster der letzteren monasterium, während der technische Ausdruck für die Klöster der ordensähnlichen weiblichen Congregationen und der frommen Institute conservatorium ist. Gegenwärtig wird aber der Name moniales auch in den päpstlichen Actenstücken nicht selten zur Bezeichnung der Mitglieder der Congregationen mit einfachen Gelübden gebraucht. Der Grund, weßhalb die Professen der einfachen Gelübde in den Orden mit feierlichen Gelübden als eigentliche regulares zu betrachten sind, liegt einmal in der Zugehörigkeit zu dem Orden, sodann in der Natur ihrer Gelübde, welche, wenn auch einfache, doch als Weg und Vorbereitung für die feierlichen dienen (S. Congreg. Episc. et Regul. 16. Sept. 1864, bei Bizzarri, Collectan. 796 sqq.). Für die Jesuiten der ersten Profession hat Gregor XIII. dieß wiederholt entschieden; für die Professen der einfachen Gelübde, welche nach dem Erlaß Pius' IX. vom 19. März 1857 in allen Männerorden den feierlichen vorhergehen müssen, ist dasselbe anzunehmen, wenn der genannte Papst auch von einer deßfallsigen Erklärung absah, und die Meinungen der Cardinäle der Congreg. Episc. et Regul. hierüber in der Sitzung vom 15. Juni 1856 nicht übereinstimmten (Bizzarri, Collectan. 800, n.). Weil die Mitglieder der congregationes religiosae nicht regulares im canonischen Sinne sind, so haben sie, obwohl wahre Ordensleute, auch keinen andern Antheil an der Exemtion und den Privilegien der Regularen, als nur insoweit diese ihrem In-

stitute speciell verliehen worden (S. C. Episc. et Regul. 16. Sept. 1864, bei Bizzarri, Collectan. 796). Für die Mitglieder hat sich auch kirchenrechtlich noch kein technischer Ausdruck fixirt, namentlich für die der Männercongregationen. So erscheint bei Bizzarri (Collectan. 796 sqq.) die Entscheidung über einen Antrag der Redemtoristencongregation, welche doch unzweifelhaft das Wesen des Ordensstandes an sich trägt, unter der Ueberschrift: Congregationis presbyterorum saecularium super privilegiis 16. Sept. 1864.

2. Zum Wesen einer congregatio religiosa gehört nach dem heutigen Rechte, daß sie als solche vom Papste bestätigt sei. Wie es auch mit der Frage sich verhalte, ob eine förmliche kirchliche Bestätigung nach der Natur der Sache zur Errichtung eines Ordensinstitutes gehöre (s. d. Art. Orden): sicher ist, daß seit den bezüglichen Bestimmungen des vierten lateranensischen Concils c. 13 (c. Novimus 9 De Rel. Dom. 3, 36) und des zweiten Lyoner Concils (c. Religionum Un. De relig. Dom. in VI, 3, 17) eine solche Bestätigung erforderlich ist, und zwar von Seiten des Papstes, so daß selbst die bischöfliche nicht ausreicht. Dieß gilt sowohl für die Orden mit feierlichen, wie für congregationes religiosae mit einfachen Gelübden (S. C. Episc. et Regul. in Sagien. 9. Januar. 1835, bei Bizzarri, Collect. 798, n.; Suarez, De Relig. III, lib. 2, c. 16, n. 22 sq.). Wir sehen von der Erörterung der Frage ab, ob durch diese Bestimmungen jedes Institut des gemeinsamen Lebens ohne päpstliche Genehmigung untersagt wurde, oder ob dieselben solchen Instituten nur den Charakter eigentlicher Ordensinstitute entzogen haben, da diese Frage bezüglich der Orden (s. d. Art.) ex professo zu behandeln ist, bezüglich der Congregationen aber durch das neuere, vom apostolischen Stuhle anerkannte Gewohnheitsrecht ihre praktische Bedeutung verloren hat. Während nämlich noch Pius V. (Constit. Circa pastoralis, 29. Maii 1566) den Tertiarierinnen, welche ohne Clausur und feierliche Gelübde ein gemeinsames Leben führten, die Annahme von Novizen untersagte, tolerirte später der apostolische Stuhl solche Frauengenossenschaften mit einfachen Gelübden, fügte aber, wenn er die Regeln approbirte, mit Rücksicht auf diese Bulle Pius' V. ausdrücklich die Clausel citra tamen approbationem conservatorii bei (Bened. XIV., Instit. eccles. 105, n. 73 sqq.). Später ging der apostolische Stuhl weiter, indem er nicht nur diese Clausel bei Bestätigung der Regel ausließ, sondern auch solche Frauengenossenschaften mit einfachen Gelübden und ohne die strenge Clausur ausdrücklich bestätigte (Bizzarri, Collectan. 456, 798; Lucidi, De visitat. ss. liminum, Rom. 1866, p. 1, vol. 2, n. 268 sqq.). Ergibt sich schon hieraus, daß der apostolische Stuhl ein solches religiöses Zusammenleben mit bischöflicher Erlaubniß schon vor der päpstlichen Bestätigung für erlaubt erachtet, so erhellt dieß noch klarer daraus, daß die päpstliche Bestätigung gegenwärtig nur solchen Genossenschaften ertheilt wird, welche bereits längere Zeit mit bischöflicher Genehmigung sich bewährt und durch ihre Ausbreitung ihre Lebensfähigkeit bewiesen haben. Wird von einem solchen Institute die päpstliche Bestätigung auf Empfehlung der betreffenden Bischöfe nachgesucht, so beschränkt sich der Papst, wenn dasselbe noch wenig verbreitet ist, darauf, dessen guten Zweck anzuerkennen; nach weiterer Verbreitung und Bewährung geht er dazu über, dasselbe zu loben und zu empfehlen (laudat atque commendat), unter Hinweisung auf die etwa in den Satzungen wünschenswerthen Veränderungen. Erst auf einen spätern Antrag erfolgt dann die Bestätigung des Instituts als congregatio religiosa (approbat atque confirmat), wobei dann die Satzungen zunächst nur unter den Clauseln ad triennium oder per modum experimenti bestätigt zu werden pflegen, welche Clauseln bei deren späteren definitiven Approbation dann fortbleiben (Bizzarri, Collectan. 828 sqq. Bezüglich der an den Satzungen der neueren Genossenschaften gemachten Ausstellungen s. Bizzarri l. c.; Lucidi l. c., n. 283 sqq.; n. 317 sqq.; n. 355 sqq.; n. 417 sqq.; n. 438 sqq.; n. 466 sqq.; Vering, Archiv für Kirchenrecht XV, 412 ff.). Das Organ für diese Verhandlungen ist die S. Congr. Episc. et Regul., welche aber nach einer Bestimmung Pius' IX. in audientia habita 22. Sept. 1854 vor jeder Verfügung dem Papst berichten muß (Bizzarri, Collectan. 828).

3. Vor dieser päpstlichen Bestätigung eines vom Bischofe genehmigten Instituts ist dasselbe nicht als congregatio religiosa im kirchenrechtlichen Sinn, sondern als pia congregatio oder pium institutum zu betrachten und erfreut sich auch nicht der den eigentlichen Ordenscongregationen von der Kirche zuerkannten Vortheile. Solche Institute sind aber nicht nur durchaus erlaubt und löblich, sondern man wird ihnen auch, wenn die drei Gelübde des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit auf Lebenszeit abgelegt und von den Obern im Namen Gottes entgegengenommen werden, das Wesen des Ordensstandes zuerkennen müssen, weil das bestehende Gewohnheitsrecht die entgegenstehenden Bestimmungen des vierten lateranensischen und des zweiten Lyoner Concils modificirt hat (Bouix, De regular. I, 217); eine ausdrückliche Erklärung der Kirche über diese Frage ist noch nicht erfolgt. Ihre Häuser sind auch loca religiosa, aber freilich nicht in dem Sinne von eigentlichen Klöstern, sondern insofern dieser Name alle Häuser bezeichnet, welche von der kirchlichen Auctorität zu frommen oder Liebeswerken errichtet sind.

4. Das Wesen des Ordensstandes kann dagegen nicht zugesprochen werden den Instituten, welche, so löblich und segensreich sie auch sein mögen, die drei Gelübde gar nicht oder nicht auf Lebenszeit, oder nicht alle drei ablegen, oder in welchen die Gelübde nicht von den Obern acceptirt werden. Letzteres geschieht z. B. nicht bei den Lazaristen. Auf den ausdrücklichen Wunsch ihres

Stifters, des hl. Vinçenz von Paul, welcher wollte, daß sie Weltpriester bleiben sollten, bestimmte Alexander VII. in der Bulle Ex commissa vom 22. September 1655, daß bei ihrer Gelübdeablegung „keiner zugegen sein solle, welcher die Gelübde, sei es im Namen der Genossenschaft, sei es im Namen des Papstes, entgegennehme". Ist diese Genossenschaft, wie es in der genannten Bulle heißt, de corpore cleri saecularis, so gilt dieß noch mehr von denjenigen, in welchen, wie bei der frommen Weltpriestercongregation des ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser und bei den Oratorianern des hl. Philippus Neri und des Cardinals Berulle, gar keine Gelübde abgelegt werden. Man könnte solche Genossenschaften, denen etwas Wesentliches an der Substanz des Ordenslebens fehlt, congregationes saeculares nennen.

Die hier gezeichnete Abstufung von congregatio saecularis, congregatio religiosa und eigentlichem Orden findet sich an einem eclatanten Beispiel bei den verschiedenen Phasen des (3.) Bethlehemiten-Ordens (s. d. Art.). Vor dem Jahre 1687 war diese Genossenschaft noch keine congregatio religiosa. Im J. 1687 wurden jedoch die Bethlehemiten als eine wahre religiöse Congregation vom heiligen Stuhle förmlich bestätigt, und es heißt von dieser Periode der Genossenschaft ausdrücklich: „man legte in die Hände des Obern die gewöhnlichen Gelübde ab"; eine Entgegennahme der Gelübde seitens der Genossenschaft fand also statt. Allein das genügte nicht, die Mitglieder zu regulares im strengen Sinne des Wortes zu machen. Dieß geschah im J. 1710 durch Clemens XI. mit dem ausdrücklichen Vermerk, „Alle müßten vorher verständigt werden, daß die bisherigen Gelübde nicht ausgereicht hätten, sie zu wirklichen Ordensmännern zu machen", und nach dieser Verständigung hätten die Einzelnen von Neuem die nunmehr feierlichen Gelübde abzulegen.

Gerade die neuere Zeit ist ungemein fruchtbar gewesen in Hervorbringung von vielen und verschiedenen Congregationen, besonders des weiblichen Geschlechts. Es wurzelt das ohne Zweifel nicht bloß in der Neubelebung des kirchlichen, religiösen Geistes, sondern auch in der Eigenart unserer Zeit und den Zeitbedürfnissen. Bei der Schnelllebigkeit und Beweglichkeit des Lebens der heutigen menschlichen Gesellschaft auf den verschiedensten Gebieten tauchen immer neue Bedürfnisse und Nöthen auf, deren Befriedigung und Abhilfe nur durch die Kirche und durch kirchlich-religiöse Institute zur Genüge geschehen kann. Darum ist es fast eine natürliche Folge der thätigen Lebenskraft der Kirche, daß sie spontan in ihrem Schooße immer neue Genossenschaften gebiert, welche den jeweiligen Bedürfnissen entsprechen und in engeren oder weiteren Grenzen einen Theil der Aufgaben der Kirche zu ihrem Lebens- und Existenzzweck nehmen. Es erklärt sich daraus zugleich, weßhalb in unserer Zeit gerade solche Congregationen in's Dasein treten, welche nicht so sehr das contemplative als das active oder das gemischte Leben beobachten. Um so vorsichtiger ist darum aber auch der heilige Stuhl, derartigen Instituten die definitive und feierliche Billigung als Ordensinstituten zu geben, zumal bei Genossenschaften von Frauen. Zweifelsohne liegen mehr als für Männer Gefahren für Frauen vor, wenn sie in das geschäftige Leben der menschlichen Gesellschaft eingreifen und in steter Berührung mit der Welt sind. Mag das Ziel noch so heilig und vollkommen sein: die durch die Zeitverhältnisse geforderten Mittel können erst dann auf ihr Verhältniß zum Hauptzweck aller Ordensinstitute, der Förderung der Selbstheiligung, recht geprüft werden, wenn ihnen eine langjährige Erfahrung zur Seite steht, und dadurch die Sicherheit des Erfolges und des Bestandes verbürgt ist. Wäre das vaticanische Concil nicht unterbrochen worden, so hätte dasselbe sich ohne Zweifel mit diesen Congregationen beschäftigt. Es ergibt sich dieß aus der zehnten unter den Fragen, welche der apostolische Stuhl unter dem 6. Juni 1869 den Bischöfen vorlegte: Plures prodierunt et in dies prodeunt congregationes virorum et mulierum, qui votis simplicibus obstricti piis muneribus obeundis se addicunt. Expeditne, ut potius Congregationes ab Apostolica Sede probatae augeantur latius et crescant, quam ut novae eundem prope finem habentes constituantur et efformentur? (Cecconi, Gesch. des vatic. Concils I, Urk. IX.)

Es würde zu weit führen, die sämmtlichen Genossenschaften dieser verschiedenen Arten hier zu verzeichnen; beträgt doch die Zahl derjenigen, welche allein in unserem Jahrhundert bis zum Jahre 1864 von dem apostolischen Stuhle bestätigt oder belobt wurden, in dem von Bizzarri (Collect. 801 sqq.) gegebenen Verzeichnisse 120. Wir beschränken uns deßhalb auf die wichtigeren und weiter verbreiteten. A. Congregationes religiosae. a. Männer-Congregationen. Von den eigentlichen congregationes religiosae verdienen besonders hervorgehoben zu werden: 1. Die Congregation des allerheiligsten Erlösers, auch Redemtoristen oder Ligorianer genannt, gestiftet vom heiligen Kirchenlehrer Alfons von Liguori, am 25. Februar 1749 von Benedict XIV. bestätigt, vorzüglich zu dem Zwecke, die außerordentliche Missionsseelsorge unter der armen Landbevölkerung zu üben. 2. Die Passionisten, gestiftet vom hl. Paul vom Kreuz; sie verbinden mit der gewöhnlichen Missionsthätigkeit den speciellen Zweck, die Andacht zum Leiden des Herrn zu nähren und zu befördern. Bestätigung des Instituts liegt vor von Benedict XIV. aus dem Jahre 1741, von Clemens XIV. 1769 und von Pius VI. 1785. 3. Die Oblaten der heiligen Jungfrau, 1826 von Pius Bruno Lanteri zu Pignerol gegründet, von Leo XII. am 1. September 1826 bestätigt. 4. Die Schulbrüder von dem hl. Joh. B. von La Salle, 1680 gestiftet, von Benedict XIII. bestätigt. 5. Die Priestercongregation der Pii operarii der Mission, zu Capua gestiftet, bestätigt

von Gregor XVI. 12. Juli 1833. 6. Die Brüder von der heiligen Familie, bestätigt von Gregor XVI. am 18. August 1841. 7. Die Brüder vom hl. Petrus ad vincula, gestiftet 1839 zu Marseille von dem Priester Fisieux, bestätigt von Pius IX. am 27. September 1853. 8. Die Missionspriester von der Gesellschaft Maria's, gestiftet von dem ehrwürdigen Grignon de Montfort, bestätigt von Pius IX. am 14. November 1853. 9. Die barmherzigen Brüder (fratres B. M. V. de misericordia), gestiftet zu Mecheln, bestätigt von Pius IX. am 20. November 1857. 10. Die Priester von der Auferstehung Jesu Christi, gestiftet 1842, bestätigt von Pius IX. am 14. September 1860. 11. Die Priester der Congregation von den heiligsten Herzen Jesu und Mariä, bestätigt 20. December 1816. 12. Die barmherzigen Brüder (Celliten), welche um 1870 von Pius IX. als Congregation, deren Mutterhaus zu Aachen ist, bestätigt wurden.

b. Weibliche Congregationes religiosae: 1. Die Frauen vom guten Hirten (filiae B. M. V. a caritate boni Pastoris), gestiftet zu Angers, bestätigt von Gregor XVI. am 13. Februar 1835. 2. Die Schwestern des hl. Joseph von Cluny, bestätigt von Pius IX. am 8. Februar 1854. 3. Die barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus, gestiftet 1652 zu Nancy, bestätigt von Gregor XVI. am 24. Mai 1841 und von Pius IX. am 4. Februar 1859. 4. Die Töchter Maria's, gestiftet 1829 zu Figuey in der spanischen Diöcese Gerona, bestätigt von Pius IX. am 9. Mai 1860. 5. Die Schulschwestern (sorores christianae instructionis) zu Gent, bestätigt von Leo XII. am 3. August 1827. 6. Die Kreuzschwestern (filiae s. Crucis), gestiftet zu Lüttich 1833, bestätigt von Gregor XVI. am 1. October 1845. 7. Die kleinen Schwestern der Armen, bestätigt von Pius IX. am 7. Juli 1854. 8. Die Schwestern Maria's zum Unterricht der Taubstummen, gestiftet zu Verona, bestätigt von Pius IX. am 31. Juli 1857. 9. Die irischen barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz von Paul, gestiftet 1815, bestätigt von Gregor XVI. 1834. 10. Die Damen vom heiligsten Herzen Jesu, bestätigt von Leo XII. am 15. Juli 1826. 11. Die armen Dienstmägde Jesu Christi, gestiftet zu Dernbach in der Diöcese Limburg um 1848, bestätigt von Pius IX. 7. Juni 1870. 12. Die Schwestern der christlichen Liebe, Töchter der allerseligsten Jungfrau von der unbefleckten Empfängniß, gestiftet von Pauline von Mallinckrodt, bestätigt von Pius IX. 21. Februar 1863. 13. Die englischen Fräulein, gestiftet im 17. Jahrhundert von Maria Ward, bestätigt von Clemens XI. 13. Juli 1703, mit der damals noch gebräuchlichen (s. o.) Clausel: citra tamen approbationem conservatorii; cf. Bened. XIV. Const. Quamvis justo 30. April. 1749. 14. Die Schwestern vom armen Kinde Jesu, für den Unterricht, besonders der verwahrlosten Kinder gestiftet von Clara Fey und Leocadia Starz zu Aachen 28. Jan. 1848, als Genossenschaft bestätigt 12. Mai 1869.

B. Von Congregationen, welche vom Papst noch nicht als congregationes religiosae bestätigt sind, aber alle wesentlichen Erfordernisse des Ordensstandes an sich tragen und bereits vom apostolischen Stuhle belobt sind, theilweise bereits die Approbation ihrer Satzungen erhalten haben, erwähnen wir: 1. Die armen Schwestern vom hl. Franciscus (Franciscanerinnen), gestiftet zu Aachen von Francisca Schervier, in Deutschland und Nordamerika viel verbreitet. 2. Das Institut der Schwestern von der Buße und der christlichen Liebe, 1836 von Katharina Dahmen zu Heithuizen bei Roermond für Unterricht und Krankenpflege gestiftet, approbirt am 3. October 1852. 3. Die Namurer Schulschwestern von U. L. F., deren Statuten von Gregor XVI. am 28. Juni 1844 bestätigt wurden.

C. Genossenschaften, welche nach ihrer Einrichtung nicht zu den eigentlichen Ordenscongregationen gezählt werden wollen: 1. Die Congregation der Missionspriester oder Lazaristen mit einfachen Gelübden, gestiftet vom hl. Vincenz von Paul, und von Urban VIII. 1632 bestätigt. 2. Die Oratorianer des hl. Philipp Neri, der 1587 zum ersten General der Genossenschaft erwählt wurde; die Mitglieder vereinigen sich ohne Gelübde. 3. Die Oratorianer vom Cardinal Berulle in Frankreich, gegen 1613 von Paul V. bestätigt, ebenfalls ohne specielle Vorschriften und Gelübde. 4. Die Congregation der Weltpriester vom ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser, welche für Deutschland so segensreich war, nach dem Tode des heiligmäßigen Stifters von Innocenz XI. im J. 1680 bestätigt; es finden keine Gelübde statt, doch versprechen die Mitglieder eidlich, sich nicht eigenmächtig vom Verbande zu trennen. 5. Die Eudisten in Frankreich, gegründet gegen 1643, ohne Gelübde. 6. Die Sulpicianer, ebenfalls in Frankreich, von dem eifrigen Priester Olier (gest. 1657) in's Leben gerufen. — Die eben genannten Männercongregationen haben meistens speciell die Hebung des priesterlichen Geistes und ein musterhaftes Leben für die Weltgeistlichkeit selber als Zweck, dienen aber dadurch zur Förderung der priesterlichen Wirksamkeit jeglicher Art; nur die Congregation der Missionspriester setzt sich direct die Förderung der Missionsthätigkeit zum Ziel. — 7. Von den weiblichen Genossenschaften die Schwestern der göttlichen Vorsehung, durch Madame Polaillon gegen 1652 gegründet. Zwar legen die Schwestern einfache Gelübde ab, doch werden von der Stifterin die Schwestern saeculares genannt; ihr Zweck ist, junge Mädchen, deren Sittlichkeit oder Religiösität Gefahr droht, aufzunehmen und sie in ihrer Unschuld zu schützen. 8. Die in allen Welttheilen so segensreich wirkenden grauen Schwestern oder Schwestern der Liebe, welche vom hl. Vincenz von Paul und Madame Le Gras 25. März 1634 in's Leben gerufen wurden; dieselben legen die Gelübde der Armut, der Keuschheit, des Gehorsams und des Krankendienstes

immer nur von Jahr zu Jahr ab. 9. Die Schulschwestern der Diöcese Seckau, welche die Gelübde immer nur auf drei Jahre ablegen; sie wurden bestätigt von Gregor XVI. am 15. Juli 1843. [Heuser.]

III. Bisher wurde „Congregation" im Sinne von solchen religiösen Genossenschaften genommen, welche einen eigentlichen Lebensstand der christlichen Vollkommenheit begründen und eine Scheidung vom weltlichen Stande vollziehen. Man legt den Namen „Congregation" aber auch Vereinigungen bei, welche ein religiöses Hilfsmittel sind für den gewöhnlichen weltlichen Stand der Christen. Praktische Durchführung christlicher Grundsätze, geregelte Uebung der Religion wird dem Menschen wesentlich erleichtert durch engeres Anschließen an Andere. Weil innerhalb des großen Verbandes der Einen wahren Kirche, auch an demselben Orte und innerhalb derselben Pfarrei, die Neigungen und Bedürfnisse einerseits, die Gefahren andererseits so verschieden sind, so wird dem natürlichen Drange des Menschen auch auf religiösem Gebiete dadurch entsprochen, daß eifrige Christen, je nach ihren Lebensstellungen geschieden, sich zusammen vereinen zur gemeinsamen Pflege und Uebung der religiösen und der besonderen Berufspflichten. Dieses Ziel setzen sich besonders die sog. Marianischen Congregationen, welche je nach Wunsch und Bedürfniß zusammentreten als Männercongregationen, Jünglingscongregationen, Congregationen für Gymnasiasten, für junge Kaufleute, für Gesellen, Lehrlinge, für Frauen, für Jungfrauen u. s. w. Die erste dieser Congregationen trat in's Leben für studirende Jünglinge am römischen Colleg unter der Leitung der Väter der Gesellschaft Jesu. Die für die Verehrung der Gottesmutter eifrigen Jünglinge vereinigten sich zu gemeinsamen geistlichen Uebungen, zum öfteren und gemeinschaftlichen Empfang der heiligen Sacramente, zur Anhörung speciell für ihren Stand berechneter Vorträge und Ermahnungen; sie waren bald ein leuchtendes Vorbild der Tugend für ihre Mitschüler. Nach Muster der Congregation am römischen Colleg wurden an den andern Lehranstalten der Jesuiten ähnliche Vereine in's Leben gerufen. Auf die segensreichen Wirkungen derselben aufmerksam gemacht, bestätigte Gregor XIII. 5. December 1584 die römische Congregation als eine kirchliche Sodalität und bereicherte dieselbe mit vielen Abläßen und mit der Befugniß, als Erzbruderschaft ähnliche Vereine sich anzugliedern und dieselben der gleichen Abläße theilhaftig zu machen. Sixtus V. im Januar 1586 und 29. September 1587, Clemens VIII. 30. August 1602 erweiterten die Vollmacht dahin, daß solche fromme Vereine überall, wo Häuser der Gesellschaft Jesu wären, nicht bloß für studirende Jünglinge, sondern auch für andere Klassen der Gläubigen in beliebiger Anzahl, mit denselben Vorrechten und Abläßen, errichtet werden könnten. Alle diese Vollmachten und Vergünstigungen wurden von Gregor XV., der selbst Zögling des römischen Collegs und Mitglied einer solchen Congregation gewesen war, unter dem 15. April 1621 bestätigt. Eine Vermehrung der geistlichen Vorrechte und Abläße gewährte dann Benedict XIV., der es sich ebenfalls als Papst noch zur Ehre rechnete, einst Mitglied dieser Congregation gewesen zu sein, durch die sogen. „Goldene Bulle" Gloriosae Dominae, 27. September 1748. Mit der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu kamen auch die Marianischen Congregationen wieder zu neuer Blüte. Am 7. März 1825 gab Leo XII. dem General der Gesellschaft Jesu die Befugniß, jede canonisch errichtete, d. h. mit Zustimmung und Gutheißung des Diöcesanbischofs gebildete Congregation, auch solche, welche nicht unter Leitung der Jesuitenpatres ständen, der römischen Congregation einzugliedern und sie der jener verliehenen Gnaden und Abläße theilhaftig zu machen. Damit wurde die Bildung von Marianischen Congregationen auch dort ermöglicht, wo die Gesellschaft Jesu keine Niederlassung hat. [A. Lehmkuhl S. J.]

Congregationen der Cardinäle nennt man die aus stimmführenden Cardinälen und beirathenden Prälaten gebildeten Ausschüsse (Commissionen), auf welche der Papst, wie sich Sixtus V. ausdrückt, die Bürde seines für Engelsschultern furchtbaren Amtes in einer für die Bedürfnisse der Zeit und die Menge und Mannigfaltigkeit der Geschäfte heilsamen Weise vertheilt. Die Cardinalscommissionen, welche schon frühzeitig vorübergehend vorkommen, wurden seit dem 16. Jahrhundert und zwar namentlich durch Sixtus V. ständig eingerichtet. Ihre ausgezeichnete Bedeutung hat darin ihren Grund, daß sie mit apostolischer Auctorität ausgerüstet und unmittelbare Stellvertreter des Papstes sind (weßhalb auch in allen Gesuchen an die Congregationen die Anrede „Beatissime Pater" lauten muß). Sehr richtig bemerkt daher Benedict XIV.: „Durch die Stimme der Congregationen spricht der apostolische Stuhl seine Entscheidung aus." Als unmittelbare Organe des Papstes haben aber auch die Congregationen in gewissem Umfange an der päpstlichen plenitudo potestatis Theil. Zwar ist der Geschäftskreis der einzelnen Congregationen wenigstens im Allgemeinen umschrieben. Ferner ist es verboten, wenn bereits die eine Congregation über eine Sache entschieden hat, eine andere, ebenfalls competente Congregation anzugehen. Auch sollen die Congregationen bei wichtigen Fragen ihre Entscheidung dem Papste zur Bestätigung (nobis tamen consultis) unterbreiten. Allein von diesen Punkten abgesehen, entscheiden die Congregationen formell wie materiell unbeschränkt. Denn obschon sich bei denselben allmälig bestimmte Normen gebildet haben, so sind sie doch an kein prozessualisches Verfahren gebunden. Noch wichtiger ist, daß die Congregationen im Unterschied von den Tribunalen keineswegs immer an das strenge Recht gehalten

sind, sondern bei ihren Entscheidungen auch in rein contentiösen Sachen nach ihrem Ermessen auf die höhere Billigkeit und das allgemeine Wohl Rücksicht nehmen können.

Die äußere Organisation der einzelnen Congregationen ist ziemlich gleichförmig. Ihre eigentlich stimmfähigen Mitglieder sind regelmäßig Cardinäle, deren Zahl nach Bedeutung und Umfang der Geschäfte wechselt. An der Spitze steht ein vom Papst ernannter Cardinalpräfect, ihm zur Seite als Secretär ein Prälat, welcher meist Bischof i. p. i. ist. Der Secretär ferner verfügt über entsprechendes Hilfspersonal (Untersecretär, Archivist, Copisten, Cursoren u. s. w.). Außer diesen eigentlichen Beamten haben die meisten Congregationen ihre Consultoren, d. i. Fachgelehrte, deren Votum in schwierigen Fällen eingezogen wird. Der Präfect, oder in seinem Namen der Secretär, nimmt die bei der Congregation einlaufenden Anträge u. s. w. (welche aber nur durch einen Agenten, nicht vermittelst der Post überreicht werden dürfen, s. d. Artt. Curialen und Curie) entgegen, erledigt die minder bedeutenden Sachen, für welche sich bereits eine Praxis bei der Curie gebildet hat, selbst und bereitet die übrigen für die regelmäßige Plenarsitzung vor. In den Sitzungen wird summarisch (sine forma ac strepitu judicii) verfahren, was aber der sorgfältigsten Berathung der Entscheidungen keinen Eintrag thut. Jede authentische Entscheidung muß seit Urban VIII. die Unterschrift des Präfecten, sowie das Siegel der Congregation tragen. Die Congregationen behandeln ihre Geschäfte gratis. Nur haben die Parteien den Advocaten das übliche Honorar zu zahlen, sowie die Kosten der Drucksachen zu bestreiten. Die Cardinalscongregationen bilden mit dem Papste Ein Tribunal, und ihre Stellung gleicht in dieser Hinsicht dem Verhältniß des Generalvicars zum Bischofe. Folgerecht gibt es von der Congregation keine Appellation. Jedoch wird durch die Congregation oft Revision ihrer Entscheidung bewilligt. Die Jurisdiction der ständigen Congregationen (congregationes ordinariae) ist gesetzlich normirt, also eine jurisdictio ordinaria, und erlischt, im Unterschied von derjenigen des Generalvicars, mit dem Tode des Papstes nicht. Allerdings beschränkt sich die Ausübung derselben während der Sedisvacanz auf die laufenden Geschäfte, welche außerhalb der Plenarsitzung erledigt werden, da im Conclave selbst nur ganz ausnahmsweise Congregationssitzungen stattfinden (Phillips VI, 599 ff.). Die nicht selten für besonders wichtige Angelegenheiten vorübergehend eingesetzten Congregationen haben natürlich nur eine jurisdictio delegata, welche mit dem Tode des delegirenden Papstes erlischt.

Obschon auf die Congregationen die früher in dem gesammten Consistorium (s. d. Art.) behandelten Geschäfte vertheilt sind, stehen doch nur vier sogenannte Consistorialcongregationen zu dem Consistorium in näherer Beziehung. 1. Die S. Congregatio consistorialis. Sie wurde von Sixtus V. 1586 eingesetzt und von Clemens IX. 1668 näher instruirt; sie ist dadurch von hoher Bedeutung, daß sie eigentlich die vor das Consistorium gehörenden Sachen entscheidet, und daß ihre Entscheidungen in dem Consistorium bloß sanctionirt werden. — 2. Die S. Congregatio examinis episcoporum; vor ihr haben die italienischen Bischöfe, ehe sie präconisirt werden, ein wissenschaftliches Examen zu bestehen. — 3. Die S. Congregatio super statu und 4. die S. Congregatio negotiorum Ecclesiae extraordinariorum; sie haben die wichtige Aufgabe, dem Papst in kirchenpolitischer Hinsicht zu rathen. — Unter den vom Consistorium unabhängigen Congregationen kommen hier nur diejenigen in Betracht, welche für die ganze Kirche Competenz besitzen und ausüben (bezüglich der den Kirchenstaat allein betreffenden s. Bangen, Römische Curie 274 ff.). Hierher gehören 1. die S. Congregatio Inquisitionis (s. d. Art. Inquisition); 2. die S. Congregatio Indicis (s. d. Art. Index); 3. die S. Congregatio de Propaganda fide (s. d. Art. Collegien, römische); 4. die S. Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum (abgekürzt S. C. C.), 1564 von Pius IV. eingesetzt, um die Ausführung der Reformdecrete des tridentinischen Concils zu überwachen. Sie erhielt durch den hl. Pius V., namentlich aber durch Sixtus V. (1587) viel ausgedehntere Befugnisse. Danach gehört zu dem Geschäftskreis der S. C. C. vor Allem und mit Ausschluß der übrigen Congregationen die Interpretation der tridentinischen Reformdecrete, außerdem die juristische resp. nach dem Ermessen der Congregation die administrative Entscheidung aller von dem Tridentinum explicite oder implicite berührten Rechtsfragen und Rechtsfälle, und zwar, sofern es sich um Sinn und Ausführung der tridentinischen Reformdecrete handelt (sog. Conciliarfälle), ebenfalls mit privativer Competenz; endlich die Vollmacht, gewisse Dispensationen zu ertheilen. In materiell zweifelhaften Fällen entscheidet die Congregation facto verbo cum Sanctissimo, d. h. sie läßt ihre Entscheidung durch den Secretär dem Papste zur Bestätigung vortragen. Hält sich dagegen die Congregation zur Entscheidung für nicht competent, so beschränkt sie sich auf Berathung des Papstes (consulendum SS^{mo} pro dispensatione u. dgl.). Die Competenz der S. C. C. ist also sehr umfangreich und umfaßt sozusagen das ganze Gebiet des canonischen Rechts. Abgesehen von den Fragen über Sinn und Ausführung der Reformdecrete des Tridentinums, haben manche andere Congregationen concurrirende Competenz. In diesen Fällen entscheidet die Prävention, wiewohl oft die zuerst angegangene Congregation, obschon selbst competent, die betreffende Sache an eine andere mit ähnlichen Fragen regelmäßig betraute Congregation übersendet. — Dem angegebenen weiten

Geschäftsumfange entprechend hat die S. C. C. zahlreiche Mitglieder. Die Organisation ist die allgemeine, welche oben beschrieben wurde. Als besonders hervorragende Stellung und Vorstufe des Cardinalats gilt das Secretariat der S. C. C., welches jederzeit von den tüchtigsten Canonisten verwaltet wurde. Eine Eigenthümlichkeit der S. C. C. ist, daß sich bei derselben ein sogenanntes Studio, nach deutschem Sprachgebrauch ein canonistisches Seminar, befindet, in welchem junge rechtskundige Geistliche aller Nationen unter Leitung des Auditors, eines dem Secretär zur Seite stehenden geistlichen Advokaten, die von der Congregation selbst zu berathenden Gegenstände bearbeiten und einige Tage vor der Plenarsitzung der Cardinäle unter dem Vorsitze des Secretärs erörtern. Diese ausgezeichnete Schule der kirchlichen Jurisprudenz ist leider gegenwärtig für nichtitalienische Geistliche aus mancherlei Gründen wenig fruchtbringend. — Das Verfahren der S. C. C. ist, abgesehen von den Sachen, welche von dem Präfecten oder Secretär brevi manu erledigt werden, ein zweifaches. Minder wichtige oder häufig wiederkehrende Sachen werden per summaria precum, die übrigen in folio behandelt (das Nähere s. bei Bangen 165 ff.). Die Entscheidungen der in folio erledigten Sachen seit 1718 sind in dem Thesaurus Resolutionum S. C. C. (seit 1739 zu Urbino, seit 1741 zu Rom gedruckt, bis jetzt 130 Bde.) gesammelt, der eine wahre Fundgrube canonistischer Jurisprudenz bildet. (Eine andere Ausgabe erschien seit 1745 zu Venedig; einen Auszug bis 1800 lieferte Zamboni, Collectio declarationum S. C. C., 8 voll., Viennae, Mutin., Romae 1812—1816; Neudruck 4 voll., Atrebati 1860—1868; Pallottini begann (Rom 1868) eine Collectio omnium conclusionum et resolutionum S. C. C. ab a. 1564 ad a. 1860; alphabetische Ordnung hält ein W. Mühlbauer, Thesaurus resolut. S. C. C., 4 voll., Monachii 1867—1883.) Die per summaria precum entschiedenen Fälle wurden erst in neuerer Zeit und nur unvollständig edirt (Card. Gamberini, Resolutiones selectae in causis propositis per summaria precum ab a. 1823 usque ad a. 1825, Urbeveteri 1830. 1842; Lingen et Reuss, Causae selectae propositae per summaria precum ab a. 1823 usque ad a. 1869, Ratisb. 1871). Einige wichtigere Obliegenheiten der S. C. C. sind besondern mit derselben verbundenen Congregationen übertragen. Letztere sind die S. Congregatio particularis super statu Ecclesiarum (visitationis liminum), die S. Congregatio particularis super revisione Synodorum Provincialium und die S. Congregatio particularis super residentia Episcoporum. — 5. Die S. Congregatio Episcoporum et Regularium (abgekürzt S. C. EE. et RR.) berührt sich mit der S. C. C. am nächsten. Frühzeitig nämlich schon von Sixtus V. aus zwei verschiedenen Congregationen (S. Congregatio Episcoporum und S. Congregatio Regularium) zu Einer verbunden, hat dieselbe, ähnlich wie ihre „Schwestercongregation" (S. C. C.), einen fast unbegrenzten Geschäftskreis (habet latas habenas agendi), welcher nur im Allgemeinen dahin charakterisirt werden kann, daß die S. C. EE. et RR. vorzüglich die kirchlichen Verwaltungssachen behandelt (Näheres s. bei Bangen 181 ff.). Nur sind ähnlich wie der S. C. C. die sogen. Conciliarfälle, so der S. C. EE. et RR. die Angelegenheiten der Regularen reservirt. Jedoch hat Innocenz XII. 1698 für Italien und die anliegenden Inseln die S. Congregatio super disciplina regulari, Pius IX. im J. 1847 für die ganze Kirche die S. Congregatio super statu Regularium eingesetzt. Beide behandeln die innere Disciplin der Orden, stehen jedoch mit der S. C. EE. et RR. in Verbindung (Bizzarri, Collect. in usum Secret. S. C. EE. et RR., Romae 1836). — 6. Die S. Congregatio Jurisdictionis et Immunitatis, welche Urban VIII. zum Schutze der Freiheit der kirchlichen Jurisdiction, sowie der dreifachen Immunität einsetzte, hat heutzutage geringe Bedeutung, weil derartige Streitigkeiten gegenwärtig vorzugsweise auf diplomatischem Wege geregelt werden müssen. — 7. Die von Sixtus V. niedergesetzte S. Congregatio Rituum (abgekürzt S. C. R.) behandelt alle die Liturgie betreffenden Fragen, überwacht die gleichförmige Beobachtung der einschlägigen Vorschriften und hat namentlich auch die Selig- und Heiligsprechungsprozesse zur definitiven Entscheidung in dem Consistorium vorzubereiten. Für die Beatificationen und Canonisationen finden nur außerordentliche Sitzungen statt (congregationes extraordinariae), und zur Abhaltung derselben ist stets ein specielles Mandat des Papstes erforderlich; derselbe fällt selbst die letzte Entscheidung und promulgirt dieselbe in dem Consistorium. Ueber Zusammensetzung und Verfahren der S. C. R. namentlich in den sehr complicirten Heiligsprechungsprozessen s. Bangen 220 ff. und Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonisationis, Romae 1879. Sammlungen der Decrete bei Gardellini, Decreta authentica S. C. R., 8 voll., Romae 1824, 4. ed. usque ad a. 1856, Romae 1856 bis 1858; Decretorum authent. Synopsis, Rom. 1853, Ratisb. 1851; W. Mühlbauer, Decreta authent. S. C. R. ordine alphab., 3 voll., Monach. 1862—1867, Suppl. 3 voll., ib. 1876 bis 1883. — 8. Endlich die von Clemens IX. 1689 bestellte S. Congregatio Indulgentiarum et S. Reliquiarum befaßt sich mit der Ertheilung der Ablässe und mit der Prüfung und Authentisirung der Reliquien (Prinzivalli, Resolut. seu decreta authentica S. C. I. et S. Rel. propositae ab a. 1668 usque ad a. 1861, Romae 1862; Falise, S. C. Ind. resolut. authent., Lovan. 1862; Decreta authentica S. C. Ind. sacrisque reliq. praepositae ab a. 1668 ad a. 1882 edita jussu et auctoritate S. D. Leonis PP. XIII, Ratisb. 1882).

Die Entscheidungen der erwähnten Congregationen zerfallen in Decreta, Declarationes und Resolutiones. Die Decreta, das heißt die allgemeinen Bestimmungen, welche von den Congregationen über den Wortlaut des Gesetzes hinaus (decisiones extensivae), jedoch in der Regel consulto Pontifice, erlassen werden, sind einfach allgemein verbindliche Gesetze und werden auch, gleichwie die päpstlichen Constitutionen, promulgirt (s. Ferraris, Declarat. n. 15; Fagnanus l. 1, tit. de constit., c. Quoniam, n. 43). Die Declarationes, das heißt die authentischen Gesetzesdeclarationen (decisiones comprehensivae, welche nämlich den zweifelhaften Wortlaut des Gesetzes erklären, ohne denselben zu überschreiten), wie solche namentlich die S. C. C. zu geben bevollmächtigt ist, sind natürlich gleich den Gesetzen selbst allgemein verbindlich, bedürfen aber, weil sie nur das bereits geltende, aber dunkle Recht declariren, keiner besonderen Publikation (s. bes. Fagnanus l. c. n. 8 sqq.). Nur müssen sich diese Declarationes durch die seit Urban VIII. vorgeschriebene authentische Form als ächt legitimiren. Denn gedruckt wie ungedruckt haben sie, streng genommen, nur dann Anspruch auf öffentlichen Glauben, wenn sie mit dem Siegel der Congregation und den Unterschriften des Präfecten und Secretärs versehen sind. Jedoch wird dieß namentlich auch von der Curie wegen der Möglichkeit, in den Archiven die Originalacten jederzeit einzusehen, leicht nachgelassen, falls nur die betreffenden Entscheidungen von bewährten Auctoren, namentlich von Curialschriftstellern, mitgetheilt werden. Natürlich kann es aber bei den Decreta und Declarationes keinen Unterschied machen, ob dieselben spontan oder auf private Anfrage erfolgt sind. Von den sog. Resolutiones endlich, d. h. von den Entscheidungen der Congregationen für Einzelfälle, gilt die Formvorschrift Urbans VIII. unbestritten in gleicher Weise bei allen Congregationen. Dagegen ist es sehr zweifelhaft, ob die für den einzelnen Fall gegebene Entscheidung per se auf gleiche Fälle Anwendung habe. Nur von den Entscheidungen der Ritencongregation (die übrigens auch stets Decreta genannt werden) wird dieß allgemein angenommen (Gury-Ballerini, Comp. Theol. Mor. I, n. 130). Dasselbe läßt sich dagegen bezüglich der übrigen Congregationen kaum vertheidigen. Zwar ist es natürlich, daß die Urtheile der Congregationen, als der obersten kirchlichen Verwaltungs- und Gerichtshöfe, auch für die Entscheidung ähnlicher Fälle hohe Bedeutung haben. Allein nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen schaffen doch solche Einzelentscheidungen, wenn sie sich nicht als allgemeine Bestimmungen zu erkennen geben, nur jus inter partes. Zudem entscheiden ja oft die Congregationen überhaupt nicht nach dem strengen Recht, sondern beurtheilen den einzelnen Fall aus dem Gesichtspunkte der höhern Billigkeit, woraus sich auch die Mehrzahl der Abweichungen zwischen den einzelnen Entscheidungen erklärt. [Kreutzwald.]

Congregationen auf Concilien. Auf den älteren Concilien wurden alle Zusammenkünfte ohne Unterschied als actiones oder sessiones bezeichnet. Seit dem Concil von Konstanz hat sich aber der Gebrauch gebildet, nur die mit besonderer Feierlichkeit stattfindenden Versammlungen der Concilsväter, worin die definitiven Abstimmungen stattfinden, Sitzungen zu nennen, dagegen alle vorbereitenden Versammlungen zum Zwecke der Berathung oder auch provisorischer Abstimmung als Congregationen zu bezeichnen. Schon beim Konstanzer Concil wurden diese Congregationen in allgemeine und besondere unterschieden. Indeß hatte damals diese Unterscheidung eine concrete Gestalt, welche weder mit dem Geiste der Concilien noch mit der ganzen früheren Praxis derselben übereinstimmte. Die particulären Congregationen waren nämlich zu Konstanz nichts Anderes als Einzelversammlungen der auf dem Concil vertretenen Nationalitäten (Anfangs vier, später fünf); diese Einzelversammlungen aber sollten nicht nur der Vorberathung dienen, sondern auch einen Beschluß im Namen jeder einzelnen Nation herbeiführen, auf Grund dessen später in der Generalcongregation die Majorität der Nationalstimmen den Ausschlag gäbe. Auf den späteren Concilien aber verstand man unter Particularcongregationen die einfach berathenden Versammlungen eines Theiles der Concilsmitglieder, welche für eine bestimmte Art von Geschäften auf Grund officiellen Auftrags oder bloßer Einladung zusammentraten. Auf dem Concil von Trient erschienen diese Congregationen in mannigfacher Gestalt. Es gab Congregationen der Prälaten und der niederen Theologen, und beide theils für das Dogma, theils für die Disciplin. Die Prälatencongregationen hinwieder wurden theils als „Deputationen" aus eigens gewählten Vertrauenspersonen, theils einfach durch Vertheilung des ganzen Concils in kleinere (gewöhnlich drei) Gruppen behufs bequemerer Discussion gebildet (also analog, wie einerseits die Commissionen, andererseits die „Abtheilungen" in den modernen Parlamenten). Diese ganze Einrichtung erhielt auf dem Vaticanum durch die officielle Geschäftsordnung einen festeren Charakter; jedoch blieb die Herbeiführung von Theilversammlungen der Prälaten außerhalb der Deputationen, welche auch zu Trient einen mehr vertraulichen Charakter gehabt, der eigenen Initiative der Prälaten überlassen. Uebrigens findet man das Institut der Congregationen nicht bloß auf den allgemeinen, sondern auch auf den Particularconcilien der neueren Zeit durchgeführt. [Scheeben.]

Congrua, ein technischer Ausdruck, unter welchem man gewöhnlich das Fixum des zum standesmäßigen Unterhalte eines bestimmten Clerikers absolut erforderlichen Jahreseinkommens versteht. Man gebraucht den Ausdruck aber auch als gleichbedeutend mit Competenz, d. i. dem von jeder Execution und Belastung frei zu lassenden Theile des Einkommens eines Geistlichen, ja

man bezeichnet damit auch das systemisirte Gehalt eines kirchlichen Functionärs.

I. Entwicklung. Die Weihe eines Clerikers setzte von Altersher den Dienst an einer Kirche voraus, woraufhin als auf ihren Titel die Ordination erfolgte. Diesen Ordinations-Titel (s. d. Art.) bildete ursprünglich die bestimmte kirchliche Stellung, bis mit Ausbildung des Beneficialwesens das Benefiz an die Stelle rückte. Der Ordinations-Titel hatte in etwa seine Natur verändert, insofern durch denselben in erster Linie der standesmäßige Unterhalt des zu ordinirenden Majoristen sichergestellt werden sollte. Dieß geht insbesondere aus der Verfügung hervor, daß der Bischof, welcher Cleriker ohne genügendes Benefiz zu den höheren Weihen befördert, verpflichtet ist, dieselben bis zur Ertheilung eines Beneficiums zu sustentiren (c. 2. 4, X 3, 5), es wäre denn, daß sie Güter besitzen, deren Ertrag ihnen den anständigen Lebensunterhalt gewährt (de patrimonialibus bonis habentes, unde possint congrue sustentari). Ueber die Sufficienz des als Ordinations-Titel nachgewiesen eigenen Vermögens oder des Beneficiums zu urtheilen, ist Sache des zuständigen Ordinators. In letzterer Hinsicht kennt das Recht die allgemeine Regel, daß Beneficien im strengen Sinne des Wortes (im Gegensatze von sog. Capellaniae oder Stiftungen) überhaupt canonisch nur errichtet werden, nachdem die bauliche Erhaltung des Kirchengebäudes, sowie die Dotation des Beneficiaten genügend sichergestellt ist (s. d. Art. Beneficium ecclesiasticum). Die durchweg auf Grund und Boden dotirten Beneficien gaben verschiedenen Ertrag; sie waren reich oder minder reich ausgestattet. Da aber der mit dem Benefiz Investirte das Recht auf den ganzen Genuß desselben hatte, so war eine Fixirung des zu seinem standesgemäßen Unterhalt absolut erforderlichen Einkommens im Gegensatz zur thatsächlichen Höhe des Pfründeneinkommens um so weniger ein Bedürfniß, als in der Dotirung der Beneficien eine Grenze nach oben nicht gesetzt war und gesetzt sein sollte, insofern der Ueberschuß der Beneficialfrüchte nach dem Geiste der Canones nur wieder kirchlichen und gemeinnützigen Zwecken dienen sollte. Ein Fixum vom Beneficialeinkommen als Congrua zu bestimmen, war dagegen nothwendig geworden, um dem Geiz der Collegien und Dignitäten, welchen Beneficien incorporirt waren, einen Riegel vorzuschieben. Die in solchen Fällen angestellten Pfarrvicare waren in der Regel elend bestellt; sie erhielten da und dort nur $^1/_{16}$ des pfarrlichen Zehents, anderswo war ihnen der Zehent durch Bezugsrechte der Patrone und anderer Personen geschmälert; deßhalb verordnete das vierte Lateranconcil 1215 (c. 30, X 3, 5), daß den in der Seelsorge angestellten Priestern eine genügende Quote (portio ipsis sufficiens) des Gesammteinkommens der Pfründe angewiesen werde. Ueber die Ausmittelung und Assignation dieser Congrua an Vicare incorporirter Kirchen ergingen eine Reihe von Verordnungen: c. 31, X 3, 5; c. 1 in VI 3, 4; c. 2, § 2 in VI 3, 13; c. 4 in VI 3, 14; c. 1 Clem. 3, 12; endlich Trid. VII, 7 De ref. In analoger Weise hat nach Trid. VI, 2 et VII, 5 De ref. der Ordinarius für die Einsetzung eines tauglichen Vicars und dessen sichergestellten Unterhalt (congrua portio fructuum) zu sorgen, wenn der Beneficiat auf Grund päpstlichen Absenz-Indultes oder wegen dispensativer Vereinigung mehrerer Beneficien in Einer Hand von der Seelsorgepfründe entfernt ist.

II. Bestimmung. In den Quellen des canonischen Rechts wird der Ausdruck congrua i. e. portio fructuum nur von dem den Seelsorgern, insbesondere den Vicaren incorporirter Pfarreien zu überlassenden Theile der Beneficialfrüchte gebraucht; einer Erweiterung des Sprachgebrauches auf alle Beneficien steht aber nichts im Wege. Die Höhe der Congrua wird ihrer Natur nach eine verschiedene sein müssen, verschieden nicht nur nach Ort und Zeit, sondern auch nach der Art des Amtes. Bei ihrer Bestimmung ist nicht nur auf den anständigen Lebensunterhalt (congrua oder competens sustentatio) im rein physischen Sinne des Wortes Rücksicht zu nehmen, wobei die localen Theuerungsverhältnisse ausschlaggebend sein werden, sondern eine gewisse Liberalität des geistlichen Haushaltes vorauszusetzen, einmal in der Richtung, daß mäßige Gastfreundschaft gepflegt werden könne, dann in der Richtung, daß dem Cleriker die Möglichkeit, seine literarischen Bedürfnisse zu befriedigen, beschafft werde. Beide Gesichtspunkte werden schon in c. 13, X 3, 5 (Alex. III.) und im bereits angeführten c. 30 eod. geltend gemacht; die dritte daselbst angegebene Beziehung, die sichergestellte Zahlung der bischöflichen Abgaben (jura episcopalia), fällt dann weg, wenn man, was heutzutage die Regel ist, unter Congrua nur das dem persönlichen Unterhalte des Beneficiaten gewidmete Reineinkommen versteht und alle Lasten schon vorher vom Bruttoertrag in Abzug bringt. Die Bestimmung der Congrua bei Seelsorgestellen ist Sache des Bischofs, sowohl bezüglich der im Wege der Division neu errichteten Pfarren (Trid. XXI, 4 De ref.), als bezüglich der mit Vicaren bereits besetzten Curatien (vgl. mit den citirten Stellen Trid. VI, 2; VII, 5. 7 noch XXV, 16 De ref.). Als durchschnittliche Norm bestimmt Trid. VII, 7, daß der Vicar etwa ein Drittel der Gesammteinkünfte der von ihm zu verwaltenden incorporirten Pfründe erhalten solle, wobei noch die Eventualität der Anweisung eines bestimmten Vermögenstheiles (portione etiam super re certa assignanda) offengehalten wird. Es leuchtet ein, daß dieß eine sehr schwankende Bestimmung ist; nachdem viele Klöster über seitens der Ordinarien zu hoch bestimmte Congruasätze geklagt hatten, fixirte Pius V., daß sich dieselben zwischen 100 und 50 Scudi bewegen sollten (Ad exequendum vom 1. November 1567; Bull. Taur. VII, 1862, 629). Dieß mag ausreichen,

wenn die inzwischen eingetretenen Veränderungen des Geldwerthes berücksichtigt werden. Der Festsetzung der Congrua seitens der Staatsregierungen kann nicht das Wort geredet werden. Auch wo der Staat eine rechtliche Verbindlichkeit hat, den Clerus ganz oder theilweise zu besolden, empfiehlt es sich, über die Höhe der anzuweisenden Gehalte mit der kirchlichen Behörde in's Benehmen zu treten. So sind in den deutschen Circumscriptionsbullen überall die von der Staatsregierung in ihre Zahlungsversprechen übernommenen jährlichen Einkünfte der Bischöfe, Canoniker u. A. ziffermäßig aufgeführt.

III. Rechtliche Natur der Congrua. Wenn die Congrua jenes Einkommen ist, welches in der bestimmten Höhe zum standesgemäßen Unterhalt des betreffenden Geistlichen unumgänglich nothwendig ist, so folgt daraus zunächst, daß es demselben frei, unbelastet und ungeschmälert zu belassen ist. Eine Onerirung desselben durch eine Pension (s. d. Art.) oder einen Census (s. d. Art.) ist demnach unzuläßig. Das Tridentinum bestimmte (XXIV, 13 De ref.), daß Pension wie Früchtevorbehalte nie soweit gehen dürfen, daß dem Bischof nicht 1000, dem Pfarrer nicht 100 Goldgulden frei bleiben. Eine weitere Folge ist, daß an sich berechtigte Ansprüche auf Execution des Beneficialeinkommens an der Congrua ihre Grenze finden. Es hängt dieß mit dem Beneficium competentiae zusammen; hier ist nur zu bemerken, daß die durch die Staatsgesetze auszusprechende Höhe der von allem Arrest freizulassenden Competenz sich keineswegs mit der staatsgesetzlich fixirten Gehaltsumme des Geistlichen decken müsse, ebenso wenig mit der normalmäßigen Congrua der Stelle. Nach französischem Rechte fällt diese prozessualische Competenz mit dem Gehalte zusammen; nach deutschem Rechte ist sie theilweise niedriger, nach österreichischem Rechte höher (s. d. Art. Privilegien). Die deutsche Reichs-Civilprozeßordnung vom 30. Januar 1877 bestimmt § 749, daß das jährliche Diensteinkommen der Geistlichen, sowie deren Pension bis zum Betrage von 1500 Mark ganz, darüber hinaus zu zwei Dritteln der Pfändung entzogen ist. Der dritte Satz, welcher aus dem gegebenen Begriffe der Congrua abgezogen wird, ist, daß auf alle Fälle das ausgesprochene Fixum dem Geistlichen zukommen muß; wenn er es also thatsächlich nicht erhält, so ist ihm der Abgang zu ersetzen. Wo die Staatsverwaltung den Clerus besoldet oder auch nur dessen Congrua bestimmt, verfügt sie regelmäßig, daß deren Betrag durch die auf das Pfründeneinkommen gelegte Steuern und Abgaben, etwa auch Bezirks- und Gemeinde-Umlagen nicht geschmälert werden könne, und verfügt entweder einfach deren Wegfall oder deren Ersatz aus einem Fonde. Abgesehen davon kann aber die Congrua nicht so als vom Staate garantirt angesehen werden, daß derselbe etwa verpflichtet wäre, den wirthschaftlichen Entgang der Beneficialfrüchte eines Jahres zu ersetzen. In der Natur der Sache ist es gelegen, daß nur selten oder nie das jährliche Einkommen des Beneficiaten ein ziffermäßig gleiches sein wird. Dieß rechtfertigt aber entfernt nicht das Verlangen, sämmtliches Beneficialgut einer Diöcese, eines Landes in einen Fond zusammenzuwerfen und aus demselben die einzelnen Stellen mit fixen Summen zu dotiren. Auch vor einer Gleichstellung der kirchlichen Amtsinhaber mit den Staatsbeamten ist zu warnen. Eine Verpflichtung des Staates, den Abgang der Congrua zu decken, kann in dieser Allgemeinheit nicht behauptet werden, sondern bedarf eines besonderen Rechtstitels. Die Quellen des Kirchenrechts erklären nirgendwo den Staat für verpflichtet, die Congrua-Ergänzung zu leisten. Vielmehr verfügt das Tridentinum (XXIV, 13 De ref.), daß ungenügend botirten Bisthümern und Pfarreien durch Union mit andern Beneficien und Ueberweisung von Zehnten aufgeholfen werden solle. Der Bischof kann durch Collecten die Beschaffung einer ausreichenden Dotation des Pfarrers anstreben, er mag nach Analogie von Trid. XXI, 4 De ref. die eingepfarrten Gläubigen zur Leistung des Erforderlichen anhalten (compellere); es ist ihm aber aus eigenem Rechte nicht gestattet, anderwärtiges, auch freies Kirchenvermögen zu diesem Zwecke zu verwenden. Kann die Dotation nicht bestellt werden, so schreitet der Ordinarius zur Suppression des Beneficiums. Letztere Maßregel wird der Staat durch Gewährung seiner Hilfe abzuwenden in den meisten Fällen aus Gründen der allgemeinen wie der christlichen Politik sich veranlaßt sehen. (Literatur: Thomassin, Vet. ac nova eccl. disciplina P. III, L. II, c. 24; Rebuffi, Tr. de portione congrua, edirt mit Tr. de decimis, Antwerp. 1615, 284—362; noch ausführlicher van Espen, Jus eccl. un. P. II, tit. 34; Ferraris, Prompta Bibl. Can. s. v. Congrua; Jacobsen in Weiske, Rechtslexicon III, 1841, 22—31; J. Martini [pseudonym], Zur Congrua-Frage des katholischen Seelsorge-Clerus in Oesterreich, 3. Auflage, Graz 1883.) [R. v. Scherer.]

IV. Staatliche Vorschriften einzelner Länder. Durch die Vergewaltigung der Kirche und die Besitznahme ihrer Güter seitens des Staates hat in vielen Ländern die Congruafrage ihren innerlich-kirchlichen Charakter abgestreift und ist zu einer kirchlich-staatlichen Angelegenheit geworden. Die gewaltsame Pfründeneinziehung oder Schmälerung, wie sie anläßlich der französischen Wirren des vorigen Jahrhunderts und im Beginne des jetzigen geschah, machte bei Wiederanbahnung friedlicher Verhältnisse irgend einen Ersatz unabweisbar. Das entrissene Kirchengut mußte erstattet werden, oder der Staat mußte wenigstens als Bruchtheil einer Wiedererstattung die Pflicht auf sich nehmen, für ein standesgemäßes Einkommen der Diener der Kirche durch Auswerfen eines jährlichen Gehaltes oder jährlicher Zulage Sorge zu tragen. Die Kirche drang, so weit sie konnte, darauf, daß alle Gehälter, und

zwar bis zu ihrem vollen Ansatze, auf Grund und Boden radicirt werden sollten; nur so konnte sie zu einem gesicherten und festen Gehalt gelangen, der möglichst unabhängig sei von den vielfachen Schwankungen und den enormen Senkungen des Geldwerthes. Je weniger man aber dieser Forderung, selbst wo sie eine vertragsmäßig eingegangene Verpflichtung war, nachkam, desto mehr stellte sich das Bedürfniß heraus, von Zeit zu Zeit zu einer Erhöhung der Congrua zu schreiten, weil sonst das früher festgesetzte Gehalt eine Congrua nicht mehr gewesen wäre. Solche Gehaltserhöhung ist nach mehr als einer Seite hin als strenge Rechtspflicht des Staates anzusehen. Im Allgemeinen ist die von den verschiedenen Staaten festgesetzte Congrua ein spärlicher Gehalt, welcher in keinem Vergleich steht zu den kirchlichen Besitzthümern, welche er an sich gezogen oder als Staatsgut zum Verkaufe gebracht hat. In Preußen sind (bezw. waren bis 1872) die königlichen Stellen auf säcularisirten Gütern so dotirt, daß den Pfarreien jährlich 400 Thaler, den Kaplaneien 220 Thaler und acht Klafter Holz zugewiesen sind. In Bayern wurde 1872 die Congrua der Pfarrer von 600 auf 900 Gulden erhöht, im Jahre 1874 auf 1800 Mark, die eines sog. Beneficiaten auf 1100 Mark. In Baden ist 1882 die Bestimmung getroffen, daß diejenigen mit selbständiger Seelsorge verbundenen Pfründen, welche unter 1200 Mark abwerfen, auf 1600 Mark erhöht; diejenigen, welche 1200—1800 Mark abwerfen, auf 1800, und diejenigen, welche 1800 bis 2200 Mark abwerfen, auf 2200 Mark aufgebessert werden, unter Nichtberechnung der zufälligen Einnahmen von Stolgebühren und dergleichen. In Oesterreich ist die vom Jahre 1824 herrührende Congrua auf den sehr niedrigen Satz von 300 Gulden C.-M. für einen Pfarrer, von 250 Gulden C.-M. für Cooperatoren gestellt. Die Frage der Aufbesserung schwebt schon lange; verschiedene Entwürfe bestimmen als Congrua für Pfarrer je nach Art und Stellung 400 bis 1800 Gulden, für Kapläne 250—500 Gulden, so jedoch, daß eine erhebliche Auflage von Meßpersolvirungen stattfinde und auch der Durchschnittsertrag der Stolgebühren in Rechnung gezogen werde. Im Elsaß deckt sich Congrua und Gehalt, weil das ganze Gehalt in der jährlichen Pension besteht, nämlich für die Pfarrer erster Klasse 2250—2400 Francs, für die Pfarrer zweiter Klasse 1800—1950 Francs, für die Succursalpfarrer 1350—1950 Francs, für die Vicare 600 Francs. In Frankreich ist in gleicher Weise das Pfarrgehalt seitens der Regierung so geregelt, daß außer der freien Wohnung die Pfarrer erster Klasse 1500—1600 Francs, die Pfarrer zweiter Klasse 1200 Francs, die Succursalpfarrer 900—1300 Francs erhalten. Den Vicaren gibt die Kirchenfabrik 300—500 Francs, wozu unter Umständen noch aus Staatsmitteln ein Zuschuß von 450 Francs kommt. In Belgien empfangen außer der Wohnung die Pfarrer 2047, bezw. 1365—1600 und 950—1200, die Vicare 600—800 Francs, wozu unter Umständen noch ein Zusatz aus der Kirchenfabrik möglich ist. [A. Lehmkuhl S. J.]

Congruismus, benannt nach dem Ausdruck vocatio congrua beim hl. Augustin (Ad Simpl. l. 1, q. 2, n. 13), bezeichnet in der Lehre über das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit die Ansicht derjenigen Theologen, welche die Wirksamkeit der Gnade durch ihre Congruität erklären, d. h. dadurch, daß sie gemäß der göttlichen Voraussicht des bedingt Zukünftigen (scientia media) mit Berücksichtigung aller Umstände geeignet (congrua) sei, unfehlbar den von Gott beabsichtigten Erfolg, nämlich den guten Willensentschluß herbeizuführen. Vermöge der scientia media oder praescientia conditionalium sieht nämlich Gott nach dieser Theorie von Ewigkeit mit unfehlbarer Gewißheit voraus, was das freie Geschöpf, angeregt und unterstützt von der Gnade, in unzähligen Verhältnissen, falls sie wirklich würden, thun oder nicht thun würde, und wählt sodann, wenn er sich jemandes erbarmen und das gute Werk erzielen will, mit freiestem, gnädigstem Entschlusse aus seinem unendlichen Gnadenschatze gerade die Gnaden und aus dem unermeßlichen Bereiche seiner Providenz gerade die Verhältnisse aus, von denen er unfehlbar vorausgesehen, daß sie dem geschöpflichen Willen entsprechen und dessen Zustimmung erhalten, somit Erfolg haben oder wirksam sein werden. In diesem Sinne erklärt Suarez, anschließend an den hl. Augustin, den Congruismus (De concursu, motione et auxilio Dei 3, 14, n. 9, ed. Paris. 1856 sq., XI, 225). Er betrachtet dabei die göttliche Gnade unter einem doppelten Gesichtspunkte. Fasse man die Gnade an sich, in ihrem physischen Sein (ratione doni), so könne kein innerer Unterschied zwischen der bloß genügenden und der wirksamen Gnade statuirt werden; betrachte man aber die Gnade nach ihrer moralischen Seite (ratione donantis et beneficii), insofern sie nämlich dem göttlichen Vorherwissen und den ewigen Beschlüssen der Gnadenbereitung untersteht, so trete die Verschiedenheit zwischen der bloß genügenden und der wirksamen Gnade hervor. Von Seite Gottes sei die Spendung einer wirksamen Gnade eine größere Wohlthat und ein Beweis besonderer Liebe, die aus freiestem göttlichen Wohlgefallen dem Einen und nicht auch einem Andern zu Theil werde. Demgemäß sei auch die Gnade nicht erst in actu secundo wirksam, d. i. nicht erst dann unfehlbar mit dem Erfolg verbunden, wenn dieser wirklich eintritt oder als wirklich eintretend vorausgesehen wird, sondern bereits in actu primo, weil Gott in der Absicht, ein gutes Werk zu bewirken, vor aller Voraussicht der wirklich zukünftigen freien Handlung (scientia visionis) beschlossen hat, den Menschen in eine solche Lage zu versetzen und mit einer solchen Gnade zu beschenken, von der er mittels der scientia media vorausgesehen, daß sie, obschon an sich durchaus nicht unfehlbar,

dennoch thatsächlich ihm entsprechend und daher von Erfolg (gratia congrua sive efficax) sein würde.

Der Congruismus in dieser Fassung wurde bereits von Molina (Conc. q. 23, a. 4 et 5, disp. 3 ad secundam, ed. Paris. 1876, 560) und Lessius (De praedest. et reprob., sect. 5) grundgelegt, von Bellarmin (De gratia et lib. arbitr. 1, 12 et 13, ed. Par. 1873, V, 527 sqq.) und Suarez (De concursu etc.; De auxilio efficaci, ed. Paris. 1856, XI, opusc. 1 et 3; De gratia l. 3 et 5, ib. VIII; De vera intelligentia auxilii effic., Op. posth., ib. X, Append. 299 sqq.) weiter entwickelt, in den Conferenzen der Congregatio de auxiliis (s. d. Art.) vertheidigt und vom Jesuitengeneral Aquaviva mit Decret vom 14. December 1613 (Denzinger, Enchirid. n. 964) als hergebrachte Ordenslehre der Gesellschaft Jesu eingeschärft (vgl. die nähere Erklärung des Decretes durch die Generalcongregation vom Jahre 1616 und die Erneuerung desselben von P. Piccolomini im Jahre 1651). Es ist ein vielverbreiteter Irrthum, daß der Congruismus vom Molinismus in Bezug auf die Lehre von der Gnadenwirksamkeit verschieden sei, insofern dieser den unfehlbaren Erfolg lediglich in die freie Zustimmung, jener aber in die durch den Einklang der Gnade mit den äußeren und inneren Zuständlichkeiten des Empfängers bedingte Zustimmung des Willens setze (vgl. Serry, Hist. Congr. 4, 31. 5, 7, 5; Billuart, De gratia diss. 5, a. 2, § 3, n. 4 et a. 6, Praenot., ed. Wirceb. 1767, VI, 330. 353; Tournely, De gratia q. 7, a. 4, concl. 4, ed. Venet. 1755, III, 532); daß ferner dieser Congruismus zuerst von Suarez vertreten und durch Aquaviva's Decret als officielle Ordenslehre dem Molinismus substituirt worden sei. Dergleichen Lehren wurden weder von Molina noch Suarez vorgetragen und konnten daher auch nicht von Aquaviva verdrängt bezw. vorgeschrieben werden. (Vgl. hierüber Liv. de Meyer, Hist. controv. vindic. 3, 35; Ripalda, De ente supern. disp. 113, sect. 5, ed. Paris. 1871, 210 sq.; Faure in Enchir. S. August. n. 52, ed. Neap. 1847, 108 sq.; Werner, Suarez I, 244; Mazzella, De gratia a. 7, p. 431 sqq.; Schneemann, Entstehung und Entwickelung der thom.-molin. Controv. I, 22. II, 25. 120; Innsbr. theol. Zeitschr. 1882, VI, 540. Ueber den Congruismus überhaupt: Clericus a Belliberone in Migne, Curs. theol. X, 1058 sq. und App. 1168 sq.; Perrone, De gratia P. I, c. 4, § 3, n. 321 sq.; Jungmann, De gratia, Ratisb. 1882, 148 sq.) [Morgott.]

Conimbricenses oder Collegium Conimbricense, Bezeichnung für die an der Universität zu Coimbra docirenden Jesuiten, welche gegen Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts ein großes Sammelwerk von Commentaren zu den philosophischen Schriften des Aristoteles veröffentlichten. König Johann III. von Portugal hatte die Jesuiten um die Mitte des 16. Jahrhunderts dorthin berufen und für die Professoren und Studirenden des Ordens ein Collegium gegründet, in welchem zeitweilig gegen 200 Jesuiten lebten. Jene Commentare wurden ursprünglich von den Professoren dictirt, fanden jedoch schon in dieser Gestalt eine weite Verbreitung. Um unbefugter Drucklegung zuvorzukommen, ertheilte der Ordensgeneral P. Claudius Aquaviva dem Provinzial der portugiesischen Ordensprovinz, P. Peter Fonseca, der bereits in einem Alter von 30 Jahren der „Aristoteles Portugals" genannt wurde, den Auftrag, die Commentare dem Druck zu übergeben. Die einzelnen Abtheilungen erschienen in folgender Reihenfolge: 1. Commentarii Collegii Conimbricensis S. J. in octo libros Physicorum Aristotelis (1591); 2. In quatuor libros Aristotelis de coelo (1592); 3. In libros Aristotelis de Meteoris (1592); 4. In libros Aristotelis qui parva naturalia appellantur (1592); 5. In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot cursus Conimbricensis disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur (1593); 6. In duos libros Aristotelis de generatione et corruptione (1595); 7. In tres libros Aristotelis de Anima. Accessit tractatus de Anima separata et tractatio quorundam problematum ad quinque sensus spectantium (1595); 8. In universam dialecticam Aristotelis (1606). Die sechs ersten Abtheilungen wurden von P. Emmanuel Goës für den Druck vorbereitet, die siebente nach dessen Tode von P. Cosmas Magalliano, welcher auch den eigentlichen Commentaren die Abhandlung De anima separata (von P. Balthasar Alvarez) und die Tractatio quorundam problematum beifügte. Die achte Abtheilung wurde durch P. Sebastian Couto druckfertig gemacht, nachdem bereits in Frankfurt (1604) unbefugter Weise eine Dialektik der Conimbricenser dem Druck übergeben war, gegen welche jedoch das Collegium Conimbricense Einsprache erhob mit den Worten: „Antequam Logicae in publicum evulgandae fidem multis promissionibus obligatam absolveremus, illam pro nobis mala fide bibliopolae quidam librarunt: qui furtiva Dialecticae glossemata Cursus nostri commentariis supposuerunt: scripta quidem ante annos triginta caliginoso adhuc saeculo ab uno ex veteribus magistris, verum non communi consilio, sed privata industria, ut suis auditoribus in schola traderet, cum de typis nec somnians cogitaret." Alle acht Abtheilungen bilden zusammen fünf Quartbände, die durch wiederholte Abdrücke und neue Auflagen (mit Hinzufügung des griechischen Aristoteles-Textes) die weiteste Verbreitung fanden; die bekanntesten Ausgaben sind die von Lissabon, Lyon und Köln. (Ein genaues Verzeichniß der sämmtlichen Ausgaben bei de Backer s. v.) Die in flüssigem Latein geschriebenen Commentare, welche außer der strengen Texterklärung orientirende Einleitungen und ausgedehnte Erörterungen über

die von Aristoteles berührten Lehrgegenstände umfassen, galten in den verflossenen Jahrhunderten für das vorzüglichste und reichhaltigste Werk der Aristoteles-Literatur. Auch heute noch haben sie einen hohen Werth. Karl Werner sagt: „Die Jesuiten von Coimbra nahmen nicht bloß die scholastische, sondern die gesammte exegetische Tradition, auch die griechische, in ihre Arbeiten auf und lieferten ein Werk, welchem in seiner Art kein zweites an die Seite zu stellen und daher auch von jeher gerechte Bewunderung gezollt worden ist." [Langhorst S. J.]

Coninck, Aegid de, auch Regius genannt, berühmter Theologe der Gesellschaft Jesu, geboren zu Bailleul im französischen Theile von Flandern am 16. December 1571, trat im Alter von 21 Jahren in's Noviziat ein, studirte in Löwen unter Lessius und trug daselbst als würdiger und beinahe ebenbürtiger Nachfolger seines Lehrers 18 Jahre hindurch die scholastische Theologie vor. Außer dem bloß dogmatischen Werke Disputationes theologicae de SS. Trinitate et Divini Verbi Incarnatione, das erst nach seinem am 31. Mai 1633 erfolgten Tode (Antwerpen 1645) erschien, hat er drei Werke dogmatisch-moralischen Inhaltes geschrieben: Commentariorum ac Disputationum in universam doctrinam D. Thomae de Sacramentis et Censuris tomi duo, Antv. 1616 (zum fünften Male gedruckt in Lyon 1634); De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere, et fide, spe ac charitate speciatim, Antv. 1623, das in demselben Jahre auch in Lyon und im folgenden in Paris erschien; Opusculum de absolutione moribundi sensibus destituti, dem er zur Vertheidigung nachfolgen ließ: Responsio ad Dissertationem impugnantem absolutionem moribundi sensibus destituti, addita explicatione duorum dubiorum circa ministrum sacramenti Matrimonii, et dissolutionem ejusdem per conversionem alterius conjugis ad fidem, Antv. 1625. Coninck wird vom hl. Alfons denjenigen Moralisten beigezählt, denen eine größere Auctorität zukommt. Seine Darstellungsweise ist scharf, bündig und klar, in manchen Fragen auch sehr gründlich. Lugo sah sich zwar veranlaßt, seine Ansichten in vielen Streitfragen zu bekämpfen; es läßt sich indeß nicht verkennen, daß er der Moral wesentliche Dienste geleistet hat. Namentlich ist die Benützung seines Werkes über die Sittlichkeit der übernatürlichen Acte auch heute noch sehr zu empfehlen. [Müllendorff S. J.]

Conon, Papst 686—687. Nach dem Tode des Papstes Johannes V. entstanden in Rom bei Gelegenheit der neuen Wahl Spaltungen. Der Clerus von Rom entschied sich für Petrus den Erzpriester; die daselbst anwesenden Soldaten und der Magistrat aber wollten den Priester Theodor zur päpstlichen Würde erhoben wissen. Nach vielen vergeblichen Versuchen, die entzweiten Gemüther zu vereinen, versammelte sich der Clerus im Lateran (Mabillon, Com. in ordinem Roman. c. 18, in Mus. ital. II) und wählte den sowohl durch sein Alter ehrwürdigen, als auch durch Sittenreinheit und unbescholtenen Lebenswandel ausgezeichneten Priester Conon, der, von Geburt ein Thracier, in Sicilien erzogen worden war. Mit dieser Wahl waren alle Parteien einverstanden und schickten einmüthig Gesandte an Theodor den Exarchen, um von ihm die Bestätigung des Gewählten zu erlangen (Lib. pontif. in vita). Während Conons Pontificat kam der Ire Kyllena (Kilian, s. d. Art.) von einer Reise, welche er an die Ufer des Mains unternommen hatte, nach Rom. Er hatte sich von dem traurigen Zustande der noch heidnischen Bewohner von Thüringen unter ihrem Herzoge Gosbert überzeugt und bat den Papst um Vollmacht, den Heiden in Thüringen die Lehre des Heils zu verkünden. Conon versah ihn, nachdem er seinen Glauben geprüft hatte, mit Vollmachten und sandte ihn nach Thüringen zurück (Vita S. Kiliani, bei Canisius, Lect. antiq. III, 175. 180). Schon nach elf Monaten, die er unter beständigen heftigen körperlichen Leiden verlebte, starb Conon den 21. September 687. [Thaller.]

Cononiten wurden gewisse Häretiker gegen Ende des sechsten Jahrhunderts genannt, deren Urheber ein Bischof Conon von Tarsus in Cilicien war. Der eine große häretische Stamm der Monophysiten hatte sich im Verlaufe des fünften und sechsten Jahrhunderts in eine zahllose Menge von besondern Zweigen getheilt; bald hier bald dort hatte Einer den Grundirrthum mit irgend einer neuen Modification gelehrt, und es wurden die Anhänger der monophysitischen Irrlehre überhaupt, je nach den Hauptvertretern derselben, hier so, dort anders genannt. Unter diesen verschiedenen Zweigen finden sich auch die Tritheïten (s. d. Art. Tritheismus), und zu ihnen gehörte Conon. Nur in Einem Stück trennte Conon sich von dem Urheber der Tritheïten und bildete dadurch eine eigene, nach ihm benannte Partei. Johannes Philoponus nämlich hatte behauptet, die gegenwärtige Welt werde nach Form und Materie untergehen, und es würden ganz andere, d. i. nach Form und Materie neue und bessere Körper geschaffen werden, mit denen die Seelen der Menschen bei der Auferstehung vereinigt würden. Dieser Lehre entgegen behauptete Conon, daß die Verwesung der Leiber bloß die Form treffe, nicht ihre Materie, daß sie nur in eine bessere Gestalt umgewandelt werden würden, und daß sonach die Auferstehung eine Wiedervereinigung der Seele mit ihrem früheren Leibe sei. Nach der Zeit des Kaisers Justinian II. findet sich keine Spur mehr von der Partei (Assemani, Bibliotheca orient., II. dissert. de monophys.; Schröckh, Kirchengeschichte XVIII, 619 ff.). [Marx.]

Conopöum (κωνώπειον, κωνώπιον, κωνώπεον, conopoeum, conopēum), 1. in der heiligen Schrift ein feines Netz oder Gewebe, das um die Betten gespannt wurde, um die Mücken (κώνωπες) abzuhalten. Der Gebrauch desselben stammte aus Aegypten, wo der Nil die Vermehrung solchen Ungeziefers erleichterte (s. Sprichw. 7, 16, wo

die tapetes pictae das Nämliche bedeuten). Diese Einrichtung galt als ein Zeichen von Weichlichkeit, weßhalb sie (Judith 10, 19; 13, 10. 19; 16, 23) bei dem Bette des Holofernes selbstverständlich ist, während Properz (El. 3, 2. 45), Horaz (Epod. 9, 16), Juvenal (6, 80) einen solchen Luxus verspotten. Die irrig verstandene Stelle der Vulgata Judith 10, 19, wo die Erwähnung der in der Septuaginta genannten κλίνη unterblieben ist, hat zu dem französischen Ausdruck canapé Veranlassung gegeben. — 2. in der Liturgik, siehe Basilika II. [Kaulen.]

Conrius (Conry), Florentius, Erzbischof von Tuam, Franciscaner von der Observanz, war 1560 in Irland geboren, trat in den Franciscanerorden, vollendete seine Studien mit Auszeichnung zu Salamanca, ging dann nach Löwen und gründete dort als Provinzial der irländischen Franciscaner das Collegium des hl. Antonius. Als Philipp II. von Spanien mit England Krieg führte, wurde Florentius vom Papste Clemens VIII. nach Irland gesandt, um dieses Unternehmen mit seinem Rathe und Einfluß zu unterstützen, und ward 1608 zum Erzbischof von Tuam ernannt. Nachdem der Feldzug der Spanier mißlungen war, mußte der Erzbischof in's Exil gehen und lebte bis zu seinem Tode (18. November 1629 zu Madrid) theils in Belgien, theils in Spanien, mit unermüdlichem Fleiße dem Studium der Werke des hl. Augustinus ergeben. Mit der Lesung vereinigte er oft Gebet und Fasten, um den tiefen Sinn schwieriger Stellen zu ergründen. Er war auch schriftstellerisch überaus thätig; doch wurde der größte Theil der von ihm verfaßten Schriften erst nach seinem Tode gedruckt. Außer einem in irländischer Sprache verfaßten Katechismus und einer politischen Schrift in spanischer Sprache, welche auch lateinisch in dem Compendium der Geschichte Irlands des Philipp Sullivan (IV, libr. 12) veröffentlicht ist, schrieb er: Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita, juxta sensum B. Augustini, Lovanii 1624, 1635, Rothomagi 1643; Peregrinus Jerichontinus, hoc est, de natura humana feliciter instituta, infeliciter elapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata, Parisiis 1641; Compendium doctrinae S. Augustini circa gratiam, Parisiis 1634, französ. 1645; De flagellis justorum juxta mentem S. Augustini, Parisiis 1644; De S. Augustini sensu circa B. Mariae Virginis conceptionem, Antv. 1619. Wadding, der den Verfasser persönlich kannte, führt noch ein anderes Werk an mit dem Titel: De Gratia Christi, Parisiis 1646. (Vgl. Wadding; Sbaralea; ferner Joan. a S. Anton., Biblioth. hisp. I, 315; Hurter, Nomenclator I, 497 sq.) [Zeiler O. Min.]

Consacramentalen, s. Eideshelfer.

Consalvi, Hercules, Cardinal und Staatssecretär unter Pius VII., geboren zu Rom am 8. Juni 1757, gehörte durch Adoption seines Großvaters Brunacci als der letzte Sprosse der uralten Familie der Marchesi Consalvi an. Im J. 1771 bezog er mit seinem Bruder Andrea (gest. 1807) das Collegium Frascati, in welchem er sich schätzbare Kenntnisse in der classischen Literatur erwarb, und erregte schon im J. 1772 als Arcadier durch einzelne gelungene Poesien die Aufmerksamkeit. In den glänzenden Cirkeln von Frascati, einer Herbstvillegiatur des römischen Adels, eignete sich Consalvi jene feinen Weltmanieren an, die man an dem späteren Staatssecretär so sehr bewunderte. Obgleich Stammhalter der Familie, lebhaften Temperamentes und dem geselligen Leben nicht abhold, entschied er sich dennoch schon dort für den geistlichen Stand, trat zu dem Ende 1776 in die Accademia ecclesiastica und widmete sich bis 1781 theologischen und juristischen Studien. Auch hier waren seine Fortschritte so ausgezeichnet, daß Pius VI. frühzeitig daran dachte, ihn bei der Nuntiatur zu Köln zu verwenden. Consalvi zog aber eine Anstellung im Kirchenstaate vor. Im J. 1786 wurde er vortragender Rath bei der Regierung. Aus der administrativen Sphäre ging er in die richterliche über, als er 1789 Votant der Signatura wurde. Seit 1792 Uditore an dem höchsten römischen Gerichtstribunale, der Rota, genoß er eines so ausgezeichneten Rufes, daß von allen Ecken Italiens schwierige Fälle seiner schiedsrichterlichen Entscheidung unterworfen wurden. Bei dem lebhaftesten Eifer und rastloser Thätigkeit in seinem Berufskreise folgte er doch mit scharfem Blicke den damaligen Weltereignissen und wußte überdieß noch Zeit für Reisen und häufige Besuche bei seinen Freunden und bei hochgestellten Gönnern zu gewinnen, weßhalb man ihn scherzend den Monsignore Ubique zu nennen pflegte. Als im J. 1797 die französische Republik den Kirchenstaat mit Krieg bedrohte, mußte sich der friedliche Uditore in einen kriegerischen Assessore delle armi verwandeln, in welchem Amte er auch nach dem Frieden von Tolentino verblieb. Die Thätigkeit und Entschiedenheit, welche Consalvi in dieser Stellung an den Tag legte, machten ihn für die französischen und römischen Revolutionsmänner zu einem besonderen Gegenstande des Hasses, und als 2. September 1797 der französische General Duphot bei dem blutigen Zusammenstoße der päpstlichen Truppen mit den insgeheim von den französischen Machthabern aufgestachelten römischen Demagogen fiel, stellten letztere die Ermordung als eine von der päpstlichen Regierung beabsichtigte dar und legten sie insbesondere Consalvi zur Last. So geschah es, daß er nach der Entthronung Pius' VI. (s. d. Art.), 11. Februar 1798, mit besonderer Härte behandelt wurde. Zu wiederholten Malen in der Engelsburg festgesetzt, wobei er nur mit genauer Noth einer äußerst schimpflichen Behandlung durch die römischen Demagogen entging, wurde er endlich nach Terracina geschafft, wo er einige Zeit zubrachte, bis ihm der Cardinal von York die Erlaubniß auswirkte, nach Neapel zu

kommen. Von da eilte er über Livorno nach Florenz, um in der nahen Karthause den heiligen Vater zu besuchen. Dann ging er nach Modena, dem Aufenthaltsorte seiner mütterlichen Verwandten, des Grafen Carandini, und hielt sich später theils im venetianischen Gebiete, theils in Venedig selbst auf. Bei der Wahl Pius' VII. (s. d. Art.) fungirte er im Conclave als Secretär des heiligen Collegiums. Hier erst mit dem neuen Oberhaupte der Kirche persönlich bekannt geworden, ward er doch schnell von diesem als derjenige Mann erkannt, der alle Eigenschaften eines Staatssecretärs in so verhängnißvoller Zeit in sich vereinigte. Zu Venedig ward er bloß in provisorischer Eigenschaft (als Prosecretär) angestellt, erhielt aber schon in dem am 11. August 1800 zu Rom gehaltenen Consistorium den Purpur mit dem Titel eines Cardinaldiacons von St. Agatha in der Suburra, den er 1817 mit dem ad St. Mariam ad Martyres vertauschte. Einige Tage darauf wurde er definitiver Staatssecretär. Unverzüglich ordnete er durch zweckmäßige Edicte die Finanzen, munterte den Kunstfleiß auf und förderte den Ackerbau unter Anderem auch dadurch, daß er den Getreidehandel freigab.

Indeß hellte sich auch der Horizont von Außen auf. Der erste Consul äußerte seinen Wunsch, durch Vereinbarung mit dem heiligen Stuhle die katholische Kirche in Frankreich wiederherzustellen. Auf den Rath Consalvi's wurde der Erzbischof Spina als Unterhändler nach Paris abgeordnet. Ungehalten über die Einwendungen des römischen Hofes und seines Legaten gegen die verlangten Concessionen, hatte der erste Consul bereits seinen Gesandten Cacault abberufen und machte Miene, mit Hilfe der schismatischen Partei der sogenannten Constitutionellen die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs zu regeln. Da eilte der Cardinal-Staatssecretär selbst nach Paris, wo er am 22. Juni 1801 anlangte. Seiner liebenswürdigen Persönlichkeit, seiner Zähigkeit in wesentlichen, seiner weisen Nachgiebigkeit in untergeordneten Punkten gelang es, schon am 15. Juli das Concordat zu einem befriedigenden Abschlusse zu bringen (s. d. Art. Concordate). So sehr er sich übrigens dadurch den Beifall aller unbefangenen Katholiken und noch überdieß den Ruf eines der geschicktesten Diplomaten erwarb, so natürlich war es andererseits, daß er den aufgeopferten emigrirten französischen Clerus und die ganze legitimistische Partei gegen sich aufreizte. Bald aber wurde Consalvi auch dem französischen ersten Consul eine mißliebige Person. Das Drängen der Curie (bei den seit September 1802 eröffneten Verhandlungen über die kirchlichen Verhältnisse Oberitaliens) auf genaue Begrenzung der kirchlichen und der weltlichen Gewalt, die entschiedene Abneigung vor gleich großen Zugeständnissen wie 1801 für Frankreich und die Protestation gegen die von Bonaparte eigenmächtig beigefügten organischen Artikel versetzten den Gebieter Frankreichs in eine bittere Stimmung gegen den päpstlichen Staatssecretär, welche die anfänglichen Einreden gegen die beantragte Kaiserkrönung Napoleons durch den Papst, sowie die möglichst selbständige Haltung des römischen Cabinets in politischen Beziehungen fort und fort steigerten. Seit September 1805 folgte Gewaltthat auf Gewaltthat, Schlag auf Schlag. Auf die in scharfem Tone gehaltenen Anklagen des Papstes forderte der Sieger von Austerlitz und Jena gebieterisch die Entlassung Consalvi's. Dieser erhielt dieselbe auf seine schon früher öfters geäußerte Bitte am 17. Juni 1806, nicht aber ohne auch später unter den schnell aufeinanderfolgenden Staatssecretären Casoni, Doria und Gabrielli bei den wichtigsten Entwürfen von dem heiligen Vater insgeheim zu Rathe gezogen zu werden. Bald zeigte es sich, daß Napoleon in Consalvi nicht dessen Person, sondern den muth- und talentvollen Vertreter der kirchlichen und politischen Interessen des römischen Stuhles haßte. Die fortgesetzten Usurpationen des Kaisers der Franzosen nöthigten Pius VII. zur Verhängung des Kirchenbannes über alle Theilnehmer an der gewaltsamen Besetzung des Erbgutes St. Peters 10. Juni 1809. Darauf erfolgte die Gefangennehmung des Papstes und dessen Abführung nach Savona. Consalvi blieb fast fünf Monate lang unbehelligt. Erst am 5. November mußte er auf kaiserlichen Befehl nach Paris aufbrechen. Napoleon gab sich viele Mühe, den ehemaligen Staatssecretär für seine Pläne zu gewinnen. Er war bei einer Zusammenkunft mit den Cardinälen voll des Lobes über Consalvi's geistige Tragweite und Welterfahrung und schob die Schuld des erfolgten Bruches auf die Beschränktheit der späteren Staatssecretäre. Consalvi lehnte zum Verdrusse des Kaisers das zweideutige Lob von sich ab. Seine Anhänglichkeit an den Papst, seine unerschütterliche Standhaftigkeit gegenüber allen Zumuthungen des Kaisers zogen ihm nach viermonatlichem Aufenthalte zu Paris die Verbannung nach Rheims zu. Von dieser Stadt durfte er sich erst im Februar 1813 entfernen, um in Fontainebleau an den Berathungen der Cardinäle über ein auf Grundlage der dem Papste abgedrungenen Punktation vom 25. Januar 1813 abzuschließendes Concordat theilzunehmen. Auf diese Berathungen hin verwarf Pius VII. nicht nur das beantragte Concordat, sondern auch ein ihm früher in Savona abgedrungenes Breve. Consalvi sollte sich nun mit den übrigen Cardinälen gewissen Beschränkungen in seinen Communicationen mit dem Papste unterwerfen und außerdem sich zum Aufgeben aller brieflichen Correspondenz mit demselben anheischig machen. Als er sich weigerte, schaffte man ihn nach Beziêres. Aber die siegreichen Waffen der Alliirten zwangen Napoleon schon am 15. Januar 1814, Pius VII. freizugeben. Consalvi traf mit dem Papste in Cesena zusammen, erhielt neuerdings das Amt des Staatssecretärs und wurde dann nach Paris gesandt,

um bei den verbündeten Mächten die Restitution des Kirchenstaates zu betreiben. Da aber diese mit dem diplomatischen Personale bereits nach London abgezogen waren, eilte er dorthin, der erste römische Cardinal, der nach mehr als zwei Jahrhunderten den Boden Englands betrat. Er ward von dem Prinzregenten mit vieler Aufmerksamkeit behandelt, und es gelang ihm, dort Verbindungen anzuknüpfen, welche nicht nur seinem Hauptzwecke förderlich waren, sondern dem Kirchenstaate auch in andern Beziehungen später recht gut zu Statten kamen. Als päpstlicher Bevollmächtigter auf dem Wiener Congresse erwirkte er die Restitution aller päpstlichen Staaten mit Ausnahme Venaissins und Avignons und wußte die Präeminenz des Papstes zu wahren. Er protestirte gegen die Einverleibung Avignons und Venaissins, gegen das Besatzungsrecht Oesterreichs auf Ferrara und Comacchio, endlich gegen die Säcularisation der fürstlichen katholischen Kirchen Deutschlands. Die Kirche Deutschlands durch ein allgemeines Concordat zu ordnen, mißlang zum Theil wegen Meinungsverschiedenheiten, besonders aber wegen der Tendenz der deutscherseits gemachten Vorschläge, welche alle mehr oder weniger auf Schwächung kirchlicher Gewalt und Lockerung des Primatialverbandes zielten. Glücklicher war Consalvi in den dießfälligen Separatverhandlungen mit Bayern 1817, mit Preußen und den Fürsten der oberrheinischen Kirchenprovinz 1821. Mit dem Könige von Neapel wurde unterm 16. Februar 1818 ein Concordat abgeschlossen; die Kirchenverhältnisse in Sardinien wurden 1817 geordnet. Die Bullen vom 11. März 1818 und vom 30. Juni 1818 enthielten zweckmäßige Anordnungen zur Regulirung der katholischen Kirche in Polen. Die Einführung des französischen Concordates vom 25. Januar 1817 scheiterte an dem Widerstande der französischen Deputirtenkammer. Eingeleitete kirchliche Verhandlungen mit Großbritannien wurden wegen Befürchtungen des auf seine kirchliche Freiheit und Unabhängigkeit eifersüchtigen irischen Clerus schnell abgebrochen.

Nicht bloß für kirchliche Zwecke war Consalvi überaus thätig, sondern auch für zweckmäßige Reformen der inneren Verwaltung des Kirchenstaates. Während Consalvi an verschiedenen Entwürfen hierzu während seines Aufenthaltes zu Wien arbeitete, hatte man in Rom Alles auf den alten Fuß gesetzt, den Baronen ihre Feudalitätsrechte zurückgegeben und, ohne die Einkünfte zu vermehren, die Grundsteuer verringert. Das berühmte Motu proprio vom Jahre 1816 machte diesem Zustande ein Ende. In demselben versuchte Consalvi eine Vermittlung der alten Rechtszustände mit den von den Franzosen geschaffenen. Commissionen wurden zur Ausarbeitung eines neuen Criminal- und Civilgesetzbuches niedergesetzt, doch kamen wegen verschiedener Hindernisse die Gesetzbücher selbst nicht zu Stande. Eine neue Civilprozeßordnung erschien wohl 1817, stieß aber auf heftigen Widerstand. Nur mit dem neuen Handelscodex vermochte Consalvi durchzudringen. Auch seine Bemühungen um die öffentliche Sicherheit hatten nicht viel Erfolg. Während unter seiner unmittelbaren Leitung in Rom die beste polizeiliche Ordnung bestand, wollte es ihm in den Provinzen damit nicht recht gelingen, obwohl er keine Opfer scheute, die frechen Räuberbanden auszurotten. Auf seine Veranlassung wurden an der Sapienza neue Lehrstühle für Archäologie und Naturkunde errichtet, und Angelo Mai an die Vaticana berufen. Mehr noch verdankten ihm die schönen Künste. Er bereicherte das Museum Clementinum, veranlaßte den Ankauf einer Sammlung ägyptischer Monumente und der plastischen Arbeiten Camuccini's, sowie die Ausgrabung von Alterthümern. Er war Canova's Freund und Gönner. In den letzten Jahren seines Staatssecretariates bildete sich gegen ihn eine starke Oppositionspartei, die nach dem Tode Pius' VII. die Wahl des Cardinals Annibale della Genga (s. d. Art. Leo XII.) am 23. September 1823 durchsetzte. Consalvi trat in den Hintergrund und behielt nur das Secretariat der Breven. Indeß erkannte Leo XII. nur zu bald, daß er Consalvi's nicht entrathen könne. Er übertrug ihm die Präfectur der Propaganda und war nahe daran, seinen Wirkungskreis noch mehr zu erweitern, als ihm der Cardinal in Folge vielfacher Anstrengungen im öffentlichen Dienste am 24. Januar 1824 durch den Tod entrissen wurde. Consalvi hatte ein wohlwollendes, edles, für Freundschaft ungemein empfängliches Herz. Jeder Dienst, der ihm erwiesen wurde, blieb unvergessen. Obwohl sparsam, war er doch sehr wohlthätig, besonders im Stillen. Sein einnehmendes Wesen war mit Anstand und Würde gepaart. Seine feine Weltbildung war nicht durch Glattzüngigkeit befleckt; er versprach nichts, was er nicht auch wirklich hielt. Obwohl leicht gereizt, wußte er doch Widerspruch zu ertragen. Seine Geschmeidigkeit that seinen kirchlichen Grundsätzen und seiner Priesterlichkeit keinen Eintrag. Bekannt ist die Aeußerung Napoleons, Consalvi sei ein Mensch, der nicht scheine Priester zu sein, es aber mehr sei als alle anderen. Allen heiligen Functionen wohnte er mit Pünktlichkeit und Genauigkeit bei; alle religiösen Uebungen, wie Fasten und Beicht, verrichtete er mit gewissenhaftem Eifer. (Vgl. Bartholdy, Züge aus dem Leben des Cardinals Consalvi, Stuttgart 1824; Artaud de Montor, Leben Papst Pius' VII., deutsch, 2 Bde., Wien 1837; Crétineau-Joly, Mémoires du Card. Consalvi, avec une introduction et des notes, 2 vols., Paris 1864, deutsch Paderborn 1870. Gegen diese Darstellung schrieb Theiner [Hist. de deux Concordats, 2 vols., Paris 1869], worauf Crétineau-Joly antwortete in der Schrift Bonaparte et le Concordat de 1801 et le Card. Consalvi, Paris 1869.) [Franz Werner.]

Consanguinität, s. Verwandtschaft.

Conscientiarii oder Gewissener waren atheistische Freidenker unter den Protestanten des 17. Jahrhunderts. Matthias von Knutsen oder Knuzan, auch Knutzen genannt, geboren zu Oldensworth in Schleswig, ein unsittlicher und irreligiöser Candidat der protestantischen Theologie, kam im J. 1674 nach Jena, gewann mehrere lüderliche Studenten und verbreitete dann zwei gottlose Schriftchen (im Manuscript), worin er das Dasein Gottes, die Auctorität der Bibel, den Unterschied zwischen Ehe und Unzucht und Anderes läugnete und statt der heiligen Schrift und der Obrigkeit nur die eigene Vernunft und das eigene Gewissen als die Norm seines Denkens und Lebens anerkennen wollte. Auch seien Himmel und Hölle, lehrte er, nur Traumbilder, und der Himmel nichts Anderes als das gute Gewissen der Zufriedenen, die Hölle aber das unruhige Gewissen. Dabei rühmte sich Knutsen, in allen Haupt- und Universitätsstädten Europa's, in Rom wie in Paris Anhänger zu haben, in Jena selbst nicht weniger als 700, und brachte dadurch die Universität in üblen Ruf. Eine genaue Untersuchung zeigte, daß nur wenige Studirende zu Jena so tief gesunken seien, und der Professor der Theologie Dr. Joh. Musäus schrieb jetzt im J. 1674 sein Buch: Ableinung der ausgesprengten verleumbdung, ob wäre in der Fürstlichen residentz Jena eine neue secte der sogenannten Gewissener entstanden. Später hört man von Knutsen und seinen Conscientiariern nichts mehr. Ein Brief von ihm ist abgedruckt in Jenkini Thomasii (eigentlich Jenkini Philipps), Historia Atheismi, Altdorfi 1692 oder Lond. 1716. (Vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II, 507 der Schaffh. Ausg.; Stäudlin, Gesch. der Lehre vom Gewissen, Halle 1824, 126 ff.) [v. Hefele.]

Consecration heißt die Ausscheidung einer Person oder Sache vom gewöhnlichen Gebrauche und die besondere Weihung derselben für den göttlichen Cult. Consecration mit Vorzug ist die im heiligen Meßopfer durch Aussprechen der Einsetzungsworte vollzogene Verwandlung der Elemente von Brod und Wein in das Fleisch und das Blut Jesu Christi (s. d. Artt. Altarssacrament, Messe, Transsubstantiation). Bei der Consecration anderer Dinge, wie bei der von Personen, unterscheidet der heutige kirchliche Sprachgebrauch zwischen der Benediction, welche in den Sacramentalien (s. d. Art.) durch Priester und Cleriker ertheilt werden kann, und der Consecration im engeren Sinne, welche dem Bischofe reservirt ist und durch Salbung mit Chrisam oder Katechumenenöle vollzogen wird. Consecration 1. der Aebte und Abtissinnen (monialis consecrata, Conc. Oxon. a. 1222, can. 38), s. Abt und Abtissin; 2. der Altäre, s. Altar; 3. der Bischöfe, s. Bischofsweihe; 4. der gottgeweihten Jungfrauen, s. Jungfrauen; 5. der Kirchen, s. Kirchweihe; 6. der Kirchengefäße und Paramente, s. Kirchengeräthe und Kleider, heilige; 7. der Kirchhöfe, s. Kirchhof; 8. der Könige und Kaiser, s. Krönung.

Consens heißt im canonischen Rechte die zur Legalität eines Rechtsgeschäftes erforderliche freie Willenserklärung der handelnden Personen oder eines dritten dabei gesetzlich Betheiligten. Der Consens selbst ist entweder ein ausdrücklicher, (expressus) mündlich oder schriftlich, oder ein stillschweigender (tacitus), d. i. aus hinlänglich concludenten Handlungen abgeleitet. Gibt jemand seine Einwilligung nicht gleich bei Vornahme einer Handlung oder Eingehung eines Geschäftes, sondern erst in der Folge, so heißt diese nachträgliche Zustimmung Genehmigung (ratihabitio), welche in der Regel mit dem anfänglichen Consense gleiche Wirkung hat. Der erwiesene Mangel freier Einwilligung auf Seite der Contrahenten einer vertragsmäßigen Handlung wirkt Nichtigkeit des Geschäftes; aber auch der fehlende Consens dritter nur mittelbar Betheiligter kann diese Wirkung haben oder macht die Handlung, unbeschadet ihrer Gültigkeit, wenigstens unerlaubt und strafbar, je nachdem das Gesetz an die Umgehung des Consenses der Berechtigten die eine oder andere Folge geknüpft hat.

1. Consens der Betheiligten (consensus eorum, quorum interest) a. bei Errichtung, Veränderung und Aufhebung von Kirchenämtern. Keine Kirche und kein Kirchenamt darf in der Regel neu errichtet werden ohne Zustimmung der dabei Betheiligten, da die wohlerworbenen Rechte Dritter möglichst geschont bleiben sollen. Dasselbe ist der Fall, wenn eine Kirche oder ein Kirchenamt gänzlich aufgehoben oder durch Vereinigung, Trennung, Umwandlung, z. B. einer Patronatspfründe in eine Wahlpfründe, oder sonstwie wesentlich verändert werden soll. Daher ist in allen diesen Fällen die vorläufige Vernehmung der Betheiligten geboten (Trid. Sess. XXI, c. 7 De Ref.). Doch hat hier die Consensverweigerung oder der erhobene Widerspruch derselben in Hinsicht auf die Ausführung des Beschlusses, wenn solcher einmal seitens des Bischofs (und, wie heutzutage, unter Genehmigung oder Mitwirkung der weltlichen Regierung) für nothwendig oder entschieden nützlich befunden worden ist, keinen Nichtigkeits- oder auch nur Suspensiveffect, sondern lediglich die Wirkung einer allenfalls durch gütliche Uebereinkunft oder auf dem Wege Rechtens in abgesondertem gerichtlichen Verfahren erreichbaren Entschädigung. b. Dagegen ist die Einholung des Consenses der Betheiligten bei wirklicher oder Quasiveräußerung von Vermögensbestandtheilen einer Kirche oder frommen Stiftung so unerläßlich, daß die Umgehung desselben oder die Nichtberücksichtigung des erhobenen Widerspruches der Berechtigten die gänzliche Nichtigkeit der verfügten und unternommenen Veräußerung nach sich zieht. Die Betheiligten aber, deren Zustimmung zur Veräußerung oder zu einer der wirklichen Veräußerung gleichgeachteten Handlung, wenn sie gültig sein soll, erfordert wird, sind zunächst die gesetzlichen Curatoren des Kirchenvermögens. Nach gemeinem canonischen Rechte ist der Bischof der

Curator des Kirchenvermögens seiner Diöcese, ohne dessen Bewilligung der von ihm bestellte oder doch bestätigte Verwalter nichts veräußern darf. Heutzutage üben in Deutschland die weltlichen Landesstellen theils auf Grund der Concordate, theils auf Grund einseitig erlassener Gesetze eine Mitaufsicht oder geradezu eine Verwaltung des Kirchengutes und binden die Wirksamkeit der Localkirchenverwaltungen in allen bedeutenderen Rechtsgeschäften an die Genehmigung der ihnen vorgesetzten Behörden und Stellen (s. d. Art. Kirchenvermögen), so daß der Bischof bisweilen auf die bloße Befugniß beschränkt ist, von den durch die Unterverwaltungen beantragten Veräußerungen Kenntniß zu nehmen und allenfalls durch Gegenvorstellungen und Beschwerden an die allerhöchste Stelle das Interesse der Kirche zu wahren. Bei Veräußerungen des einer Patronatskirche gehörigen Gutes wurde nach älterem Rechte auch die Zustimmung des Patrons gefordert, und noch das Tridentinum verlangt, daß er dabei, sowie überhaupt bei allen wesentlichen Veränderungen der Kirche seines Patronats wenigstens vernommen werde. Jetzt sind über die Nothwendigkeit des patronatsherrlichen Consenses und über den Antheil des Patrons an der Verwaltung des Kirchenvermögens die Landesgesetze zu berücksichtigen (s. d. Art. Patronatsrecht). Bei Stiftskirchen ist jedenfalls die Beiziehung und Einwilligung des Capitels unerläßlich (s. d. Art. Capitel); und wenn mit dem bischöflichen Mensalgute eine Veräußerung vorgenommen werden soll, so ist der Bischof durch seinen Subjectionseid verpflichtet, den päpstlichen Consens einzuholen, was daher auch jetzt noch gesetzlich gilt, wo ein bischöflicher Stuhl in liegenden Gütern dotirt ist. (Nach dem Pontificale gelobt der Bischof in die Hände des Consecrators unter Anderem Folgendes: .. Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam, nec donabo, nec impignorabo, nec de novo infeudabo, nec aliquo modo alienabo, etiam cum consensu capituli ecclesiae meae, inconsulto Romano Pontifice... Sic me Deus adjuvet et haec sancta Evangelia.)

2. Consens des Domcapitels (consensus capituli), bei Jurisdictionsacten des Bischofes, s. Capitel II, 1889.

3. Consens der Eltern und Vormünder (consensus parentelis) bei Verlobung und Verheiratung der Kinder. Die Rechtskraft der Sponsalien, sowie des Eheabschlusses ist bedingt von der freien Willenserklärung der Contrahenten. Dabei wird im Allgemeinen vorausgesetzt, daß die Personen selbständig (sui juris) seien. Minderjährige sind bei Vornahme rechtlicher Geschäfte vielfach beschränkt und in der Regel an die Zustimmung ihrer Eltern, beziehentlich ihrer Vormünder, gebunden. Die Frage aber, ob zur Gültigkeit sowohl des Eheverlöbnisses als der wirklichen Eheschließung eines noch unter väterlicher Gewalt stehenden Kindes der elterliche Consens absolut nothwendig sei, kann nicht bezüglich beider Verhältnisse in gleicher Weise bejaht oder verneint werden. a. Zur Gültigkeit eines Eheversprechens, welches unstreitig nach den Grundsätzen der Verträge zu beurtheilen ist, scheint bei einem der patria potestas noch nicht entwachsenen Kinde nach römischem Rechte der väterliche Consens erforderlich (fr. 7, § 1, Dig. De sponsal. 23, 1; fr. 2, Dig. De ritu nupt. 23, 2; l. 5 Cod. De nupt. 5, 4). Auch das canonische Recht betont die Pflicht, diesen Consens einzuholen (c. 5, C. XXX, q. 5; c. 13, C. XXXII, q. 2; c. 12 ead.; c. 3, C. XXX, q. 5 u. a.); doch wäre das Eheversprechen nur für den Fall ungültig, daß die Eltern aus einem gerechten Grunde sich widersetzten; die Stellen des Decretalenrechtes (Lib. 4, tit. 1, De sponsalibus etc.), welche von wirklichen, wenngleich formlosen Ehen, nicht aber von bloßen Eheverlöbnissen handeln, können keine gegentheilige Ansicht begründen. Nach deutschem Gewohnheitsrechte ist der Consens des Vaters und der Mutter einzuholen, so daß bei Meinungsverschiedenheit die Stimme des Vaters entscheidet; nach dem Tode des Vaters genügt die Zustimmung der Mutter allein; Doppelwaisen bedürfen der Einwilligung der Großeltern. Daß, wenn Eltern und Großeltern gestorben sind, die nächsten Verwandten ihren Consens zu geben haben, ist nur particularrechtlich hie und da vorgeschrieben. Dagegen verlangt das römische (und ohne Zweifel auch das canonische) Recht bei unmündigen Waisen die Einwilligung ihres Tutors (fr. 6, Dig. De sponsal. 23, 1), nicht aber auch bei bloß Minderjährigen die Zustimmung ihrer Curatoren (fr. 20, Dig. De ritu nupt. 23, 2), wenn dieß nicht durch Landesgesetze speciell geboten ist. Ueberall kann sowohl der vormundschaftliche als der elterliche Consens, wenn er aus unzureichenden Gründen verweigert wird, von Obrigkeitswegen ergänzt werden (fr. 19, Dig. De ritu nupt. 23, 2). Diese Grundsätze haben auch die meisten heutigen Gesetzgebungen in Deutschland sich angeeignet, während andere von allen gesetzlichen Formalitäten Umgang nehmen, weil sie den Sponsalien überhaupt die Rechtswirkung, auf Vollziehung der Ehe zu klagen, gänzlich entzogen haben und lediglich auf Ersatz des erweislichen Schadens erkennen.

b. Auf die Gültigkeit und Rechtsbeständigkeit der schon geschlossenen Ehe aber hat die Verweigerung des elterlichen Consenses nach canonischem Rechte keinen Einfluß (vgl. Gratian zu c. 9, C. XXX, q. 5; Petr. Lombard. Sentent. Lib. 4, dist. 28 u. a.). Denn so gewiß das Verlöbniß unter dem Gesichtspunkt eines bloßen Vertrages aufzufassen ist, so entschieden tritt die Kirche der flachen Ansicht jener modernen Canonisten entgegen, welche die Ehe selbst als bloßen bürgerlichen Vertrag beurtheilt und als solchen von dem Sacramente getrennt wissen wollen. Zwar haben die germanischen Volksrechte auf die Vernachlässigung des elterlichen Consenses von Seiten der Töchter und minderjährigen Söhne auch hier eine bestimmte Sühnung, z. B. die Er-

legung des doppelten Mahlschatzes, oder wohl auch aus dem Gesichtspunkte verletzter kindlicher Pietät die Enterbung gesetzt; aber die Ehe wurde darum nicht sofort auch im Bande gelöst. Den singulären Fällen, wo der Vater wirklich seine Tochter vom Manne zurückforderte, stand wenigstens kein allgemeines Gesetz zur Seite (vgl. v. Moy, Gesch. des Eherechts, Regensb. 1833, 316 ff.). Ganz unhaltbar sind aber die Belege, welche für die absolute Nothwendigkeit des elterlichen Consenses aus dem canonischen Rechte selbst beigebracht werden. Allerdings bedrohen einzelne Concilien diejenigen, welche eine Tochter gegen den Willen ihres Vaters ehelichen, mit dem Banne (Conc. Aurel. IV, ann. 541, c. 22; Conc. Paris. III, ann. 557, c. 6; Conc. Turon. II, ann. 567, c. 20), weil die Kirche von jeher den Grundsatz festhielt, daß zur erlaubten Eheschließung der elterliche Consens gehöre; aber nirgends ist dieser als unbedingtes, die Ehegültigkeit berührendes Erforderniß ausgesprochen. Die Gesetzstellen, aus denen man letzteres zu begründen gesucht hat, sind: c. 1, C. XXX, q. 5; c. 3, C. XXX, q. 5; c. 2, C. XXXV, q. 6 (= c. 3, X Qui matrim. accus. 4, 18); und c. 6, X De condit appos. 4, 5. Allein die erste Belegstelle aus Pseudo-Isidor, der unter andern Erfordernissen zur Legitimität der Ehe auch den elterlichen Consens aufführt, findet, wie Richter (Lehrbuch des Kirchenrechts, 2. Aufl., § 254, Anm. 7, 497) gegen v. Eichhorn bemerkt, ihre bündige Erklärung bei Petrus Lombardus, der mit Verweisung auf jenen Canon sagt: Hoc autem non ita intelligendum est, tanquam sine enumeratis non possit esse legitimum conjugium, sed quia sine illis non habet decorem et honestatem debitam. Ebenso erklärt sich die zweite Stelle, welche aus der Decretale des Papstes Nicolaus I. Ad consulta Bulgarorum entnommen ist, durch Vergleichung dieser Stelle mit dem Originale von selbst; sowie auch Gratian zu can. 9 derselben Causa von derlei heimlichen, d. i. ohne väterliche Zustimmung geschlossenen Ehen ausdrücklich bemerkt: non negantur esse conjugia, nec jubentur dissolvi, verumtamen prohibentur. Der dritte mit Palea überschriebene und mit c. 3, X 4, 18 gleichlautende Canon führt nur gelegentlich an, eine solche Ehe möge wohl secundum leges (staatsgesetzlich) nichtig sein, wie auch schon Innocenz IV. in seinem Commentar hierzu den ausdrücklichen Beisatz macht: secus secundum canones. Die vierte Stelle aber bespricht einen Fall, wo die Einwilligung der Eltern von den Contrahenten selbst zur ausdrücklichen Bedingung gemacht, sohin ihr eigener consensus matrimonialis an diese conditio geknüpft war. Wie hätte auch Tancred in seinem weitläufigen Tractate De matrimonio dieses angeblich trennende Ehehinderniß mit Stillschweigen übergehen können, wenn es je als solches von der Kirche wäre anerkannt gewesen? Daher hat denn auch das Tridentinum den Reformatoren gegenüber in diesem Sinne entschieden und einerseits zwar gegen Ehen, die ohne der Eltern Einwilligung geschlossen worden, seine ernste Mißbilligung ausgesprochen, andererseits aber feierlich erklärt, daß die Verweigerung des elterlichen Consenses die einmal geschlossene Ehe nicht mehr aufzulösen vermöge (Sess. XXIV, c. 1 De ref. matrim.). Das deutsche Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 verlangt (§ 29—32) bei ehelichen Kindern, falls der Sohn nicht das 25., die Tochter nicht das 24. Lebensjahr vollendet hat, den Consens des Vaters, nach dem Tode des Vaters den der Mutter, und bei Minderjährigen (vor vollendetem 21. Jahre) auch den des eventuellen Vormundes; uneheliche Kinder stehen den vaterlosen Waisen gleich. Minderjährige Doppelwaisen bedürfen des Consenses des Vormundes. Sollte der Vater, respective die Mutter, den Consens verweigern, so haben die Kinder nach eingetretener Großjährigkeit ein Klagerecht auf richterliche Ergänzung desselben. Im Gebiete des französischen Rechtes müssen (Code civil § 148. 151—154) die Söhne vor vollendetem 25., die Töchter vor vollendetem 21. Jahre die Einwilligung beider Eltern beibringen; nach Ueberschreitung dieser Lebensgrenze haben sie an die Eltern bloß ein ehrerbietiges Ansuchen (acte respectueux) zur Einholung ihres Rathes zu richten. In Oesterreich ist (Allg. bürgerl. Ges. 6, § 49) die ohne elterlichen, beziehungsweise ohne vormundschaftlichen Consens geschlossene Ehe mit bürgerlicher Nichtigkeit bedroht. Das schweizerische Civilgesetz (Art. 27) setzt fest, daß Personen vor Anfang des 21. Jahres die Einwilligung des Inhabers der elterlichen Gewalt (des Vaters oder der Mutter, resp. des Vormundes) bedürfen. Verweigert der Vormund den Consens, so steht der Recurs an die Obervormundschaftsbehörde offen. [Permaneder.]

Consensus Dresdensis ist ein theologisches Bekenntniß, welches während der kryptocalvinischen Streitigkeiten ein vom 7. bis 10. October 1571 zu Dresden versammelter Theologenconvent ablegte. Dasselbe erschien unter dem Titel: Kurze, christliche und einfältige Wiederholung der Bekenntniß der Kirchen Gottes in des Kurfürsten zu Sachsen Landen von dem heiligen Nachtmal des Herrn Christi sammt den zu dieser Zeit in Streit gezogenen Artikeln von der Person und Menschwerdung Christi, seiner Majestät, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes, in der christlichen Versammlung zu Dresden gestellet den 10. October mit einhelligem Consens der Universitäten Leipzig und Wittenberg, der dreien geistlichen Consistorien, und aller Superattendenten der Kirchen dieser Lande, Dresden 1571. Der Kurfürst August von Sachsen (1553—1586) hatte jenen Theologenconvent nach Dresden berufen, damit er bezüglich der Abendmahlslehre und der anderen oben angegebenen Lehrpunkte ein „gut lutherisches" Bekenntniß ablege und dadurch die kursächsische Kirche von dem gegen sie erhobenen Vorwurf des Kryptocalvinismus reinige. Die zum größten Theile aus krypto-

calvinischen Melanchthonianern bestehende Versammlung jedoch producirte statt dessen in dem Consensus Dresdensis ein zweideutiges Bekenntniß, das man ebensowohl in calvinischem wie in lutherischem Sinne interpretiren konnte. Die strengen Lutheraner, namentlich die Jenaer Theologen, gaben sich darum auch mit dem Consensus Dresdensis durchaus nicht zufrieden, sondern richteten heftige Streitschriften wider denselben, und auch der Kurfürst August kam seit dem J. 1574 zur klaren Einsicht, daß er, wie mannigfach, so auch in dem Consensus Dresdensis von seinen kryptocalvinischen Theologen hintergangen worden sei. — (Vgl. d. Art. Kryptocalvinismus; Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes V, Leipzig 1799, 2, 587 ff.; eine andere, die kryptocalvinischen Theologen jenes Dresdener Conventes in Schutz nehmende, jedoch wohl unrichtige Auffassung des Consensus Dresdensis siehe bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, II, Marburg 1853, 409 ff.) [Hundhausen.]

Consensus Genevîensis, Helveticus, Tigurinus, s. Confessiones Helveticae.

Conservatores waren päpstlich delegirte Richter, welche zur wirksamen Handhabung des päpstlichen Schutzes über die personae miserabiles (Arme, Wittwen, Waisen u. s. f.) in den einzelnen Diöcesen früher oft bestellt wurden, um gegen notorische Rechtsverletzung, sei es, daß dieselbe schon erfolgt, sei es, daß sie zu befürchten war, rasche Hilfe zu gewähren (c. 1 und c. ult. de officio judicis delegati in VI; Trid. Sess. XIV, c. 5 De Ref.). Namentlich erhielten die Ordensleute, welche wegen des Gelübdes der Armut und wegen ihrer ganzen Stellung zu den schutzbedürftigen Ständen gezählt wurden, allgemein das Privileg, sich in jeder Diöcese einen Conservator zu wählen. Mancherlei Uebelstände indeß drängten im 17. Jahrhundert dazu, die Stellung der Conservatoren näher zu präcisiren, wie schon auf dem Tridentinum begonnen worden war. Insbesondere bestimmte Gregor XV. (in der Bulle „Sanctissimum" vom 20. Sept. 1621), daß zu Conservatoren nur Synodalrichter gewählt werden dürften (Ferraris, v. Conservatores, art. 1, n. 5 sq.). In Diöcesen, in denen keine Synoden gehalten und folglich keine Synodalrichter bestellt wurden, mußten dieselben nach dem alten Recht aus den Dignitaren der Diöcese oder mindestens aus den Cathedralcanonikern genommen werden. Der Conservator hatte aber keine Jurisdiction, bevor das Wahldecret dem ordinarius loci überreicht worden war. Ferner durfte ein Kloster den einmal gültig ernannten Conservator ohne genügenden Grund vor fünf Jahren nicht mehr entlassen. Die Jurisdiction des Conservators erstreckte sich auf alle Klagen gegen die seinem Schutze unterstellten Ordensleute, beschränkte sich dagegen auf ganz notorische Beschwerden dieser gegen Andere. Alle Klagen der Ordensleute aber, welche eine gerichtliche Untersuchung erheischten, waren den Conservatoren entzogen. Bei notorischer Verletzung der Regularen entschieden die Conservatoren summarisch. Außerdem hatten sie die Befugniß, die Regularen gegen offenbare Kränkungen, welche indeß erst zu befürchten waren, durch Androhung von Strafen zu schützen. Clemens XIII. (Const. „Cum omnium" 23. April 1762) entzog den Orden für Missionsgebiete das Privileg, einen Conservator zu wählen, und verwies die Missionare mit ihren Beschwerden an den päpstlichen Stuhl selbst. Heute ist das Institut der Conservatoren ohne Bedeutung. [Kreutzwald.]

Conservatorium, kirchlicher Name für die Klöster der Congregationen (s. d. Art.), sowie für die der christlichen Charitas dienenden Häuser.

Consignatorium hieß in der altchristlichen Baukunst der Ort, an welchem die Firmung (consignatio) ertheilt wurde. Bezeugt sind solche Firmungskapellen in Rom (de Rossi, Bull. 1869, 30) und Neapel (Muratori, Script. Ital. I, 2, 301); erhalten hat sich eine solche in Salona. In anderen Städten firmte man im Sacrarium oder Baptisterium. [Streber.]

Consistorium, Name für eine am Kirchenregiment betheiligte Behörde. 1. Das päpstliche Consistorium ist die auf Befehl des Papstes berufene Versammlung der Cardinäle. Sie ist hervorgegangen aus der Versammlung des römischen Clerus, welche der Papst bei wichtigern Geschäften mit den Bischöfen der suburbicarischen Diöcesen von jeher zu Rathe zu ziehen pflegte. Das Consistorium findet im Palaste des Papstes, regelmäßig unter seinem persönlichen Vorsitze, und zwar gegenwärtig nicht mehr an bestimmt festgesetzten Tagen, sondern nur nach Bedürfniß statt. Es dient entweder zur besonders feierlichen Vornahme eines Actes oder zur Berathung und Sanction oder Publication hervorragender, theils administrativer, theils politischer (nicht aber juristischer) Entscheidungen des Papstes. In den Fällen der erstern Art, wohin namentlich die Uebergabe des Hutes an die Cardinäle, die feierliche Entscheidung über die Canonisation eines Heiligen und die einem regierenden Fürsten oder deren Gesandten zu ertheilende feierliche Audienz zählen, wird das Consistorium öffentlich und mit großem Glanze gehalten. Von diesem sogenannten öffentlichen oder außerordentlichen Consistorium unterscheidet sich das ordentliche oder geheime, zu welchem außer den Cardinälen niemand Zutritt hat. In demselben wird die Ernennung von Cardinälen und Bischöfen, die Ertheilung des Palliums, die Errichtung u. s. w. der Bisthümer, die Besetzung der Consistorialabteien, die Wahl der Cardinallegaten, freilich gegenwärtig nur formell, berathen und darauf publicirt. Auch benutzt der Papst das geheime Consistorium, um sich mit dem heiligen Collegium in zwar vertraulichen, aber für die Oeffentlichkeit bestimmten Ansprachen (Allocutionen) über wichtige Zeitereignisse auszutauschen. Das sogenannte halböffentliche (semipublicum)

Consistorium besteht aus einem öffentlichen und einem geheimen Consistorium, ist also keine wesentlich verschiedene Art der Consistorien. Da das geheime Consistorium nicht mehr zu der eigentlichen Berathung und Entscheidung der vor das Consistorium gehörenden Sachen dient, so werden diese sogenannten Consistorialsachen in besondern Consistorial-Congregationen spruchreif gemacht (s. d. Art. Congregationen der Cardinäle). (Vgl. Phillips, K.-R. VI, 288; Palaeotti, De sacri consistorii consultationibus, Rom. 1592; Bangen, Römische Curie 76.)

2. Das bischöfliche Consistorium steht dem Bischofe oder vielmehr seinem unmittelbaren Stellvertreter (Generalvicar, Official) berathend zur Seite, sei es für die gesammte bischöfliche Verwaltung, sei es für die Verwaltung im engern Sinne allein, sei es für die Gerichtsbarkeit allein. Im letztern Falle heißt das Consistorium vielfach Officialat, im erstern Falle meist Ordinariat oder Generalvicariat. Die Bedeutung der Consistorien wuchs in demselben Maße, in welchem die Anmaßungen der Archidiaconen (s. d. Art.) eingeschränkt wurden. Den Vorsitz führt entweder der Bischof selbst oder, was das Gewöhnliche ist, der Consistorialpräsident (Generalvicar, Official). Die Mitglieder des Consistoriums (Consistorialräthe, Consistorialassessoren) werden vorzüglich aus den Domcapiteln genommen, jedoch ist der Bischof, von besondern Rechtsverhältnissen abgesehen, hierzu nicht verpflichtet. Manchmal ziehen die Bischöfe auch weltliche Juristen in ihr Consistorium. [Kreutzwald.]

3. Consistorien in der russisch-griechischen Kirche. Zur Handhabung der Jurisdiction hat jeder Prälat, auch der Vicar mit bischöflicher Würde, ein Consistorium, welches aus drei bis sieben Mitgliedern besteht. Sie werden auf Vorschlag des Bischofs aus den Archimandriten, Hegumenen, Jeromonachen, Protojereien und Priestern genommen und von der heiligen Synode bestätigt. Vom Urtheile des Consistoriums kann an den Bischof, von diesem an die Synode appellirt werden. In jeder größern Stadt sind dem Consistorium geistliche Directoren, gewöhnlich zwei, unterstellt, welche Gesuche an das Consistorium in Empfang nehmen und an dasselbe Bericht erstatten (vgl. Silbernagl, Verfassung und Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865, 111 ff.).

4. Consistorien in den protestantischen Kirchen. a. In den lutherischen Ländern bildeten sie die von dem betreffenden Landesherrn jure episcopali zur Oberaufsicht und Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten, zur Ausübung der Gerichtsbarkeit in Ehesachen und des geistlichen Strafamtes bestellten Behörden. Das erste mit solchem Wirkungskreise eingerichtete Consistorium ward 1539 zu Wittenberg für Sachsen begründet, von wo aus noch im Laufe des 16. Jahrhunderts auch die übrigen lutherischen Landeskirchen sich diese Einrichtung aneigneten. Unter den Consistorien stehen die Superintendenten (Decane, Propositi, Ephoren), welche keine Jurisdiction haben, sondern lediglich die Aufsicht über die Pfarrer ihres Districtes führen. Die Consistorien aber handeln in der ihnen angewiesenen Sphäre selbständig, analog den weltlichen Justizbehörden. In größeren Ländern wurden sie als eigene Behörden eingerichtet und aus Juristen und Geistlichen zusammengesetzt (formirte Consistorien), in kleineren Ländern übertrug man die Geschäfte einer bereits bestehenden weltlichen Behörde und ordnete ihr geistliche Räthe bei (nicht formirte Consistorien). Man unterschied ferner immediate, d. h. vom Landesherrn selbst niedergesetzte, und mediate, d. h. von einer nicht reichsfreien Stadt oder von einem Standesherrn eingesetzte Consistorien, welchen in Unterordnung unter das landesherrliche Kirchenregiment gewisse durch Herkommen oder durch Privilegien bestimmte Rechte gegeben wurden. Die weitere Ausbildung des Territorialsystems (s. d. Art.) beschränkte mehr und mehr den früheren Geschäftskreis der Consistorien. Zunächst fiel die Civil- und Criminalgerichtsbarkeit über geistliche Personen und die Jurisdiction in Ehesachen weg. An einzelnen Orten wurden die Consistorien gänzlich beseitigt, und das Kirchenregiment rein staatlichen Organen übertragen; wo sie aber bestehen blieben, schied man die Episcopalrechte des Landesherrn in interne und externe; die ersteren beließ man den Consistorien, die externen überwies man staatlichen Behörden (Cultusministern). Selbst da, wo neuestens die Bildung formirter kirchlicher Collegien (Oberkirchenräthe, Oberconsistorium, Landesconsistorium) erfolgte, welche dem Landesherrn bei Ausübung der den Consistorien nicht übertragenen Rechte (jura reservata) zur Seite stehen, ist den staatlichen Organen mindestens eine Betheiligung am kirchlichen Rechte gelassen. Die Consistorien sind demnach gegenwärtig nur Behörden für die Geschäfte der Verwaltung im eigentlichen Sinne und für Disciplinarsachen der Geistlichen.

b. Bei den Reformirten ruht nach der ursprünglichen Verfassung ihrer Kirche das geistliche Regiment in den Händen der Gemeinde, welche jedoch hierin durch die christliche Obrigkeit vertreten wird. Es nehmen daher zwar Alle Theil an der Wahl dieser Obern; das Lehramt aber, der Gottesdienst und die Handhabung der Kirchenzucht ist diesem aus Predigern, Aeltesten und Diaconen bestehenden Kirchencollegium der einzelnen Gemeinden (welches den Namen Kirchenrath, Presbyterium, auch Consistorium führt) überwiesen, und die Verbindung der letzteren zu einer Landeskirche durch regelmäßige Synoden der Pastoren und Gemeindeältesten organisirt. Seitdem nach Preußens Vorgang, behufs einer möglichst gleichförmigen Organisation der gesammten protestantischen Kirche, dort wie anderwärts in Deutschland die Vereinigung der beiden protestantischen Hauptparteien durchgeführt wor-

den ist, trat auch die Presbyterialverfassung der einen mit der Consistorialverfassung der andern Confession in Verbindung. — In Frankreich und im Reichslande bedeutet Consistorium eine Behörde, welche mehreren (fünf bis sechs) Gemeindepresbyterien unmittelbar vorgesetzt ist, die Aufsicht über die Gemeinden des Bezirkes führt, die Vermögensverwaltung controlirt und in reformirten Gemeinden den Pfarrer aus einer vom betreffenden Presbyterium eingereichten Candidatenliste auswählt. (Vgl. Richter, Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846, I, 367; Mejer in Dove's Zeitschr. f. K.-R. XIII, 28 ff.; Weber, De consistorio, Arnsb. 1647; Richter-Dove, K.-R., 7. Aufl., § 152 ff.; Mejer, Lehrbuch des deutschen K.-R., 3. Aufl., § 69 f.; Friedberg, K.-R. § 77 ff.) [(Permaneder) Streber.]

Consolamentum, s. Albigenser.

Constans I., christlicher weströmischer Kaiser, der jüngste der Söhne Constantins d. Gr. (geb. 320), erhielt bei der Theilung des Reiches nach dem Tode des Vaters Afrika mit Ausschluß der proconsularischen Provinz, Sicilien, Italien, Illyrien, Macedonien und Griechenland. Nach dem Tode seines Bruders Constantin II. fielen ihm auch dessen Provinzen zu, und so ward er Herr von mehr als zwei Drittheilen des römischen Reiches. Die Gesetze, welche er im Vereine mit seinem Bruder Constantius gegen das Heidenthum erließ, waren ebenso streng als zweckmäßig. Durch Papst Julius wurde der hl. Athanasius, der von Constantius zum zweitenmale in die Verbannung getrieben worden war, dem Kaiser empfohlen, und Constans unterließ nichts, um der rechtgläubigen Partei ihr Recht zu verschaffen. So verlangte er von dem Bruder, daß er Bischöfe nach Rom sende, damit die Angelegenheiten der von ihren Gemeinden vertriebenen Bischöfe untersucht werden könnten. Wirklich erschienen drei Bischöfe, welche die Handlungsweise der Orientalen zu rechtfertigen suchten; aber nur zu bald erkannte Constans aus dem Benehmen dieser Abgeordneten, wie unwürdig man gegen die Rechtgläubigen verfahren sei, brach sofort die Gemeinschaft mit ihnen ab und sandte sie in die Heimat zurück. Nun forderte er in einem Schreiben seinen Bruder auf, dem hl. Athanasius und allen übrigen gleich ihm betheiligten Bischöfen die Rückkehr zu ihren Gemeinden zu gestatten; und als dieß Schreiben durch Umtriebe der Arianer erfolglos blieb, drang er mit allem Ernste, dem es selbst an Drohungen nicht gefehlt haben soll, auf die Berufung eines Conciliums, welches zu Sardica (343) gehalten wurde (s. d. Art.). Im J. 350 ward Constans, auf den in jenen drangvollen Zeiten so Viele als ihren Beschützer voll Zuversicht blickten, durch den Empörer Magnentius, der sich zu Autun zum Kaiser ausrufen ließ, vom Throne gestürzt und auf der Flucht nach Spanien am Fuße der Pyrenäen in der Stadt Helena von seinen Verfolgern ermordet. (Vgl. Hefele, Concilien-Geschichte I, pass.) [Thaller.]

Constans II., griechischer Kaiser (641 bis 668), Enkel des Kaisers Heraclius, übernahm nach dem Tode seines Vaters Constantin III. (25. Mai 641) und nach Absetzung seiner Stiefmutter Martina und ihres Sohnes Heracleonas als zwölfjähriger Knabe unter der Vormundschaft des Reichsrathes die Regierung. Das Reich war unter seinen Vorfahren durch Kriege gegen die Saracenen, mehr noch durch dogmatische Wirren bis in das Innerste zerrüttet. Heraclius hatte die Irrlehre der Monotheleten begünstigt, und seine Ekthesis (638) war nicht geeignet, die erregten Gemüther zu beruhigen, da die Irrlehre in derselben offenkundig vertheidigt war. Papst Johannes IV. forderte daher von Constantin III. die Zurücknahme der Ekthesis, und da während dieser Zeit der Regierungswechsel eintrat, antwortete Constans, daß er Befehl gegeben habe, den Wunsch des Papstes zu erfüllen und das an den Kirchenthüren angeschlagene Edict zu verbrennen (Pagi ad a. 641, n. 4). Ein Religionsgespräch, das in Afrika 645 zwischen dem früheren Patriarchen von Constantinopel, Pyrrhus, dem eifrigen Vertheidiger der Irrlehre, und dem Abte Maximus, dem kräftigen Vertreter der katholischen Lehre, geführt wurde (Mansi X, 709 sq.), sowie die im folgenden Jahre gehaltene Synode der drei afrikanischen Landschaften Byzacena, Mauritania und Numidia (Combefis, Opp. S. Maximi I, p. XII) entschied, wie früher schon der Erzbischof Sergius von Cypern, gegen die Lehre der Monotheleten. Allein trotz der offen ausgesprochenen Verdammung der Irrlehre gab es noch viele, welche dieselbe vertheidigten, und selbst Pyrrhus nahm, vom Exarchen zu Ravenna veranlaßt, seinen Widerruf zurück. Da glaubte Constans durch ein neues Edict dem Streite mit einem Male ein Ende machen zu sollen und veröffentlichte den Typus im J. 648 (Hard. III, 823; Mansi X, 1029), in welchem aller Streit über diese Lehre bei Strafe der Absetzung für Bischöfe und Cleriker, der Verbannung für Mönche, der Vermögenseinziehung für Bemittelte und körperliche Strafen für Unbemittelte verboten wurde. Der Verfasser des Typus war Paulus, Patriarch von Constantinopel. Papst Martin I. erklärte sich entschieden gegen diese Maßregel und versammelte im J. 649 zu Rom 105 Bischöfe zu einer Synode im Lateran, welche einstimmig den Typus als gottlos und der reinen Lehre der katholischen Kirche zuwider verwarfen (Mansi X, 870). Als Constans die Beschlüsse der Synode erhielt, entbrannte er in Zorn und ertheilte dem Exarchen Calliopa (653) den Befehl, Papst Martin und Abt Maximus gefangen nach Constantinopel zu führen. Auf der Insel Naxos ließ er sie unter Entbehrungen aller Art auf weitere Verfügungen harren, indem er durch harte Behandlung sie umzustimmen hoffte. Als diese Hoffnung fehlschlug, wurden sie nach Constantinopel gebracht, und

hier der Papst mit Umgehung des eigentlichen Grundes seiner Gefangennehmung des Einverständnisses mit dem früheren Exarchen Olympius, der nach Selbständigkeit in Italien getrachtet hatte, angeklagt und vom Kaiser, als des Hochverrathes schuldig, zur Verbannung nach Cherson verurtheilt, wo er nach sechsmonatlichen Leiden (655) starb. Grausamer noch verfuhr Constans gegen den Abt Maximus, dem er bei fortgesetzter Weigerung, den Typus zu unterschreiben, die Zunge ausreißen und die rechte Hand abhauen ließ. So verstümmelt, sandte er ihn in die Verbannung, in welcher der 82jährige Greis 662 starb. Die beiden Nachfolger des Papstes Martin, Eugen und Vitalian, betrachteten den Typus als nicht gegeben, und Constans, der aus der allgemeinen Stimmung wohl erkennen mochte, wie wenig seine Handlungsweise Anklang fand, hütete sich, die Unterschrift von ihnen zu verlangen. Bei seinem Zuge nach Italien (663) verweilte er zwölf Tage in Rom. Hier empfing ihn der Papst und der Clerus mit aller Auszeichnung; er besuchte mehrere Kirchen, beschenkte sie reichlich, und das gute Einvernehmen zwischen ihm und der Kirche schien von Dauer; daß es aber von seiner Seite wenig aufrichtig gemeint war, zeigte er kurz darauf, als er den schismatischen Erzbischof von Ravenna, Maurus, durch ein kaiserliches Edict schützte. Als er von Rom fortzog, nahm er nicht nur die ehernen Dächer von öffentlichen Gebäuden, unter andern vom Pantheon, sondern auch viele Kunstschätze mit nach Syrakus, wo er, von Gewissensbissen gefoltert, die letzten Tage seines Lebens vertrauerte. Gehaßt von Allen wegen vieler Erpressungen und Ungerechtigkeiten, die er sich zu Schulden kommen ließ, wurde er von einem seiner Diener 668 im Bade erschlagen (Pagi ad a. 663, n. 2. 3; ad a. 668, n. 3). Er hinterließ drei Söhne: Constantin IV., Heraclius und Tiberius. [Thaller.]

Constantia, Tochter des Constantius Chlorus und der Theodora, Halbschwester Constantins d. Gr., wurde von letzterem im J. 313 mit Licinius vermählt. Nach dessen Tode (325) lebte sie am Hofe ihres Bruders, der sie die Vergehungen ihres Mannes nicht entgelten ließ, sondern vielmehr Sorge trug, sie für die vielen Entbehrungen zu entschädigen, die sie während der letzten Kriege gegen Licinius zu erdulden gehabt hatte (Theod. H. E. 2, 2). Sie stand in enger Verbindung mit Eusebius von Cäsarea, und noch sind Bruchstücke eines Schreibens an sie vorhanden (Migne, Patr. gr. XX, 1546), in welchem dieser auf die Bitte, ihr ein Christusbild zu senden, abschlägig antwortet. Durch Eusebius erhielt sie als geistlichen Führer einen Priester, welcher der Irrlehre des Arius insgeheim ergeben war, und durch diesen soll auch sie für dieselbe gewonnen worden sein (Socrat. 1, 25; Sozom. 3, 19). Ihr Einfluß auf ihren Bruder war bedeutend, und wenn dem Zeugnisse des arianischen Philostorgius zu trauen ist (Hist. Eccles. 1, 9), so wirkte sie selbst auf viele der beim Concilium von Nicäa versammelten Bischöfe ein. Sterbend (330) empfahl sie ihrem Bruder jenen Priester, für welchen auch Constantin nach ihrem Tode sorgte. Er lebte an Constantins Hof und wirkte, da er des Kaisers Ansichten kannte, dort nur geheim, später aber, als er Constantins Testament an dessen schwachen Sohn Constans überbrachte, offen zu Gunsten der Arianer (Theod. l. c.). (Vgl. Rufin., Eccl. Hist. I, 11 bei Migne, PP. gr. XXI, 482; Ceillier III, 250. 417.) [Thaller.]

Constantin, Papst von 708—715, ein Syrer, ward nach dem Tode Johannes' VII. oder vielmehr nach der bloß 20tägigen Regierung des Sisinnius gewählt. Sein ganzes Wesen ist durch den Beinamen mitissimus bezeichnet. Beim Beginne seines Pontificates ward die Einheit der Kirche durch das Schisma des Bischofs Felix von Ravenna gestört. Dieser hatte sich zwar auf Constantin's Forderung in Rom weihen lassen, dort auch das Glaubensbekenntniß und den Eid der Treue geleistet, wollte aber nach seiner Rückkehr, durch die Bürger aufgehetzt, die Unabhängigkeit seiner Kirche von Rom behaupten. Kaiser Justinian II. ließ aber alle Widerspenstigen von Ravenna gefangen nach Constantinopel bringen, wo die Mehrzahl von ihnen hingerichtet und Felix geblendet wurde. Später jedoch verzieh Constantin dem reuigen Blinden und setzte ihn wieder in seine vorige Würde ein. Justinian seinerseits hatte bei seinem summarischen Verfahren gegen Felix nichts weniger als die Freiheit des römischen Stuhles im Auge gehabt; dieß zeigte sich, als er von Constantin die Bestätigung des Quinisextum verlangte, welche bereits drei Päpste verweigert hatten. Er lud Papst Constantin nach Nicomedien, um sich mit ihm über die zu nehmenden Maßregeln besprechen zu können. Constantin folgte dem Rufe 710 mit dreizehn Gefährten. In Constantinopel ward er sowohl von Tiberius, dem Sohne des Kaisers, als auch vom gesammten Clerus und dem Volke auf das Feierlichste und Freudigste empfangen. Von hier begab er sich nach erhaltener dringender Bitte des Kaisers nach Nicäa in Bithynien, wo sich Justinian eben aufhielt. Der Kaiser selbst eilte ihm entgegen und zeigte beim Begegnen die größte Demuth vor dem jubelnden Volke. Ob Justinian bei dieser Gelegenheit der Welt nur ein Schauspiel geben wollte, um politische Zwecke zu erreichen (Gfrörer III, 93), oder aber ob er im Bewußtsein verübter Greuelthaten beim Anblicke Constantins den Stellvertreter Christi ehrte, der Vollmacht hat, zu binden und zu lösen, läßt sich wohl schwer bestimmen; so viel ist gewiß, daß Justinian am nächstfolgenden Sonntage dem heiligen Meßopfer beiwohnte, welches Constantin darbrachte, daß er sammt seiner Familie das heilige Abendmahl aus den Händen des Papstes empfing, und daß er alle früheren Privilegien der Kirche von Rom bestätigte. Allein die unbedingte Anerkennung der trullanischen Be-

schlüsse erlangte er nicht. Der römische Diacon und nachherige Papst Gregor II. gab treffende Antworten, und Constantin bestätigte die fraglichen Canones nur in dem nämlichen Sinne, wie später Johannes VIII., d. h. in soweit, als sie dem wahren Glauben, den guten Sitten und den Decreten Roms nicht widersprächen. Im October 711 kehrte Constantin von seiner Reise zurück; drei Monate später ward Justinian mit seinem Sohne Tiberius ermordet, und der Empörer Philippicus Bardanes bemächtigte sich des Kaiserthrones. Dieser, der Irrlehre der Monotheleten ergeben, setzte nach seiner Thronbesteigung den rechtgläubigen Patriarchen von Constantinopel, Cyrus, ab und erhob an dessen Stelle Johannes, der sich seinen Anordnungen fügte, ließ 712 eine Aftersynode gegen das allgemeine sechste Concilium halten und verfolgte, wo er nur konnte, die Rechtgläubigen. Das Glaubensbekenntniß, welches er an Papst Constantin sandte, verwarf dieser; der Name des Kaisers wurde während des heiligen Meßopfers nicht genannt, sein Bildniß nicht in den Kirchen aufgestellt, und als der Kaiser mit Gewalt den orthodoxen Präfecten Christoph von Rom vertreiben und an dessen Stelle den Monotheleten Petrus einsetzen wollte, empörte sich das Volk, so daß es zwischen beiden Parteien zum blutigen Kampfe kam, den nur Constantin durch abgesandte Priester zu beschwichtigen im Stande war. Die Regierung des Philippicus dauerte aber nur kurze Zeit, denn schon nach anderthalb Jahren ward er vertrieben und an seiner Statt Anastasius auf den Thron von Byzanz erhoben. In dem Glaubensbekenntnisse, welches dieser an Papst Constantin sandte, verurtheilte er die Irrlehre der Monotheleten; auch sonst suchte er derselben, so viel er nur konnte, zu steuern. Papst Constantin sandte den Priester und Apocrisiarius Michael nach Constantinopel, damit er sowohl dem Kaiser die gewöhnlichen Glückwünsche darbringe, als auch die reumüthigen Bischöfe, die sich den Forderungen des Philippicus gefügt hatten, wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufnehme. Constantin hatte den römischen Stuhl sieben Jahre inne; er starb den 8. April 715. Das Papstbuch rühmt den unerschütterlich festen Charakter, mit dem er dem Irrthume, wo er ihn fand, kühn entgegentrat, sowie die Demuth und Sanftmuth, durch die er sich Aller Liebe erwarb. (Vgl. Lib. pontif. bei Migne, PP. lat. CXXVIII, 947 sq.; Jaffé, Regesta Pont. Rom. 173 sq. 941; Migne l. c. LXXXIX, 315 sq.)

Constantin, ein Afterpapst (767 bis 768). Nach dem Tode Pauls I. bemächtigte sich Toto, Herzog von Nepi, mit Hilfe bewaffneter Bauern des Laterans und ließ durch die eingeschüchterten Cardinalbischöfe von Palestrina, Albano und Porto seinem Bruder Constantin, der noch Laie war, innerhalb weniger Tage die heiligen Weihen und die päpstliche Consecration ertheilen. Da er keinen Halt bei den Römern fand, so suchte der Eindringling König Pippin zu gewinnen und meldete ihm, daß er gegen seinen Willen durch den Enthusiasmus der Römer gewählt worden sei. In einem späteren Schreiben übermittelte er dem Könige einen Libellus synodicus des orientalischen Patriarchen, damit „man in Gallien sähe, welcher Eifer für die Bilder im Morgenlande herrsche". Doch schon nach Jahresfrist wurde Constantin durch die Palastbeamten seines Vorgängers, den Primicerius Christophorus und den Schatzmeister Sergius, gestürzt und geblendet, Herzog Toto im Straßenkampf getödtet. Der römische Clerus wählte auf einer Synode Stephan III. (IV.), einen gelehrten und tugendhaften Priester an der Kirche der heiligen Cäcilia, zum Papste. Eine Lateransynode (April 769), an welcher auch zwölf fränkische Bischöfe als Abgesandte der Könige Karl und Karlmann theilnahmen, erneuerte das Absetzungsdecret Constantins, wies alle von ihm Ordinirten auf ihre frühere Stufe zurück und verordnete unter Aufhebung des Wahlrechtes der Laien, daß künftig der Papst nur aus der Reihe der Cardinäle gewählt werden dürfe (c. 3, D. LXXIX). (Vgl. Lib. pontif. bei Migne, PP. lat. CXXVIII, 1150; Cenni, Concilium Lateran. Stephani III, Romae 1735, auch in Mansi's erstem Supplementbande der Colleti'schen Conciliensausgabe; Migne l. c. XCVIII, 227 sq.) [Thaller.]

Constantin I., der Große, C. Flavius Valerius Aurelius Claudius, der erste christliche Kaiser, war der Sohn des Kaisers Constantius Chlorus und der hl. Helena. Er wurde am 27. Februar 274 zu Naissus in Obermösien geboren und verlebte seine Jugend am Hoflager Diocletians, welcher ihn als Geisel für seines Vaters Treue betrachtete. Nach Diocletians Abdankung verlangte Constantius von Galerius, welchem Diocletians unmittelbares Gebiet zugefallen war, die Entlassung seines Sohnes; Galerius gewährte sie zögernd und ungern, aber er gewährte sie. Constantin gelangte glücklich nach Britannien zu seinem Vater, und als dieser bald darauf (25. Juli 306) starb, begrüßte das Heer ihn als Augustus. Galerius erkannte ihn an, zwar Anfangs nur als Cäsar, doch schon im J. 307 als Augustus. Das Oberansehen jedoch, welches Diocletian geübt hatte, konnte Galerius nicht behaupten; sechs Kaiser theilten sich in das Römerreich. Unter diesen war Constantin allein der Sohn eines Kaisers, besaß allein bedeutende Herrscher- und Feldherrngaben; er focht glücklich wider die Franken, welche Gallien plünderten, und folgte in Betreff der inneren Verwaltung dem Beispiel seines milden und verständigen Vaters. Inzwischen vertrieb im Westen Maxentius seinen Vater Maximian; im Osten starb Galerius. Maxentius und Maximinus Daja waren mit ihren schönen Ländern nicht zufrieden und verbündeten sich zum Sturze ihrer Reichsgenossen, wodurch Constantin und Licinius bestimmt wurden, sich enger an einander anzuschließen. Als Maxentius daran war, den Kampf zu eröffnen, beschloß Constantin, ihm zuvorzu-

kommen, und rückte in Italien ein. Der lüderliche Maxentius verstand es nicht, seine überlegenen Streitkräfte zu gebrauchen; er wurde (28. October 312) an der Milvischen Brücke bei Rom geschlagen und ertrank auf der Flucht im Tiber. Der Sieg über Maxentius vermehrte Constantins Machtbereich durch Italien und Afrika; doch wichtiger nicht nur für die Römerwelt, sondern für das Menschengeschlecht war die Umwälzung, welche um dieselbe Zeit im Gemüthe des Imperators vorging. Seine Mutter Helena war eine Christin; am Hoflager von Nicomedien, wo er seine Jugend zubrachte, war bis zum Jahre 303 die Zahl der Christen nicht unbedeutend; als er heimkehrte, traf er am Hofe des Vaters nicht wenige Christen; er hatte daher genug Gelegenheit, vom Christenthume Kunde zu erlangen, und sein Herz begann schon früh das Bedürfniß einer reineren Gottesverehrung zu fühlen. Die Zeit, in welcher er dem gefahrvollen Kampfe mit einem an Hilfsquellen überlegenen Feinde entgegensah, fachte den lange glimmenden Funken zur Flamme an. Eusebius von Cäsarea versichert (V. C. 1, 27—32), daß Constantin ihm erzählt und durch einen Eidschwur bekräftigt habe, es sei kurz vor Beginn des Kampfes ihm am Himmel ein glänzendes Kreuz erschienen, umgeben von der Inschrift: „In diesem (Zeichen) wirst du siegen", und in der Nacht darauf habe ein Traumbild ihm den Heiland gezeigt, welcher ihm befahl, ein Kreuzesbild, wie er es am Himmel gesehen, als Banner zu führen. Lactantius (De M. p. 44) weiß allerdings nur von dem Traume zu erzählen; indeß berichtet auch der Heide Nazarius (Panegyr. c. 14; vgl. Zos. 2, 16) von wunderbaren Erscheinungen am Himmel, welche kurz vor dem Kriege in Gallien stattgefunden und Constantins Sieg vorherverkündigt hätten. Man darf wohl glauben, daß Gott sich würdigte, den Mann, welcher das Christenthum von dem Drucke der Verfolgung befreien sollte, auf außerordentliche Weise zur Anerkennung der Wahrheit hinzuleiten. Das ist gewiß, Constantin führte im Kriege mit Maxentius auf seiner Hauptfahne (labarum) ein Zeichen, welches zugleich den Namen des Heilandes und das Kreuz, durch welches er die Welt erlöst hat, andeutete, nämlich die in einander gefügten griechischen Buchstaben X und P (☧). Ebenso sicher ist, daß er nach dem Siege sich unzweideutig als Beschützer der Christen und Verehrer des Christenthums ankündigte. Als Licinius Anfangs 313 ihn zu Mailand besuchte und sich mit seiner Schwester Constantia (s. d. Art.) vermählte, bewog er denselben zu einem gemeinschaftlichen Edicte, durch welches beide Kaiser nicht nur den Christen ihres Gebietes freie Religionsübung gewährten, sondern auch die Zurückgabe der eingezogenen Kirchen und Kirchengüter anbefahlen. Er enthob die Geistlichen der Verpflichtung, städtische Aemter zu bekleiden, erklärte die Freilassung von Sklaven, welche in der Kirche geschähe, für rechtsgültig, erlaubte, Vermächtnisse zu Gunsten der katholischen Kirche zu machen, hob die Kreuzesstrafe auf und gebot die Sonntagsfeier. Constantin hatte sich kaum für das Christenthum erklärt, als er auch schon in eine kirchliche Streitigkeit hineingezogen wurde; die Donatisten baten ihn, ihre Sache durch gallische Bischöfe entscheiden zu lassen. Es handelte sich dabei um die Frage, wer in Afrika auf die Wohlthaten, welche der katholischen Kirche zugedacht waren, Anspruch habe, und Constantin überließ die Entscheidung einem Concilium von italischen und gallischen Bischöfen, welches sich unter dem Vorsitze des Papstes Melchiades zu Rom versammelte (313). Als die Donatisten für sachfällig erklärt wurden, wandten sie sich auf's Neue an ihn, und er veranlaßte die zahlreich besuchte Synode von Arles (314). Als auch diese Synode wider die Anhänger der Spaltung entschied, appellirten die Donatisten an den Kaiser als an den höchsten Richter in der Kirche. Constantin übernahm es, die Beschwerden der zweimal Verurtheilten in Person zu untersuchen. Sein Ausspruch stimmte mit dem der Concilien überein. Wenn ein neuer Christ, bei welchem damals noch manche heidnische Rückerinnerungen auftauchten, das Verhältniß der weltlichen zur geistlichen Gewalt unvollkommen auffaßte, so kann man dieß ihm nicht verargen; doch war damit der Anfang gemacht, die schrankenlose Gewalt, womit Roms Kaiser im Weltlichen schalteten, in's Kirchliche hinübergreifen zu lassen. Die Freundschaft zwischen Constantin und seinem Schwager blieb nicht lange ungestört. Licinius wurde von Maximinus Daja angegriffen, siegte aber (30. April 313) bei Adrianopel und machte dem Reiche des Nebenbuhlers ein Ende. Da er nun die größere und reichere Hälfte der römischen Welt besaß, so richtete er seine Blicke auf das Gebiet des Schwagers, und schon im J. 314 entbrannte der Krieg. Licinius wurde bei Cibalc und Mardia geschlagen und erkaufte, schnell entmuthigt, den Frieden durch Abtretung der griechischen und illyrischen Landschaften. Er konnte den empfindlichen Verlust nicht verschmerzen; im J. 319 erneuerte er die Christenverfolgung, im J. 323 den Krieg. Auch dießmal focht er unglücklich; er wurde bei Adrianopel und Chrysopolis geschlagen und entsagte (324) dem Purpur. Indeß rettete er dadurch sein Leben nur für kurze Zeit, denn im nächsten Jahre ward er auf Befehl des Siegers zu Thessalonika ermordet.

So beherrschte Constantin das gesammte Römerreich, und sein Sieg war ein Sieg des Christenthums. Jetzt machte er von den Rücksichten, welche er gegen den heidnischen Aberglauben bisher beobachtet hatte, sich immer mehr los; seit 323 verschwanden die heidnischen Sinnbilder von seinen Münzen; er umgab sich immer mehr mit Christen, erbaute viele Kirchen und begann den Götzendienst einzuschränken. Als der Angriff, welchen Arius (s. d. Art.) auf die christ-

liche Lehre von der Gottheit des Heilandes unternahm, tief eingreifende Streitigkeiten erregte, versammelte der Kaiser in Uebereinstimmung mit Papst Sylvester I. zu Nicäa (325) das erste allgemeine Concilium und bestrafte die Wenigen, welche dem nicänischen Glaubensbekenntnisse den Beitritt verweigerten, mit der Verbannung. Im Ganzen aber wirkte der ungestörte Genuß der Alleinherrschaft auf Constantin nicht vortheilhaft; Willkür und Heftigkeit traten bei ihm immer ausgeprägter hervor. Das Jahr 326 war reich an blutigen Thaten. Seine Gattin Fausta erweckte in ihm Verdacht wider Crispus, seinen Sohn erster Ehe, und er ließ den Jüngling ermorden. Bald erkannte er, daß die Stiefmutter ihn getäuscht habe, und sein Zorn wandte sich wider sie; doch ist die Nachricht, daß er sie ermorden ließ, unverbürgt und höchst unwahrscheinlich. Des Licinius junger Sohn und viele Vornehme wurden um dieselbe Zeit getödtet. Arius wußte inzwischen durch ein zweideutiges Glaubensbekenntniß den Kaiser zu täuschen und wurde sammt seinen Freunden aus der Verbannung zurückgerufen. Die Partei des Irrlehrers gewann durch ihre Heuchelei am Hofe die Oberhand; ihren Verleumdungen fiel der große Athanasius (s. d. Art.) zum Opfer und wurde nach Trier verbannt (335). Hinsichtlich der Reichsverwaltung lenkte Constantin, als er dem Osten gebot, in Diocletians Bahnen ein und vollendete, was dieser begonnen. Die Auflösung der großen Provinzen wurde durchgeführt, das ganze Reich ward in vier Präfecturen (die des Morgenlandes, die von Italien, Gallien und Illyrien), jede Präfectur in Diöcesen, jede Diöcese in Provinzen eingetheilt. Die vier Oberstatthalter führten zwar den Titel von Prätoriumspräfecten, hatten aber gleich den Statthaltern der zweiten und dritten Stufe mit der Kriegsgewalt nichts zu schaffen; das Heer stand unter Anführern, welchen strenge verboten war, sich in die bürgerliche Verwaltung zu mischen. Diese Trennung der Gewalten war ein Fortschritt; doch auch der morgenländische Hofstaat, welchen schon Diocletian geschaffen, wurde vergrößert und ausgebildet, so daß er einen ansehnlichen Theil des Staatseinkommens verschlang, und das römische Soldatenreich nahm einen ganz morgenländischen Zuschnitt an. In Betreff des Finanzwesens entwickelte Constantin nur das bereits Vorhandene. Die Grundsteuer, welche man, weil über den Betrag derselben jährlich eine Kundmachung erschien, Indiction zu nennen pflegte, war von Diocletian eingeführt, und Galerius erließ bereits über die Erhebung derselben nähere Bestimmungen. Die Gewerbesteuer oder das Chrysargyron, für dessen Erfinder Constantin von Zosimus ausgegeben wird, war lange vor ihm bekannt. Die Steuern wuchsen unter ihm; denn während des letzten Drittheiles seiner Regierung schaltete er über das Staatsvermögen mit maßloser Verschwendung; nicht einmal sein Lobredner Eusebius kann sich enthalten, ihn wegen seiner Willfährigkeit gegen unwürdige Günstlinge zu tadeln. Andererseits war er bemüht, den Steuerdruck so billig als möglich zu vertheilen und den Erpressungen habsüchtiger Beamten zu wehren. Im Bereiche der peinlichen Gerichtsbarkeit erließ er mehrere Verordnungen, welche den milden Geist des Christenthums athmen. Durch keine Verwaltungsmaßregel aber griff Constantin in die Zukunft des Römerreiches so mächtig ein, wie durch die Gründung der Stadt, welche seinen Namen bis auf unsere Tage bewahrt hat. Byzanz wurde in unglaublicher Eile und mit ungeheurem Aufwande zur Nebenbuhlerin Roms umgeschaffen. Es erhielt den Namen Neu-Rom, welchen es Jahrhunderte hindurch neben dem von Constantinopel führte, und alle Vorrechte und Vorzüge von Alt-Rom, insoweit das Gebot des Herrschers sie zu ertheilen vermochte. Constantin nahm dort seinen Sitz in der Mitte zwischen Europa und Asien, zwischen den Goten und den Persern, welche damals die gefährlichsten Feinde der römischen Macht waren. Das Heerwesen leitete er stets mit Einsicht und Thätigkeit, und das Glück blieb seinen Waffen getreu; im J. 332 besiegte er die Goten, welche ihre Streifzüge erneuert hatten. Doch in der wichtigen Frage über die Nachfolge nahm er nur von seiner persönlichen Neigung Rath an; denn durch seine im J. 335 getroffenen Verfügungen wurde das Reich in fünf Theile gespalten. Er bestimmte seinem ältesten Sohne Constantin die Präfectur Gallien, seinem zweiten, Constantius, die Präfectur des Morgenlandes mit Ausnahme von Thracien, Pontus und Armenien, Constans, dem jüngsten seiner Söhne, die Präfectur Italien. Von den zwei Söhnen seines Bruders Julius Constantius sollte Dalmatius die Präfectur Illyrien und die Diöcese Thracien mit dem Cäsarstitel, Hannibalianus Pontus und Armenien mit dem Königstitel erhalten. Im J. 337 rüstete Constantin wider die Perser, als ihn eine tödliche Krankheit befiel. Nun empfing er von dem Arianer Eusebius von Nicomedien die lange verschobene Taufe und beschloß am 22. Mai sein Leben. Die Griechen haben durch die dankbare Erinnerung an die Wohlthaten, die er der Kirche erzeigte, sich bestimmen lassen, ihn als Heiligen zu ehren; doch die lateinische Kirche ahmte dieses Beispiel niemals nach. Constantin besaß große und edle Eigenschaften, und seine Schattenseiten sind von alten und neuen Feinden des Christenthums nicht selten übertrieben oder einseitig hervorgehoben worden; doch fehlt viel, daß sein Leben geeignet wäre, zum Vorbilde christlicher Vollkommenheit zu dienen.

Die Hauptquellen über Constantins Leben bieten Eusebius (H. E. lib. 9 et 10; De Vita Const.; De laudibus Const.), Lactantius (De mortibus persecutorum), Zosimus (Hist. lib. 2), Eutropius (Breviarium hist. rom. lib. 10), Aurel. Victor (Hist. rom. brev., Epist. 40), Anonym. Ammiani, in ed. Valesii, Par. 1636, die Erlasse Constantins im Codex Theodos.

(bei Migne, PP. lat. VIII). Neuere Monographien lieferten: Manso, Leben Const. d. Gr., Breslau 1817; Burckhardt, Die Zeit Constantins, Basel 1853; Marçay, Hist. de Const. le Grand, Limoges 1873; Keim, Der Uebertritt Const. zum Christenthum, Zürich 1862; Kist, De commutatione, quam Const. auctore societas christiana subiit, Traj. 1818; Aubé, De Const. imperatore, Pontifice maximo, Lutet. 1861; Brieger, Const. als Religionspolitiker, Gotha 1880; Duruy, La politique religieuse de Const., Revue archéol., Paris 1882, 96 ss., 155 ss.; Grisar, Vorgebliche Beweise gegen die Christlichkeit Const., Innsbr. Zeitschr. 1882, 585 ff.; St. Victor, Apparition de la croix à l'emp. Const., Annales juris pontific. XII, 1873, 389 sq.; Ciampini, De sacris aedificiis a Const. constructis, Romae 1693; Unger, Die Bauten Const. am heiligen Grabe, Gött. 1866; Schegg, Constantins Bauten am heiligen Grabe, Freising 1867; Frommann, De codd. sacris jussu Const. ab Eusebio curatis, Coburgi 1761. [Othmar Card. Rauscher.]

Constantin II., Kaiser, Sohn Constantins d. Gr., zu Arles im J. 316 geboren und im folgenden Jahre zum Cäsar erhoben. Im J. 335 überließ ihm Constantin d. Gr. unter der eigenen kundigen Aufsicht Spanien, Gallien und Britannien zur Verwaltung, und diese Provinzen, nebst dem proconsularischen Afrika, behielt Constantin auch nach dem Tode seines Vaters, während seine beiden jüngeren Brüder sich in die übrigen Provinzen theilten und ihren Antheil noch mit den durch die Ermordung ihrer Vettern in Erledigung gekommenen Länder vermehrten, wodurch wohl eben der Grund zu den nach drei Jahren ausgebrochenen Feindseligkeiten zwischen Constantin und Constans gelegt wurde, in welchen Constantin bei einem übereilten Treffen, unweit von Aquileja, im J. 340 das Leben verlor. Constantin war ein Beschützer des hl. Athanasius, den er in Trier kennen gelernt hatte. Nach der Zusammenkunft, welche die drei Brüder zu Sirmium in Pannonien hielten, sandte Constantin den Heiligen zu seiner Gemeinde nach Alexandrien. In dem Briefe, mit dem er ihn versah, schreibt er, Constantin d. Gr. habe nur deßhalb Athanasius von Alexandrien entfernt und nach Trier gesandt, um ihn vor den Gefahren, die ihm von seinen Feinden ringsum drohten, zu sichern; er habe bei hergestellter Ruhe seine Wiedereinsetzung beabsichtigt, sei aber durch den Tod daran verhindert worden, so daß es nun an dem Sohne sei, das Vorhaben des dahingeschiedenen Vaters in Ausführung zu bringen. [Thaller.]

Constantin IV. (V.) Pogonatus (668 bis 685), Sohn Constans' II. (Constantins IV.), wurde nach der Ermordung seines Vaters in Constantinopel zum Kaiser ausgerufen. Er bekämpfte mit Erfolg seinen Rivalen Mizi̇z in Sicilien und nöthigte im J. 678 die Araber, durch bedeutenden Tribut sich einen 30jährigen Waffenstillstand zu verschaffen; dagegen entrichtete er seinerseits an die Bulgaren einen Tribut, um sein Reich vor den Horden derselben zu sichern. Unter seiner Regierung ward der Streit der Monotheleten beigelegt, der durch beinahe 50 Jahre die Gemüther entzweit hatte. Daß er der Kirche den Frieden geben wolle, bewies er schon im J. 678, als durch sein Einschreiten das alte Verhältniß zwischen Rom und dem Erzbischofe von Ravenna, Reparatus, dem Nachfolger des schismatischen Maurus, wiederhergestellt wurde. Um den Streit der Monotheleten zu beenden, berief er im Einverständnisse mit dem Papste Agatho im J. 680 das Concilium nach Constantinopel, das von dem Kuppelsaale des kaiserlichen Palastes, in dem es abgehalten wurde, das trullanische genannt wird. In 18 Sitzungen, welchen Constantin (mit Ausschluß derjenigen, in welchen das Urtheil über die Lehre der Monotheleten gefällt wurde, d. i. der 12. bis zur 17. Sitzung inclusive) persönlich beiwohnte, ward das Concilium beendet. Die 174 anwesenden Mitglieder sprachen über den Monotheletismus das Anathem und übersandten dem Papste die Beschlüsse der Synode zur Bestätigung. Bedeutend sind die Privilegien, welche Constantin der Kirche von Rom ertheilte; so hob er durch ein Edict die Steuer auf, welche nach der Wahl eines neuen Papstes an den Hof nach Constantinopel entrichtet zu werden pflegte (Lib. pontif., Vita Agathonis; Pagi, Brev. rom. Pontif. p. 461); so ertheilte er unter Benedict II. der Kirche von Rom das Recht, daß der neugewählte Papst sogleich, ohne erst eine Bestätigung von Seite des Kaisers abzuwarten, geweiht werden dürfe, wiewohl selbst in der unmittelbar darauffolgenden Zeit wieder die Bestätigung des neugewählten Papstes Conon, des zweiten Nachfolgers Benedicts, bei dem Exarchen von Ravenna, Theodor, eingeholt wurde. Nach einer 17jährigen ruhmvollen Regierung starb Constantin im September des Jahres 685. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III, 249 ff.) [Thaller.]

Constantin V. Copronymus (741 bis 775), Sohn Leo's des Isauriers, dem er auf dem byzantinischen Throne folgte. Sehr verschieden sind die Urtheile, welche über diesen Kaiser gefällt werden. Während die Gegner der katholischen Lehre älterer und neuester Zeit in ihm ein Bild wahrer Energie und kräftiger Erfassung der Zeitinteressen sehen, als deren Träger sie ihn aller Welt schildern, findet der Unbefangene in den Zeugnissen der Geschichte einen Tyrannen, der selbst die grausamsten und blutigsten Mittel nicht sparte, um seinen von der Kirche abweichenden Ansichten durchweg Eingang zu verschaffen, dem es aber übrigens weder an Muth noch an kriegerischen Talenten fehlte. Es war nur zu bekannt, daß er hinsichtlich der Bilderverehrung die Ansichten seines Vaters theile; doch übertraf er, zur Regierung gelangt, selbst die bangsten Erwartungen noch bei weitem. Gleich zu Anfang seiner Regierung erhob sich in Constantinopel, während er wegen eines Kriegszuges gegen die in Kleinasien eingefallenen Saracenen beschäftigt

war, eine Partei gegen ihn, und ihr bot sich sein Schwager Artabasdus als Haupt an. An diese Partei schlossen sich die Rechtgläubigen mit dem charakterlosen Patriarchen von Constantinopel, Anastasius, an, der ein ebenso heftiger Bilderstürmer unter Leo's Regierung war, als eifriger Bilderverehrer unter Artabasdus. Constantin kehrte von seinem Unternehmen gegen die Saracenen zurück, eroberte, nachdem der Bürgerkrieg fast dritthalb Jahre gedauert hatte, 743 Constantinopel und ließ nun ein furchtbares Strafgericht über seine Gegner ergehen. Artabasdus und seine zwei Söhne wurden geblendet und verbannt, eine Menge Senatoren wurden enthauptet, geblendet oder auf andere Weise mißhandelt. Anastasius, der Patriarch, entging zwar nicht einer entehrenden Strafe, doch ließ ihn Constantin in der Patriarchenwürde, da er wohl wußte, daß er nicht leicht einen fügsameren Vollbringer seines Willens finden konnte. Nachdem er mehrere Siege zu Land und zur See über die Araber, welche damals durch den Thronstreit der Omajjaden und Abbassiden geschwächt waren, errungen hatte und seine Herrschaft hinlänglich befestigt glaubte, wendete er sich mit aller ihm zu Gebote stehenden Kraft gegen die Verehrung der Bilder. Im J. 747 erneuerte er die gegen die Bilder erlassenen Befehle Leo's vom Jahre 726 und 728, verschärfte sie aber durch noch grausamere Drohungen gegen die Uebertreter. Jetzt häufte sich die Zahl der Martyrer. Wer den Befehlen nicht gehorchen wollte, wurde verbannt oder getödtet, und seine Güter wurden eingezogen. Besonders mußten die Mönche, die mit großer Kühnheit die Lehre der Kirche vertheidigten, die Rache des Kaisers erfahren; sie wurden aus ihren Klöstern gerissen, diese zerstört und sie selbst gezwungen, zu heiraten. Doch war Constantin hiermit bei weitem noch nicht zufrieden; um seine Absichten vollkommen zu erreichen, bedurfte er des Beistandes der Bischöfe, und zu dem Ende hielt er vorläufig im J. 752 in verschiedenen Städten Silentia oder Geheimsitzungen von Geistlichen und Laien, damit die daselbst gefaßten Beschlüsse in den Provinzen leichter Eingang fänden. Erst im J. 754, als durch den Tod des Anastasius der Stuhl des Patriarchen erledigt ward, berief er die Bischöfe zu einer Synode, welcher er gerne den Charakter einer allgemeinen gegeben hätte. Jedem der erschienenen Bischöfe ward Hoffnung gemacht zur Patriarchenwürde, wenn er sich den Wünschen des Kaisers willfährig fügen würde. Die versammelten 338 Bischöfe zeigten sich dem Kaiser in Allem ergeben, und so wurde nach siebenmonatlichen Sitzungen das Anathem gesprochen über die Bilderverehrung im Allgemeinen, besonders aber über ihre hervorragendsten Vertheidiger, Germanus, den früheren Patriarchen von Constantinopel unter Leo, Georgius, einen aus Cypern gebürtigen Mönch, und den hl. Johannes Damascenus. Constantins erste Sorge war nun, daß diese Synode als eine (siebente) öcumenische anerkannt würde. Daher wurden alle Bischöfe und Cleriker des Reiches von ihm aufgefordert, die Beschlüsse dieser Synode zu unterzeichnen. Es scheint nicht, daß ein Bischof oder ein Weltpriester sich dessen weigerte; um so stärker widersetzten sich dagegen viele Mönche. Nun begann ein wirklich verzweifelter Kampf, der bis zu des Kaisers Tod fortdauerte. Als eines der ersten Opfer der kaiserlichen Wuth wird Petrus der Kalybit aufgeführt (761), dem aber bald sehr viele im Martyrthume folgten. Der berühmteste ist der hl. Stephanus, Abt auf dem Berge des hl. Auxentius (763). Hunderte von Mönchen wurden des Landes verwiesen, eingekerkert oder verstümmelt; fast alle Klöster wurden aufgehoben, viele ihrer Gebäude niedergerissen, andere in Ställe für die Reiterei oder in Waffenhäuser für das Fußvolk umgewandelt. Die Vertriebenen mußten ihre Tracht ablegen, und wer sich weigerte, wurde dem allgemeinen Gespötte und Hohngelächter einer schaulustigen Menge im Circus preisgegeben. Für alle diese Schandthaten fand Constantin nur zu willige Helfershelfer an seinen Statthaltern in den Provinzen, die, buhlend um die Gunst des Tyrannen, jede Gelegenheit sorgsam erspähten, um durch die Berichte ihrer Henkersthaten ihren Herrscher zu erheitern. Dieser aber erkrankte auf einem Feldzuge gegen die Bulgaren und starb den 14. September 775 auf dem Schiffe, das ihn nach dem Schlosse Strongylum bringen sollte. Die Hauptquellen für seine Geschichte sind die Zeitgenossen Theophanes (Chronographia, ed. Bonn. I, 637 sq.) und Nicephorus (De rebus post Mauritium gestis, ed. Bonn. 66 sq.). (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III, 408 ff.) [Thaller.]

Constantin VI. Porphyrogenitus, so genannt, weil sein Vater Leo IV. zur Zeit seiner Geburt im J. 771 schon Kaiser war. Nach dem Tode seines Vaters übernahm er, zehn Jahre alt, unter der Vormundschaft seiner Mutter Irene die Regierung. Hinsichtlich der Bilder theilte er die Ansichten seiner Mutter und machte in Vereinigung mit ihr dem Bildersturme ein Ende. Auf Verlangen des neuen Patriarchen von Constantinopel, Tarasius, ward mit Einwilligung des Papstes Hadrian I. eine Synode nach Constantinopel berufen, welche die Beschlüsse des Afterconciliums vom Jahre 754 nach gepflogener Untersuchung als nichtig erklären sollte (s. d. vor. Art.). Die rechtgläubigen Bischöfe mußten aber hier dem Ungestüm der Soldaten weichen, die, durch Uebelgesinnte aufgereizt, meinten, die Synode sei nur berufen, um über ihren früheren Kaiser Constantin Copronymus zu schmähen und sein Andenken zu entehren. Erst im folgenden Jahre (787), nachdem die Leibwache entwaffnet und aufgelöst war, konnten die zu Nicäa versammelten Bischöfe in sieben Sitzungen die gegen die Verehrung der Bilder gemachten Einwürfe widerlegen, über die gegentheilige Lehre das Anathem sprechen und die den Bildern gebührende προσκύνησις im Gegensatz der ἀλη-

θινὴ λατρεία feststellen (Mansi XII, 992 sq.; Hard. IV, 27 sq.). Die Canones dieser siebenten allgemeinen Synode wurden in der achten Sitzung, welche zu Constantinopel in Anwesenheit des Volkes gehalten wurde, vom Kaiser und seiner Mutter unterfertigt. — Constantin überließ sich während seiner Regierung ganz der Leitung seiner Mutter. Von dieser suchte ihn zwar ein Aufstand, unter Führung der Veteranen, zu befreien (790); allein schon nach einem Jahre berief er selbst wieder Irene als Mitregentin an den Thron. Die über alle Maßen herrschsüchtige Frau nahm für die ihr zugefügte Unbild blutige Rache und trachtete danach, die Alleinherrschaft zu erlangen. Bei einem Zuge, welchen er gegen die Saracenen unternahm, hatte Constantin, durch falsche Nachrichten getäuscht, die bedrohten Provinzen den Verheerungen der Feinde bloßgestellt und sich durch den Verdacht der Feigheit die meisten Gemüther entfremdet. Diesen Zeitpunkt benutzte Irene, ihn des Thrones zu berauben. Den bewaffneten Verschworenen, welche sich seiner bemächtigen sollten, entkam Constantin erst glücklich, wurde aber in Asien von der der Kaiserin ergebenen Partei ergriffen und nach Constantinopel gebracht. Hier ließ ihn Irene in dem nämlichen Zimmer, worin sie ihn geboren, mit unmenschlicher Grausamkeit blenden. Er überlebte die mit höchster Grausamkeit ausgeführte Mißhandlung noch viele Jahre, bedrückt und vergessen. Seine unnatürliche Mutter regierte noch sechs Jahre als Alleinherrscherin. Mit ihm erlosch der Stamm der Isaurier. Die Geschichte seiner Regierung, seiner Kriege mit den Bulgaren und seiner Niederlagen finden sich bei Theophanes (Chronogr. ed. Bonn. I, 695 sq.). (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. III, 441 ff.) [Thaller.]

Constantinische Schenkung (donatio Constantini), ein im Mittelalter angefertigtes Document über angebliche Schenkungen und Privilegien des Kaisers Constantin des Großen an Papst Sylvester und die römische Kirche. Das Schriftstück zerfällt in zwei Theile. Der erste Abschnitt, die sog. confessio, legt dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß in den Mund und läßt ihn umständlich erzählen, wie er auf wunderbare Weise durch Sylvester zum Christenthume bekehrt, getauft und vom Aussatze geheilt worden sei. Im zweiten Abschnitte, der eigentlichen donatio, werden die Gnadenverleihungen berichtet, womit Constantin zum Danke die römische Kirche ausstattete. Der Kaiser erkennt den Primat der römischen Kirche als eine in der Person des hl. Petrus erfolgte göttliche Einsetzung an und bestimmt, daß die vier orientalischen Patriarchenstühle, sowie alle übrigen Kirchen des Erdkreises der römischen unterstehen sollen. Alle Anordnungen in Sachen des Glaubens und des Cultus sollen vom Papste ausgehen. Die vom Kaiser erbaute Erlöserkirche im Lateran soll Haupt- und Mutterkirche aller übrigen Kirchen des Erdkreises sein. Auch die Kirchen des hl. Petrus und des hl. Paulus sollen neu erbaut und mit Gütern in den vier Himmelsrichtungen des Erdkreises ausgestattet werden. Die Verwaltung dieser Güter stehe beim Papste. Derselbe solle eine weltliche Machtfülle besitzen, welche die kaiserliche noch überrage, und kaiserliche Ehrenrechte genießen. Der Kaiser übergibt ihm darum das Diadem (die goldene, mit Edelsteinen geschmückte Krone), das er selbst getragen hat; da aber der Papst dasselbe aus Demuth nicht tragen will, so setzt ihm der Kaiser das weiße Phrygium auf; dann gewährt er das kaiserliche Lorum, den Purpurmantel und die Purpurtunica, auch Scepter und Lanze. Bei feierlichem Aufzuge soll der Papst mit kaiserlichem Pompe geehrt werden, selbst die praecedentes equites sollen nicht fehlen. Der Kaiser hat dem Papste die Zügel des Rosses gehalten und den Dienst eines strator geleistet. Die römischen Cleriker (Cardinäle) sollen gleicher Ehren und Auszeichnungen wie die Senatoren und der Beamtenadel sich erfreuen; sie dürfen senatorische Sandalen tragen und auf Pferden mit weißen Decken reiten; sie können wie Senatoren zur Würde der Patricier und Consuln aufsteigen. In der römischen Kirche dürfen wie am Kaiserhofe Aemter der cubicularii, ostiarii und excubitores bestehen. Um endlich das Papstthum über das Kaiserthum wirksam zu erhöhen, schenkt Constantin dem Papste Sylvester und seinen Nachfolgern den lateranischen Palast, die Provinzen der Stadt Rom und alle Provinzen, Gebiete und Städte Italiens, sowie (seu nach mittelalterlicher Latinität soviel wie et) die westlichen Regionen. Der Kaiser aber gründet in Byzanz eine neue Residenz und begnügt sich mit der Herrschaft über die östlichen Regionen.

Das Document ist in lateinischer, mit Gräcismen gemischter Sprache abgefaßt. Die Briefform sammt der Unterschriftsformel bildete der Fälscher ächten Vorlagen aus der römischen Kaiserzeit nach; die Eingangsformel, die Titulaturen, die Bekräftigungsformel und der Schlußgruß, dann charakteristische Worte sind aus byzantinischen, päpstlichen und karolingischen Urkunden bis zum neunten Jahrhunderte herab entlehnt. Die Erzählung von der Bekehrung und Heilung des Kaisers schöpft aus der Sylvester-Legende (am nächsten steht ihr die Recension der Gesta Sylvestri bei Mombritius, Vitae Sanctorum, s. l. et a., II, 283); der zweite Abschnitt, die donatio, weist ebenfalls auf die Legende, dann auf das vielverbreitete Leben der Päpste (Liber pontificalis), auf die Papstbriefe im Codex Carolinus, auf den Codex Theodosianus als Quellen der Compilation hin und verräth Kenntniß vieler thatsächlicher Zustände in Rom, sowie des byzantinischen und fränkischen Hofcerimoniells. — Die erste unzweideutige Berufung auf das apocryphe Document findet sich bei drei gleichzeitigen Schriftstellern des Frankenreichs. Erzbischof Ado von Vienne spricht von ihm in der um 869 verfaßten Chronik (Migne, PP. lat. CXXIII, 92); Bischof Aeneas von Paris vertheidigt in der 869 veröffentlichten Schrift Adversus

Graecos (c. 209, Migne l. c. CXXI, 758) den Primat Roms und beruft sich dabei auch auf die Schenkung Constantins mit der Schlußbemerkung, cujus privilegii exemplaribus ecclesiarum in Gallia consistentium armaria ex integro potiuntur; Hinkmar von Rheims endlich erzählt 882, Constantin habe urkundlich dem Papste die Stadt Rom übergeben (Opusc. 9, Migne l. c. CXXV, 998). Den Text des Documentes hat zuerst die pseudoisidorische Decretalensammlung, die ihn dann allmälig weiteren Kreisen mittheilte. Doch erst im J. 1053 wurde es inhaltlich in einem amtlichen Actenstücke der römischen Kirche verwendet, und zwar ist es der aus Deutschland kommende Papst Leo IX., welcher dem Patriarchen Cerularius von Constantinopel gegenüber sich auf die Urkunde beruft, damit der Patriarch sich von dem königlichen Priesterthum des römischen Stuhles überzeuge (Mansi XIX, 642 sq.). Um diese Zeit erlangte die Schenkung überhaupt größeres Ansehen. Sie wurde zuerst in die Canonsammlung Anselms von Lucca und in die des Cardinals Deusdedit aufgenommen und endlich auch durch die Schüler Gratians dem Decretum Gratiani als palea in c. 13. 14, Dist. XCVI beigefügt. Deßgleichen nahmen die griechischen Canonisten Theodor Balsamon, der bei der angeblichen Gleichstellung von Alt- und Neu-Rom die Ehre und die Macht des byzantinischen Clerus durch das Document stützen zu können glaubte, und Matthäus Blastares dasselbe in ihre Sammlungen auf (Migne, PP. Gr. CXXXVII, 321. 1312; CXLIV, 1285). In den Kämpfen der Fürsten gegen das Papstthum wurde wiederholt die Rechtsgültigkeit der Urkunde bestritten; die Aechtheit aber galt bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts unantastbar. Aus geschichtlichen Gründen läugneten zuerst die Theologen Aeneas Sylvius, Cardinal Nicolaus von Cusa, Bischof Pecock von Chichester, Erzbischof Antoninus von Florenz und insbesondere Laurentius Valla (De falso credita et ementita Constantini donatione, ed. Hutten, s. l. 1520) die Aechtheit, während die Juristen an derselben festhielten. Noch 1570 zählte Bursatus 95 Juristen und Canonisten namentlich auf, welche in der Annahme der Aechtheit einig seien. Nachdem aber Baronius seine Annalen publicirt hatte (ad a. 324, n. 118 sq.; a. 1191, n. 52), wurde bald allenthalben die Fälschung als erwiesen angenommen.

Die Frage, zu welchem Zwecke wohl die falsche Urkunde geschmiedet worden sei, scheint auf den ersten Blick die Antwort zu fordern, daß der Fälscher mit dem Instrumente irgend welche Vortheile für die römische Kirche zu erlangen beabsichtigte. Man hat darum auch die Fälschung reichlich gegen das Papstthum ausgebeutet. Die Einen halten dafür, sie sei von religiösen Interessen eingegeben und kehre ihre Spitze gegen die griechische Kirche; Andere finden, in ihr werde der Primat über die ganze Kirche begründet; Andere nehmen als doppelten Zweck, daß dem Streben des römischen Clerus nach weltlicher Auszeichnung, und dann, daß als Hauptsache der Idee eines großen, ganz Italien umfassenden Königthumes mit dem Papste als Oberhaupt die nöthige Unterlage gegeben werden solle. Die Fälschung sei darum offenbar in Rom entstanden, und zwar kurz vor der Zeit, zu welcher das fränkische Reich in Italien begründet wurde, also zwischen 752 und 774, indem schon Papst Hadrian I. in einem Briefe an Karl d. Gr. (Jaffé, Monum. Carol., Berol. 1867, n. 61, p. 199) auf das Document anspiele. Diese durch kein äußeres Zeugniß gestützten Hypothesen leiden an so bedeutenden inneren Widersprüchen, daß sie nicht einmal Anrecht auf Wahrscheinlichkeit haben. Die falsche Urkunde redet nämlich nicht von einem national-italienischen Staate unter Herrschaft der Päpste und von Befriedigung römischer Eitelkeit, sondern proclamirt den Papst als Kaiser über das gesammte Abendland, umgibt ihn mit dem glänzenden Hofstaate weltlicher Fürsten, überreicht ihm das Diadem und läßt durchblicken, daß der Papst, da er dasselbe aus Demuth nicht tragen will, es einem weltlichen Fürsten als Statthalter übergeben werde. Bei solchem Inhalte ist es geradezu undenkbar, daß der Papst sich schutzflehend dem Frankenkönige nahe und seine Bitte durch Hinweis auf ein Document unterstütze, welches die Herrschaft des Königs als Usurpation bezeichnet. Der obengenannte Brief Hadrians an Karl enthält auch in der That gar keine Anspielung auf die donatio. Der Papst erwähnt zuerst, daß die römische Kirche dem großen Constantin Vieles verdanke, da er ihr in Italien Macht und Ansehen verliehen habe; dann führt er an, daß spätere Kaiser Einzelschenkungen in Tuscien, Spoleto, Benevent, Corsica und der Sabina gemacht, worüber im lateranischen Archive noch Urkunden vorhanden seien, welche er dem Könige unterbreite; der König aber möge solche von den Langobarden entrissene Besitzungen der Kirche zurückgeben. Einen ähnlichen Brief schrieb Hadrian auch an Kaiser Constantin VI. und die Kaiserin Irene (Mansi XII, 1055), worin um Restitution der unter Leo dem Isaurier confiscirten Kirchengüter in Unteritalien gebeten wird. Auch hier findet sich keine Berufung auf die donatio. Die folgenden Päpste kennen sie gleichfalls nicht. Die byzantinischen Kaiser gelten bis zum Ende des achten Jahrhunderts nominell als Oberherren Italiens; die päpstliche Herrschaft, soweit sie an Stelle des durch den Exarchen zu Ravenna geübten byzantinischen Regimentes getreten war, erstreckte sich bloß über Rom und den römischen Ducat; Ansprüche auf die oberitalienischen Gebiete der Langobarden wurden nicht erhoben; von einem Streben nach universaler kaiserlicher Gewalt ist kein Beweis zu erbringen, vielmehr ist Papst Leo, nachdem er Karl zum Kaiser gekrönt hat, der erste, welcher dem Kaiser die Adoration darbringt. Die Päpste erscheinen als Kirchenfürsten, deren geistliche Gewalt den Erdkreis umspannt, deren weltliche Ge-

walt aber enge begrenzt ist. Auch unter Karls Nachfolger ist keine Rede von der Constantinischen Schenkung; das Pactum, welches Ludwig der Fromme 817 ausstellte, erwähnt Urkunden für die Schenkungen Pipins und Karls, während für Rom und den Ducat kein schriftlicher Rechtstitel angegeben wird. In dem großen Kampfe Roms gegen Photius (seit 862) hätte das Document, wenn es überhaupt in Rom bekannt gewesen wäre, sicherlich als Waffe Verwendung gefunden. Papst Nicolaus I. berief sich aber im Briefe an Kaiser Michael (Mansi XV, 187) auf Gunsterweisungen der Kaiser Honorius, Valentinian, Justinian, Constantin IV. und VI. und Irene; der großen Urkunde, die alle späteren dona, beneficia und privilegia überflüssig gemacht hätte, geschieht keine Erwähnung. Auch im folgenden Jahrhunderte wissen römische Quellen nichts von ihr; nachdem aber im elften Jahrhundert der deutsche Papst Leo IX., wie oben bemerkt, zum ersten Male neben andern Argumenten auch von ihr gegen die Griechen Gebrauch gemacht hatte, und die Rechtsbücher sie aufgenommen hatten, sind aus der Folgezeit dennoch nur fünf Fälle bekannt, in welchen sie von den Päpsten, und zwar nur gelegentlich und ohne Schlußfolgerungen, allegirt wurde (diese Fälle bei Hergenröther 369).

Da nun die Hypothese von einem römischen Ursprunge der Fälschung sich grundlos erweist, wurde wiederholt die Frage angeregt, ob ihr Ursprung nicht in die Heimat der pseudoisidorischen Decretalen zu verlegen sei. In der That ergaben die sehr sorgfältigen Untersuchungen, welche neuestens H. Grauert anstellte, daß die Fälschung in Mitte des neunten Jahrhunderts im Frankenlande und für fränkische Zwecke, und zwar höchst wahrscheinlich im Kloster St. Denys bei Paris zwischen 840 und 850 gefertigt wurde. Die drei ersten Schriftsteller, welche die Schenkung unzweideutig citiren, sind, wie oben bemerkt, Franken. Hinkmar von Rheims war vor seiner Erhebung zum Erzbischofe Mönch in St. Denys; Aeneas von Paris stand zum Kloster in nächster Beziehung; Ado von Vienne sammelte das Material für seine Chronik in den Archiven verschiedener Klöster und trat wohl auch mit St. Denys in Verbindung. Alle noch erhaltenen älteren Handschriften der donatio gehören dem Frankenreiche an; der älteste Codex (Pariser Nationalbibl. n. 2777, früher Cod. Colbertinus 5034), der aus der Mitte des neunten Jahrhunderts stammt, war sicherlich Eigenthum des Klosters St. Denys, da unter den elf päpstlichen Constitutionen, die sich in ihm finden, acht sind, welche Privilegien für das Kloster enthalten. Höchst bedeutsam ist auch, daß in demselben Kloster die Constantinische Schenkung zu einer besonderen Ausbeutung gelangte. Verschiedene Privilegien, deren das Kloster sich erfreute, wurden nämlich mit falschen, noch im Laufe des zehnten Jahrhunderts gefertigten Urkunden der Könige Dagobert, Chlodwig II. und Karl des Großen belegt, und es ward in denselben ausdrücklich auf die Constantinische Schenkung Bezug genommen. In St. Denys treffen auch alle Vorbedingungen zusammen, welche nöthig waren, um der Urkunde ihre vorliegende Gestalt zu geben. Römisch-byzantinische Kaiserurkunden und päpstliche Constitutionen lagen im Archive daselbst; die Sylvester-Legende und das Papstbuch, aus denen die falsche Urkunde schöpft, waren in zahlreichen Abschriften im Frankenlande verbreitet; Kenntniß römischer Zustände war durch die nahen Beziehungen von St. Denys zum Kloster St. Sylvester in Rom gegeben; Papst Stephan III. (II.), der die besondere Verehrung des hl. Dionysius seit seinem Aufenthalt in St. Denys auch in Rom begründete, verlieh dem Abte Fulrad von St. Denys das persönliche Privilegium, sich der auszeichnenden Kleidung der römischen Cardinäle zu bedienen (Jaffé, Reg. Pont. n. 1781), und zwar mit Ausdrücken, die in der donatio wiederklingen. Specifisch fränkisch sind einzelne Wortbedeutungen, z. B. largitio für Grundbesitz; daß der Fälscher die Handfestigung der Urkunde durch Constantin propriis manibus vollziehen läßt, weist auf Vorlagen aus der Zeit nach 825, wo Ludwig der Fromme zum ersten Male mit seinem Sohne Lothar gemeinschaftlich urkundete, während endlich die Formel roborantes erst seit 840 in die Urkundensprache aufgenommen wurde. Indem so die Abfassungszeit der Urkunde auf die Mitte des neunten Jahrhunderts fixirt wird, wird zugleich der Zweck der Fälschung durch die damaligen politischen Beziehungen zwischen dem fränkischen und dem byzantinischen Hofe beleuchtet. Die Legitimität des karolingischen Kaiserthumes war nicht weniger als der Primat der römischen Kirche den Angriffen der Griechen ausgesetzt. Daß Karl d. Gr. die abendländische Kaiserkrone empfangen hatte, galt in Constantinopel als Usurpation. Erst nach langen diplomatischen Verhandlungen begrüßten 812 die Gesandten Michaels I. zu Aachen Karl als Imperator und Basileus (Mon. Germ. SS. I, 199); die Kaiser Michael II. und Theophilus verweigerten seinem Sohne neuerdings den Titel und nannten 824 Ludwig den Frommen nur den sogen. Kaiser der Franken und Langobarden (Mansi XIV, 417); in den Acten des achten Concils ließen die Griechen 870 diejenige Stelle aus dem Briefe Hadrians II., worin Kaiser Ludwig II. lobend erwähnt wurde, eigenmächtig aus (Lib. Pont. Vita Hadr. II, c. 42 sq.), und Basilius I. bezeichnete 871 Ludwig II. gegenüber den römischen Kaisertitel als Usurpation (Mon. Germ. SS. III, 522). Bei solchen Zuständen hielt man es im Frankenlande für eine patriotische Pflicht, die Legitimität des karolingischen Kaiserthums mit allen Mitteln zu erweisen. Die Erneuerung des abendländischen Kaiserthums war vom Papste ausgegangen; Papst Leo III. hatte den ersten Kaiser gesalbt und gekrönt; Stephan V. (IV.) hatte 816 zu Rheims Ludwig dem Frommen dieselbe Krone

aufgesetzt, die einst Constantin selbst getragen haben sollte (Mon. Germ. SS. II, 486), und dadurch die zu Aachen geschehene Krönung so erhöht, daß eine Rheimser Inschrift Ludwig erst jetzt wahrhaft Kaiser sein läßt (ib. XIII, 467); in den Theilreichen nach Ludwigs Tode erschien der Papst, indem er einen unter den Prätendenten krönte, als der ausschlaggebende Oberherr über das Imperium: kein Wunder, wenn man zur Erklärung dieser Verhältnisse auf Constantin den Großen zurückgriff und unter Benützung der Sylvester-Legende aussprach, Constantin habe sich auf das östliche Reich beschränkt und den Papst zum Oberherrn des ganzen Westens gemacht. Indem man ferner dem Actenstücke noch den Satz beifügte, es sei nicht gut, daß dort, wo das Oberhaupt der Kirche seinen Sitz habe, auch ein weltlicher Kaiser residire, konnte das Kaiserthum der Karolinger auch gegen den Vorwurf geschützt erscheinen, daß es nicht einmal in der alten Kaiserstadt seinen Thron habe aufschlagen dürfen.

Der vollständige Text der Urkunde findet sich unter anderen in den Conciliensammlungen von Labbé (I, 1530) und Mansi (II, 603); bei Hinschius (Decretales Pseudo-Isidorianae, Lips. 1863, 249), Floß (Papstwahl unter den Ottonen, Freiburg 1858, Urk. 2) und nach der oben notirten ältesten Handschrift bei Grauert (III, 15). Zur Literatur vgl. Döllinger, Papstfabeln des Mittelalters, München 1863, 61 ff.; Civiltà catt. Ser. V, 1864, tom. X, 303 sq., deutsch Mainz 1866; Hergenröther, Kirche und Staat, Freiburg 1872, 333 ff.; Colombier in Études religieuses XI, 1877, 801 ss.; Sybel, Histor. Zeitschr. 1880, Heft 4, 47 ff.; Grauert im Histor. Jahrb. der Görres-Ges. III, 3 ff. IV, 45 ff. 525 ff. V, 117 f. [Streber.]

Constantinopel, das orientalische Rom, auf einer Landspitze an der Mündung des thracischen Bosporus in das Marmara-Meer gelegen, von den Türken Stambul oder Istambul, früher nach dem alten Namen meist Byzanz genannt, ehemals Hauptstadt des oströmischen, jetzt des türkischen Reiches, ist Sitz des griechischen „öcumenischen" Patriarchen, eines armenischen Patriarchen und eines lateinischen Patriarchal-Vicars. — I. Die Stadt hieß ursprünglich Byzantium und wurde 658 v. Chr. von Megarensern unter Anführung ihres Häuptlings Byzas an der Stelle erbaut, wo vor Alters der Flecken Lygos lag. Später ward sie von Pausanias, dem König der Lacedämonier, vergrößert und wurde bald freie Stadt. Dieß blieb sie auch, als sie mit Griechenlands Fall unter römische Herrschaft gekommen, und wurde sogar eine reiche und prächtige Stadt. Kaiser Septimius Severus zerstörte sie 196 n. Chr. größtentheils, ließ sie aber wieder aufbauen und nannte sie Antonia oder Antonina. In dem Kriege des Maximinus gegen Licinius wurde sie 313 von ersterem erobert, nach dessen Tode jedoch von Licinius wieder genommen. Dieser mußte sie, nachdem sie fast gänzlich zerstört war, im J. 324 Kaiser Constantin dem Großen überlassen. Letzterem kam bald der Gedanke, sich hier eine neue Residenz zu erbauen. Die Bewohner der bisherigen Kaiserresidenz Rom waren nämlich ebenso wie die der Provinzen nur mehr ein buntes Aggregat geworden, das durch keine gemeinsamen Interessen, weder bürgerliche noch religiöse, zu einem lebendigen Ganzen sich verbunden fühlte. Constantin wollte als erster christlicher Kaiser ein ungeheures Reich, dessen Alleinherrscher er nach dem letzten Siege über Licinius geworden war, von seiner Residenzstadt aus für das Christenthum gewinnen. Abgesehen von dem genannten Grunde, hielt er Rom auch deßhalb für ungeeignet, zum Ausgangspunkt für die Ausführung seines schwierigen Unternehmens zu dienen, weil diese mit allen Greueln des Götzendienstes, der Unzucht und Ungerechtigkeit überfüllte Stadt durch seine christenfeindlichen Vorgänger herabgewürdigt und vom Christenblut trunken geworden war. Ueberdieß war daselbst seine Person wie sein Glaube gehaßt; namentlich setzten ihm nach dem schrecklichen Gerichte, das er in seiner eigenen Familie gehalten, gerade die angesehensten Familien Roms einen sehr zähen Widerstand entgegen. Alles dieses bestimmte ihn, sich von dieser Stadt zu entfernen und einen neuen Mittelpunkt des Reiches aufzusuchen. Zuerst richtete er sein Augenmerk auf das alte Ilium (Troja). Auf göttliche Eingebung, wie er selbst versicherte, sah er jedoch von diesem Orte ab und führte sein Vorhaben bei Byzantium aus. Bedenkt man freilich all die großartigen Ereignisse, welche sich an die Erbauung dieser Europa und Asien, das schwarze Meer und sein Stromgebiet mit dem mittelländischen verbindenden Stadt anknüpfen, so ist wohl glaublich, daß dieselbe nicht sine numine gewählt wurde. Jedenfalls besaß sie die vortheilhafteste Lage für die neue Hauptstadt des Reiches. Indem dieselbe an diejenige Grenze vorgeschoben wurde, welche am meisten bedroht war, hörte zwar Italien auf, das Haupt der römischen Herrschaft zu sein, aber im Osten konnte nunmehr das Reich wirksamer gegen die Perser, an der unteren Donau nachdrücklicher gegen die Goten vertheidigt werden. Uebrigens war es durch die Erbauung Constantinopels auch unmöglich geworden, dem Westen und dem Osten zugleich dieselbe Sorge zuzuwenden. Die Theilung des römischen Reiches in ein östliches und ein westliches, das eine bis 1453, das andere bis 1806 reichend, war damit ebenso bestimmt entschieden, als sich voraussehen ließ, daß die griechisch-asiatische Einwirkung auf den östlichen Theil des Reiches die vorherrschende werden würde. Wie für das Reich selbst, so hatte die Verlegung des Kaisersitzes auch für die Kirche die wichtigsten Folgen. Das römische Pontificat konnte sich so zwar freier und ungehinderter entfalten, allein die neue Residenz war der Kirche Roms von Anfang an eine mächtige Nebenbuhlerin, und die Kaiser, fern vom obersten Lehrer und Richter der ganzen Kirche, wurden nur zu sehr in die reli-

giösen Kämpfe der Orientalen hineingezogen, von ihrem Geiste erfüllt, dem Abendlande entfremdet, dem asiatischen Despotismus aber näher gebracht und diesen im Dienste ränkevoller Parteien zu verwenden geneigt, wie sich insbesondere schon an Constantin den Arianern gegenüber gezeigt hatte (Hergenröther, Kirchengesch. I, 204).

Im J. 330 war die neue Residenz vollendet, und es ward ihr der Name Nova Roma gegeben, den aber das Volk in Constantinopolis verwandelte. Es war die erste Stadt, in welcher von einem christlichen Kaiser das Kreuz aufgerichtet, und welche nach der besonderen Absicht zu einer vorwiegend, ja ausschließlich christlichen Stadt gestaltet wurde. Es war auch in der That ein neues Rom, dem alten entsprechend an Gebäuden und Hallen, an Glanz und Pracht, eingetheilt wie dieses in vierzehn Regionen. Herrliche Basiliken wurden hier zum Cultus des wahren Gottes aufgeführt und reichlich dotirt, so daß sie denen in Alt-Rom in nichts nachstanden; die heidnischen Tempel aber, soviel deren sich noch vorfanden, wurden entweder geschlossen oder in Kirchen verwandelt. Wie Augustus die Götter der alten Welt im Pantheon Roms versammelt hatte, so stellte Constantin zwar auch die Götterstatuen, welche er nach Ueberwältigung der heidnischen Welt von Samos und Knidos, vom Helikon und anderen, dem heidnischen Alterthum hochverehrten Orten dahin bringen ließ, auf den Straßen und Plätzen seiner Hauptstadt auf, aber nur gleich Gefangenen und Trophäen (vgl. Tillemont, Hist. des empereurs IV, art. 5). Dieser erste christliche Kaiser legte auch eine Bibliothek an, welche unter seinen Nachfolgern außerordentlich reich ausgestattet wurde. Wie jedoch die Kunstschätze der früheren Periode zum Theil für neue Werke verwendet wurden — einem Standbilde des Apollo hatte schon Constantin sein eigenes Haupt aufgesetzt; die eherne Statue des Theodosius nebst einer bleiernen Wasserleitung wurde von Justinian eingeschmolzen, um seine eigene Reiterstatue gießen zu lassen —, so gingen auch die wissenschaftlichen Schätze einer früheren Periode zum Theil lange vor der türkischen Eroberung, wie schon unter Basiliscus nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, zu Grunde. Hunderttausende von Büchern wurden durch Feuersbrunst verzehrt. Die Stadt selbst, ursprünglich auf zwei, seit Theodosius II. (410) aber auf sieben Hügeln gelegen, wurden von den folgenden Kaisern so verschönert und erweitert, daß Constantinopel lange Zeit als die reichste, schönste und belebteste Stadt des Erdkreises galt. Auch befestigt wurde sie und im achten Jahrhundert mit doppelter Mauer umgeben. Indeß litt sie sehr viel durch Erdbeben und Feuersbrünste, durch Belagerungen und Eroberungen. „Dreimal wurde sie von Hellenen, dreimal durch römische Kaiser, zweimal durch byzantinische Rebellen, zweimal durch byzantinische Kaiser, zweimal durch den Kral der Bulgaren, einmal durch den Chosroes der Perser, einmal durch den Chakan der Armenier, einmal durch den Despoten der Slaven, einmal durch die Russen, einmal durch die Lateiner, siebenmal von den Arabern, fünfmal durch die Türken belagert, und in der fünften türkischen Belagerung, nachdem sie früher siebenmal erobert worden war, zum achten Mal, unter dem siebenten der Paläologen, durch Mohammed II., den siebenten der Osmanen (1125 Jahre nach ihrer Erweiterung und Gründung unter dem ersten Constantin, unter dem elften und letzten am 29. Mai 1453 nach nur 53tägiger Belagerung) erobert. Ihr letztes Loos war nicht unverdient durch die geistige und moralische Entkräftung und Entwürdigung ihrer Einwohner und Herrscher, nicht unverdient durch das Haus der Paläologen, deren erster schon am Hofe des türkischen Beherrschers Kleinasiens Schutz und Hilfe wider sein Vaterland gesucht, dessen Nachfolger an der Pforte des Sultans gedient, als Söldling in seinem Heere, in seinem Namen griechische Städte erobert hatte. Dieß war die „Vergeltung der Türkenhilfe und der Lohn des Pfortendienstes" (v. Hammer, Gesch. des osman. Reiches I, 552).

Die heutige Stadt Constantinopel steht noch genau auf der Stelle des alten Byzanz, und vom Meere aus sich amphitheatralisch erhebend, gewährt sie einen imposanten Anblick von Außen, dem das Innere keineswegs entspricht (vgl. E. de Amicis, Konstantinopel. Deutsch von A. Burchard. Rostock 1882). Sie besteht aus der eigentlichen Stadt und mehreren Vorstädten. Erstere, mit nahezu zwei Meilen Umfang, bildet ein unregelmäßiges Dreieck, dessen Basis die westliche Landseite ausmacht, wogegen von den beiden Schenkelseiten die südliche von dem Marmara-Meer, die nordöstliche von dem goldenen Horn (Chrysokeras) bespült wird. Letzteres ist eine Bucht, welche zwischen der eigentlichen Stadt (im Süden) und der Vorstadt Galata (im Norden) hornförmig $1^1/_3$ Meile weit in's Land hineindringt. Im Südosten der Stadt, am Eingange aus dem Bosporus in das goldene Horn, wo ehemals die Akropolis stand, liegt, rings von einer stundenlangen, hohen Mauer eingeschlossen, das neue Serail (Jeni-Serai, auch Ali- oder Padischah-Serai, d. i. hoher oder kaiserlicher Palast). Es ist gleichsam eine Stadt für sich mit 3 Höfen, zahlreichen Gebäuden und Gärten und wohl 9000 Bewohnern. Den Haupteingang zu diesem großherrlichen Sitze bildet die hohe Pforte (Bab-Humajun oder Paschakapussi), d. i. derjenige Palast, welchen der Großvezier bewohnt, und welcher in der byzantinischen Zeit als Basilika diente. Hier sind auch die Kanzleien des Ministeriums des Innern und Aeußern, hier finden die Divans- oder Cabinetsberathungen statt, hier erhalten die fremden Gesandten Audienz u. s. w., kurz dieser Palast bildet den Mittelpunkt für die höchsten Staatsbehörden; daher die Ausdrücke „hohe Pforte" oder „ottomanische Pforte" für osmanisches Cabinet oder osmanische Regie-

rung. Im ersten Hofe ist der Kiosk Gülhane (Rosen-Pavillon), in welchem der bekannte Hattischerif von Gülhane im J. 1839 vom Großsultan unterzeichnet wurde. Am Westende des Serail außerhalb steht noch auf demselben Hügel die berühmte Sophienkirche (s. d. A.), jetzt Moschee Aja-Sofia, ein erhabenes Prachtgebäude, die älteste Cathedrale der Hauptstadt, in welcher die byzantinischen Kaiser gekrönt und die Concilien gehalten wurden. Merkwürdig ist eine vermauerte Thüre in ihr, welche sich nach türkischer Sage wieder öffnen soll, sobald der Türken Herrschaft in Constantinopel ein Ende haben wird. Tausend Schritte weiter liegt der Atmeidan, der traurige Ueberrest des einst mit Tausenden von Bildsäulen und andern Kunstgegenständen geschmückten Hippodroms, neben ihm die prächtige 1608 erbaute Achmed-Moschee. Der zweite Hügel, einst Träger des Forum Constantinum, auf welchem Constantin I. neben herrlichen Kirchen einen kaiserlichen Palast und viele Paläste der kaiserlichen Comites erbaute und die aus Rom geholte Porphyrsäule aufstellte, bildet jetzt einen Theil des Serai Meidani (Serailplatz), der außer dem Kaufhaus Befasistan zwei unbedeutende Moscheen und elende Häuser trägt. Auf dem dritten Hügel, auf welchem einst das Capitolium sich befand, erhebt sich, von hohen Mauern umgeben, das alte Serail (Eski-Serai), das eine halbe Stunde im Umfange hat und der Aufenthaltsort älterer und verbannter Frauen war, seit Mahmud II. aber Sitz des Seraskiers und des Kriegsministeriums ist; daneben sind die großartigen Moscheen Suleimans d. Gr. und Bajasids II., erstere ein hohes Denkmal der Baukunst des 16. Jahrhunderts und unter allen Moscheen am herrlichsten gelegen. In diesem Stadttheile breiten sich auch die vorzüglichsten Märkte, Bazars und Kaufhäuser aus. Auf dem vierten Hügel hat der osmanische Eroberer Mohammed II. die schöne große Moschee seines Namens erbaut. Die übrigen Hügel bieten nichts Besonderes dar. Hervorzuheben ist nur noch der unbedeutende, in ostnordöstlicher Richtung sich hinziehende, auf dem sich das Viertel der Blachernen ausbreitet. Hier standen vor Alters die jetzt ganz verschwundenen Paläste dieses Namens. Hier war auch die 457 von der Kaiserin Pulcheria erbaute, von den späteren Kaisern erweiterte und verschönerte und 625 in die Stadtmauer eingeschlossene Kirche der Blachernen, welche den Schrank mit dem Gewand der allerseligsten Jungfrau enthielt, sowie ein Gnadenbild derselben, „dessen Schleier sich Freitag Abend selbst erhob und Samstags bei der Vesper sich wieder herabließ". Hierher fanden jährlich große Processionen statt, an deren Spitze sich die Kaiser stellten. Seit der osmanischen Herrschaft ist sie zerfallen, und es sind sogar alle Spuren verschwunden; sie stand bei dem jetzigen Ajasma (Weihbrunnen) der Blachernen. Von den anderen älteren Kirchen sind noch zu nennen: die Kirche der hll. Sergius und Bacchus, von Justinian erbaut, heute Kutschuk Aja Sofia (kleine Sophien-Moschee) beim Schlächterthore an der Südseite der Stadt; die Kirche des Pantokrator, an der Hafenseite beim Mehlmagazinthore, von Johannes Comnenus mit vierzig Kuppeln erbaut, Begräbniß der Comnenen, später Moschee, jetzt in Trümmern; dabei war das hochgelegene Kloster St. Pantokrator, in welchem die Lateiner nach der Eroberung der Stadt ihren Sitz aufschlugen, und welches die Osmanen demolirten; die Kirche St. Pantepoptes auf dem fünften Hügel, aus welcher der Leib des hl. Paulus Eremita 1240 nach Venedig gebracht wurde, heute Moschee Fethije Dschamassi; Kirche und Kloster Triakontophyllos, 1031 auf dem Platze des gleichnamigen Besitzers erbaut, heute Gül-Dschamassi (Rosenmoschee); die Kirche Choras (τῆς χώρας), auf der Nordwestseite, mit dem angeblich vom hl. Lucas gemalten Bilde der seligsten Jungfrau (Hodegetria), das vom gesammten Volke, namentlich aber vom Heere, sozusagen als Palladium der Stadt und des Reiches verehrt (vgl. Stadler, Heiligen-Lex. IV, 169) und von den Osmanen, welche ihre Wuth zuerst gegen diese Kirche richteten, in vier Stücke zerhauen wurde, jetzt Moschee Harich Dschamassi; die Kirche St. Mocius, östlich von dem Thore von Silivri, auf dem Hexakionion, von Constantin aus einem Tempel des Zeus umgebaut und den Arianern übergeben, jene Kirche, in welcher der hl. Dalmatius über das Ergebniß seiner Bitte beim Kaiser in Betreff der ephesinischen Synode dem Volke berichtete, worauf (Hefele, Conc.-Gesch. II, 214) alle Anwesenden „Anathema dem Nestorius" riefen, heute Moschee Exi Marmara Dschamassi. Die Kirche der heiligen Apostel, westlich vom Kerkerthore, im Innern der Stadt, von Constantin auf dem vierten Hügel erbaut, von Justinian 550 erneuert und von dessen Gemahlin Theodora prächtigst ausgeschmückt, mit dem Heroon, d. i. den Grabstätten der griechischen Kaiser seit Constantin, wurde 1204 von den Lateinern geplündert und 1463 zerstört. Im Südosten der vorigen liegen die Kirche des hl. Theodoros Sporakios, heute Moschee des Scheich Ebul Wefa; die Kirche St. Mamas, von Constantin aus einem Zeustempel errichtet, am Hafen, außerhalb der Stadt, jetzt Moschee Sali Mahmud Pascha. Nicht in Moscheen umgewandelt, aber größtentheils zerstört wurden: die Kirche Unserer Lieben Frau am Kupferschmiedmarkte, in der Nähe der Sophienkirche, bis auf Theodosius d. Gr. eine Synagoge, wo der Gürtel der seligsten Jungfrau aufbewahrt wurde, so daß diese Kirche das Ziel vieler Wallfahrten war, und wo das Fest der Uebertragung dieser kostbaren Reliquie am 31. August gefeiert wurde; die Kirche St. Demetrius an der Spitze des jetzigen Serails, wo ursprünglich ein Tempel der Pallas Ecbasia war; die Kirche St. Irene, beim Palatium von Constantin erbaut, mit der silbernen Statue der Eudoxia, 732 durch ein Erdbeben eingestürzt, heute Zeughaus im Serail; die Kirche St. Georg oder Kirche des Pammakaristos

(d. i. des Allerheiligsten, nämlich des Patriarchen) im Fanar, noch jetzt Hauptkirche der Griechen, mit der Säule der Geißelung Christi und dem mit Perlmutter ausgelegten Stuhl des hl. Johannes Chrysostomus, den der Patriarch an den hohen Festen benutzt; die Kirche Unserer Lieben Frau am Goldquell, vor dem Neuthor, durch Justinian von dem übrig gebliebenen Material der Sophienkirche erbaut, mit der wunderthätigen Goldquelle und darin den goldenen oder nach der Sage gebratenen Fischen, welche noch jetzt in einer Cisterne in der Kapelle Balikli gezeigt werden.

Von den alten Klöstern sind noch zu nennen: das Kloster St. Lazarus, am sophianischen Hafen, von Kaiser Leo für Eunuchen gestiftet, das älteste Lazareth der Stadt; das Kloster Gastria, von der hl. Helena gestiftet; das Kloster Studion (s. d. Art. Akoimeten und Theodor Studites), unter den griechischen Kaisern ein kaiserlicher Erziehungs-, Verweisungs- und Begräbnißort; das Kloster von der Ruthe, beim Thore Psammatia, von Constantin zu Ehren des hier bewahrten Stabes Mosis gegründet, später türkisches Kloster (Sulu Monastir), heute armenische Patriarchalkirche. Die **Armenier** haben außer dieser zu Anfang des 19. Jahrhunderts an der Stelle des genannten Klosters erbauten Cathedrale noch die Kirche der neun Engelchöre zwischen dem Fanar- und dem Palastthore. Das von den **Griechen** bewohnte Viertel Fanar, das sich am goldenen Horn vom heiligen Thore bis zum nördlichen Ende ausbreitet, ist nach dem dortigen Leuchtthurm (Fanal oder Fanar) benannt. Um diesen Leuchtthurm siedelten sich die Nachkommen des alten, zumeist aus Trebisonde und Sinope stammenden byzantinischen Adels an (daher Fanarioten genannt, welche oft in der Geschichte eine Rolle gespielt haben und zum Theil sehr reich sind), als Muhammed II. den Patriarchen aus der Stadt vertrieb, und dieser sich dort bei einer ihm angewiesenen ärmlichen Kirche (St. Georg) ein Haus baute. Hier residirt noch der Patriarch. Außerhalb der Stadtmauern, unfern des Galeerenhafens, liegt das neue armenische Viertel, und weiter westwärts, bis zu den sieben Thürmen, das von Griechen und Juden bewohnte Stadtviertel, mit dem Patriarchalsitz der nicht unirten Armenier. Jenseits des goldenen Horns liegt die Frankenstadt mit den an sie sich anschließenden Vorstädten. Der südliche, am Eingange zum goldenen Horn, dem neuen Serail theils gerade, theils schräg gegenüber gelegene Theil, am abschüssigen Vorgebirge, ist die alte Genuesenstadt Galata, im 13. Jahrhundert angelegt, und außer den ursprünglich hier seßhaften Italienern vorzüglich von Maltesen und Inselgriechen bevölkert. Hier ist das Lazaristenkloster mit Hospital und Erziehungsanstalt. Auf dem nördlich dahinter sich erhebenden Hügel liegt der andere Theil, Pera, dessen Stammbevölkerung, ein Gemisch der früher hier seßhaften Genuesen mit Griechen, sich mit Stolz Peroten nennt. In der Frankenstadt wird die Lingua franca, ein Sprachgemisch von Italienisch, Griechisch und Türkisch, gesprochen; die drei anderen in Constantinopel vorherrschenden Sprachen sind Türkisch, Griechisch und Armenisch. Pera ist mit Galata die Christenstadt und wird von den Türken wegen des Sitzes der verschiedenen Gesandten Bei-Johl, d. i. Freiherrnstraße, genannt. Pera ist vorzugsweise die Stadt der Katholiken; der bischöfliche Palast und das Franciscanerkloster stehen unter österreichischem, das Minoritenkloster und die Kirche des hl. Antonius von Padua unter französischem Schutze. Durch die Feuersbrunst vom 5. Juni 1870 wurde der Palast des lateinischen Patriarchal-Vicars zerstört; zugleich verloren dabei auch die Schulbrüder ihr Haus (Freischule), während die Schwestern U. L. Frau verschont blieben. Die Stadt Constantinopel hat heute wohl über eine Million Einwohner. Im J. 1846 waren es nach der amtlich vorgenommenen Zählung, der ersten genauen, 813 467 Seelen, unter diesen rund 400 000 Türken, 250 000 Armenier, 130 000 Griechen, 20 000 (heute 37 000) Juden, 6000 Hellenen aus dem Königreich, 1883 Maltesen und Jonier, 1581 Oesterreicher, 825 Franzosen, 876 Russen, 405 Sardinier, 247 Neapolitaner, 211 Toskaner, 310 Engländer, 182 Belgier, 144 Preußen, 35 Portugiesen, 48 Spanier, 46 Dänen, 22 Schweden, 27 Holländer, 24 Amerikaner, 600 Perser, dazu 20 000 Soldaten und zahllose Reisende — ein buntes Gemisch von Sprachen und Trachten. Für die Türken gibt es neben mehreren Tausend kleinerer Bethäuser 350 große Moscheen, die einen wahren Wald von Kuppeln und schlanken Thürmen (Minarets) bilden, und mit welchen gewöhnlich niedere und höhere Schulen (Mekteb und Medresse) verbunden sind; weiter gibt es 25 griechische, 10 katholische, 3 armenische, 2 protestantische Kirchen und 37 Synagogen. (Vgl. über die Stadt besonders noch: Kohlwein, Constantinopel und die Türken, Wien 1812; J. v. Hammer-Purgstall, Constantinopolis und der Bosporus örtlich und geschichtlich, 2 Bde., Pesth 1821; Walsh, A residence at Const., Lond. 1835, deutsch von A. Kaiser, Leipzig 1841; dann über die frühere Stadt die der Notitia Imperii angehängte Descriptio urbis Const. und P. Gyllius, Topographia Const.; Hergenröther, Photius I, 3 ff.)

II. **Die Anfänge der Kirche und des Patriarchats.** Die unterschobenen oder interpolirten Schriften des Dorotheus, Priesters oder Bischofs von Tyrus, der unter Diocletian in Rom soll gefangen gewesen und unter Julian in einem Alter von 107 Jahren gemartert worden sein, lassen die Kirche von Constantinopel durch den hl. Andreas gegründet sein. Derselbe habe den (Röm. 16, 9) erwähnten Stachys zum ersten Bischof geweiht, welchem bis zu Anfang des vierten Jahrhunderts etwa zwanzig Bischöfe gefolgt seien (Le Quien I, 9 und 196—205). Diese Sage adoptirten mehrere griechische Geschichtschreiber, besonders zur Zeit des Photius,

um der Kirche von Constantinopel apostolisches Ansehen zu verschaffen. Simeon Metaphrastes, Georgius Cedrenus und Simeon von Thessalonich verlegen die Errichtung des bischöflichen Stuhles dahier in die Zeiten des Severus und Caracalla (Le Quien l. c. 10—12), denn nach der Zerstörung der Stadt Byzantium durch Severus (197) sei der kaum gegründete Bischofssitz von hier nach Perinthus, dem späteren Heraclea in Thracien, transferirt worden. Allein Papst Gelasius I. sagt in seiner an die Bischöfe von Dardanien gerichteten Epist. 3., daß Byzantium damals nur einfache Parochie von Heraclea gewesen sei. Wenn Zonaras und Cedrenus weiter berichten, daß Domitius, der Bruder des Kaisers Probus, als er um das Jahr 280 aus Liebe zur christlichen Religion die Stadt Rom verlassen, sich nach Byzantium begeben und daselbst Bischof geworden sei, in welcher Würde ihm seine zwei Söhne Petrus und Metrophanes gefolgt wären, so wird auch dieß mit Recht bezweifelt. Am wahrscheinlichsten ist nach dem Chronicon Alexandrinum und der Chronographie des Abtes Theophanes (Byzant. hist. script., ed. Venet. 1729, IV, 224. VI, 8), daß Metrophanes unter Constantin d. Gr., etwa 307—317, der erste Bischof gewesen ist. Beider Zeugnisse sind um so glaubwürdiger, weil sie aus der Zeit des Photius stammen, und weil damit auch übereinstimmt, was Baronius (ad ann. 536, n. 60—62) aus einer alten Handschrift der vaticanischen Bibliothek, wahrscheinlich vom sechsten Jahrhundert, anführt. Auf Metrophanes folgte der fromme Alexander (317—336); er sollte Arius wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, allein der schnelle Tod desselben enthob ihn dieser Zumuthung (Hefele, Conc.-Gesch. I, 477 f.). Noch mehr hatte der vielgeprüfte Paulus (s. d. Art. Arianismus) und eine Reihe seiner Nachfolger von den ketzerischen und ehrsüchtigen Bestrebungen der Kaiser und der Hofbischöfe zu leiden. Paulus wurde zweimal verdrängt, zuerst (339—342) durch den Arianer Eusebius von Nicomedien (s. d. Art.), dann bis 346 von Macedonius (s. d. Art. Pneumatomachen). An die Stelle des letzteren wurde wieder ein Arianer, Eudoxius (s. d. Art. Tyana), gewählt; auf diesen folgte Demophilus, welchem die Rechtgläubigen den durch Eustathius von Antiochia (s. d. Art.) geweihten Evagrius entgegenstellten (370), so daß sie eine Verfolgung herbeiführten (s. d. Art. Arianismus Sp. 1288 und Valens). Hierauf übernahm Gregor von Nazianz (s. d. Art.) zeitweilig (379 bis Juni 381) das Bisthum Constantinopel, erhielt aber in dem Cyniker Maximus einen Gegenbischof, dem Dorotheus folgte. Nach der Abdankung des hl. Gregor wurde Nectarius (s. d. Art.) gewählt, und unter diesen beiden Bischöfen erhielt der Stuhl von Constantinopel die erste öffentliche Rangerhöhung.

Die politische Eintheilung des Reiches in Diöcesen, welche Constantin d. Gr. traf, übte großen Einfluß auf die Ausbildung der Metropolitan- und Episcopalverfassung im Oriente aus. Die Bischöfe derselben (Civil-) Diöcese kamen in nähere Verbindung mit einander und erhielten in dem Bischofe der Hauptstadt, dem Obermetropoliten, ihren gemeinsamen Vorstand. In der thracischen Diöcese, beziehungsweise in der ersten Provinz derselben in Europa, war ursprünglich Heraclea Hauptstadt, und da Byzantium in dieser Diöcese und in der genannten Provinz lag, so war der Bischof dieser Stadt von Anfang an dem Metropoliten von Heraclea unterworfen und ohne irgend einen Vorrang, weder der Ehre noch der Gewalt. Nachdem aber an der Stelle von Heraclea die neue Kaiserstadt Constantinopolis die Hauptstadt geworden, konnte es nicht anders sein, als daß mit der politischen Bedeutsamkeit der neuen Haupt- und Residenzstadt des Orients auch das kirchliche Ansehen derselben in kurzer Zeit beinahe in gleichem Maße steigen mußte. Ihre Bischöfe begannen, namentlich seit dem Beginn der arianischen Streitigkeiten, den Verband mit der Metropole immer mehr zu lockern und suchten sich sogar das Uebergewicht über dieselbe zu verschaffen. Uebrigens war es auch schicklich, daß der Bischof der kaiserlichen Residenz einen vorzüglichen Rang einnehme, und die Umstände fügten es von selbst, daß er bald größeres Ansehen erlangte. Hatte die einseitige Geistesrichtung des Orients und die asiatische Hofluft die Residenz schon längst zu einem Herde und Tummelplatz der Ketzerei umgeschaffen, so begannen bald auch nicht bloß die Bischöfe, sondern selbst die Metropoliten Griechenlands, Macedoniens und Thraciens, wie die des Orients im engeren Sinne, sich um den Bischof von Constantinopel zu versammeln und ihn wie ihren Vorgesetzten anzusehen. Nach der Hauptstadt strömten die Bischöfe aus dem ganzen Reiche in Privatgeschäften oder auch in amtlichen Angelegenheiten, die sie mit dem Kaiser abzumachen hatten. Dieser aber übertrug die Untersuchung und Entscheidung dem Bischofe seiner Residenz. Gewöhnlich hielt dann derselbe mit den vielen, meist längere Zeit daselbst anwesenden Bischöfen eine Synode und entschied darauf die vorgelegten Fragen, führte überhaupt die Geschäfte aus, welche ihm der Kaiser übertragen. Dadurch bildete sich ein ganz eigener kirchlicher Gerichtshof, die σύνοδος ἐνδημοῦσα. Selbstverständlich schien, daß der Ortsbischof, der auch sonst für nahe und ferne Amtsbrüder den Agenten am Hofe machte, bei den genannten Versammlungen den Vorsitz führte. So mußte der Bischof von Constantinopel nothwendig ein höheres Ansehen erlangen, und der vom Kaiserhof begünstigte Prälat konnte bald noch Größeres erreichbar finden. Er meinte, er vor Allen sei berufen, auch an dem Glanze theilzunehmen, den das weltgebietende Byzanz verbreitete. Mit Stolz die Hofluft athmend und nicht bloß von den ihn umkreisenden Bischöfen und Metropoliten, sondern selbst von den orientalischen Patriarchen umschmeichelt, betrachtete er die Stellung eines einfachen Bischofes, oder auch eines Me-

tropoliten und selbst eines Primas zu tief für seinen Rang. Wie für den Kaiser und das Volk, so war auch für ihn nichts natürlicher als das Verlangen, Neu-Rom auch im kirchlichen Range unmittelbar hinter Alt-Rom gestellt zu sehen. Mit der Bedeutung des letzteren, das bereits beginne, von seinen Antiquitäten zu zehren, gehe es doch zu Ende, seine Macht und Größe sei mit dem Kaisersitz nach Neu-Rom übertragen, am Bosporus würden die Geschicke der Erde entschieden, und einer solchen Stellung müsse auch der Rang seiner Kirche entsprechen. Die politischen Verhältnisse wirkten dann mit den kirchlichen zusammen, um dem Ehrgeize der Bischöfe von Constantinopel ein weites Thor zu öffnen, und wenn der Primat in der Kirche Christi nur das Ergebniß der Umstände oder eine Errungenschaft des Ehrgeizes wäre, so würde er sicher bald von Rom nach Constantinopel gewandert sein. Nachdem letzteres Hauptstadt des Reiches geworden, fanden die Griechen wieder Gelegenheit, die verlorene Herrschaft gegenüber dem Occident geltend zu machen. Das Ostreich blieb auch nach der Trennung noch mehr als 200 Jahre lang ein ziemlich geordnetes Ganze; durch die grundsätzliche Centralisation der Verwaltung erhielt Constantinopel überwiegenden Einfluß. Beinahe alle Bisthümer der vier orientalischen Patriarchate waren dem griechischen Kaiser unterthan und fanden in Constantinopel einen wie von selbst gegebenen Mittelpunkt, während das römische Patriarchat den Flutungen der wandernden Völker bloßgestellt und in viele Reiche zertheilt war. Wenn nun die Bischöfe von Constantinopel die dargebotene Gelegenheit zur Erhöhung ihrer Stellung und zur Vermehrung ihres Einflusses benutzten, so konnten sie der Billigung und des Schutzes von Seiten der Kaiser um so mehr versichert sein, weil diese in der erhöhten Macht ihres Residenzbischofs bei ihrem Einfluß auf denselben ein Mittel fanden, die Provinzen enger mit der Hauptstadt zu verbinden.

Alle diese Umstände wurden zum ersten Male ausgenutzt bei der zweiten allgemeinen Synode zu Constantinopel im Jahre 381. In can. 3 dieser Synode wurde bestimmt: „der Bischof von Constantinopel soll den Vorrang der Ehre haben (gleich) nach dem Bischofe Roms, weil jene Stadt Neu-Rom ist" (Hefele a. a. O. II, 17; Hergenröther, Photius I, 32—40). So hatte der factische Vorrang, dessen sich die Bischöfe von Constantinopel schon bisher erfreuten, einen gewissen Rechtsbestand gewonnen. Obgleich aber denselben damit noch keinerlei Jurisdiction über die anderen Bischöfe ertheilt worden, so war doch stillschweigend die Abhängigkeit ihres Sitzes von der Gerichtsbarkeit des Metropoliten oder Exarchen von Heraclea beseitigt und die Leitung der Civil-Diöcese Thracien in die Hauptstadt verlegt (vgl. übrigens Le Quien I, 18. 29 sqq.; Petr. de Marca, De Const. patriarchatus institutione in den Dissertatt. posthumae ed. Faget, Paris. 1669, p. 168; Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statist. I, 139 f.), die Bahn zur Erlangung eines Oberaufsichtsrechts über die Exarchen der nächsten Diöcesen gebrochen und der altherkömmliche Ehrenvorrang Alexandriens und Antiochiens vernichtet. Antiochien fühlte sich unfähig, diesen Ansprüchen Constantinopels Widerstand zu leisten. Alexandrien protestirte, wie Rom, das nur die dogmatischen Beschlüsse dieser Synode anerkannte, die kirchlich nicht gerechtfertigte Rangerhöhung des byzantinischen Bischofs aber verwarf (Hergenröther, Kirch.-Gesch. I, 387). Trotzdem konnte diese Neuerung der damaligen Verhältnisse wegen im Oriente sich Geltung verschaffen. Der Patriarch Nectarius ward z. B. angegangen, im J. 394 auf einer von vielen Bischöfen besuchten Endemusa den Streit der arabischen Bischöfe Gebadius und Agapius über den Stuhl von Bostra zu entscheiden. Noch größeren Einfluß übte die eminente Persönlichkeit des Patriarchen Johannes Chrysostomus (s. d. Art.) aus, der im Februar 397 auf Nectarius gefolgt war. Damals bestand in der Diöcese Asien eine große Zwietracht, weil viele Bischöfe durch die offenste Simonie auf ihre Stühle gelangt waren. Chrysostomus schritt ein und brachte die Angelegenheit in Ordnung. Dieß ward ihm später sehr zur Last gelegt, weil er sich unberufen in auswärtige Geschäfte gemischt habe. Allein es geschah dieß keineswegs unberufen, und der Ehrenvorrang seines Stuhles mußte nothwendig zu einem Vorrange der Macht werden. Auf einer der unter ihm zu Constantinopel gehaltenen Synoden nahm er nämlich eine Klage gegen den Bischof Antonin von Ephesus wegen Simonie an und faßte auf Bitten mehrerer Bischöfe Asiens den Beschluß, nach Ephesus zu reisen, um die Angelegenheit an Ort und Stelle zu untersuchen. Daran wurde er nun wohl von dem kaiserlichen Hofe unter dem Vorwande, daß seine Anwesenheit in Constantinopel nothwendig sei, gehindert. Als jedoch Antonin starb (400), leitete er in Person die Bischofswahl in Ephesus, setzte mehrere Bischöfe wegen Simonie ab und weihte neue an deren Stelle. Dieß führte nachmals den Clerus der Kaiserstadt zu der Behauptung, es habe der Bischof derselben auf die Leitung der Provinzen in der Diöcese Asien ein Recht. Wie in diesen Provinzen, so wachte Chrysostomus nach Theodoret (Hist. eccl. 5, 28) auch in denen der Diöcesen Thracien und Pontus mit gleichem Ernste über die Beobachtung der canonischen Satzungen. Ohne Zweifel hielt er sich durch den der Kirche von Constantinopel ertheilten Ehrenvorrang ermächtigt. Die nämliche Ansicht scheint den Kaiser Arcadius geleitet zu haben, als er dem heiligen Bischofe auftrug, über die Anschuldigungen der langen Brüder (s. d. Art.) gegen den Patriarchen von Alexandrien, Theophilus, auf einer Synode zu entscheiden. Der zweite seiner eingeschobenen Nachfolger (der erste war Arsacius, der Bruder des Nectarius), der von 406 bis 426 regierende Patriarch Atticus (s. d. Art.), ließ sich durch die auf der Synode ad Quercum im J. 403 gegen Chryso-

stomus unter anderen vorgebrachte Klage über Einmischung in die kirchlichen Angelegenheiten fremder Provinzen keineswegs (Hefele a. a. O. II, 94) bestimmen, sich des bisher stattgefundenen Einflusses zu begeben, sondern ging vielmehr daran, sich eine eigene Diöcese zu verschaffen. Er erschlich sich ein kaiserliches Edict, welches das zum Patriarchat Rom gehörige Ost-Illyricum der Jurisdiction des Bischofs von Constantinopel unterordnete (l. 45 Cod. Theod., De Ep. et Cler. 16, 3). Dieser usurpatorische Eingriff in die Patriarchalrechte Roms scheiterte aber für dießmal noch an dem Widerstande des Papstes Bonifatius (Le Quien I, 10 sq.). Dafür gelang es jedoch Atticus, von dem schwachen Theodosius II. ein Gesetz zu erwirken, wonach ohne Beistimmung des Concils von Constantinopel kein Bischof in Thracien und Asien ordinirt werden solle. Sisinnius (s. d. Art.), der unmittelbare Nachfolger des Atticus — ein gewisser Bardas war vorher demselben entgegengestellt worden —, stieß zwar bei der Geltendmachung dieses Rechtes auf Widerspruch, indem man dasselbe als ein bloß der Person des Atticus verliehenes darstellte (Socrat. 7, 25—28). Der vereinzelte Widerspruch konnte jedoch an der Sache selbst wenig ändern; im Gegentheil mußte er immer schwächer werden, da die Bischöfe der drei Exarchate Thracien, Pontus und Asia der Residenz näher, an Mitteln ärmer, dem von dem kaiserlichen Ansehen unterstützten Bischofe der Hauptstadt, dessen stehende Synode zu besuchen sie sich bald gewöhnt hatten, nicht gewachsen waren (Hergenröther, K.-G. I, 388). Wie man zur Zeit des Nestorius (s. d. Art.), der auf Sisinnius gefolgt war, in der orientalischen Kirche die Stellung des Bischofs von Constantinopel beurtheilte, zeigt die Aeußerung Theodorets (Haer. fab. 4, 12), Nestorius habe durch seine Beförderung auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt auch die προεδρία τῆς οἰκουμένης ἁπάσης erlangt. In der That begegnen wir, ungeachtet des durch die Häresie des Nestorius einige Zeit hindurch gefährdeten Ansehens der Kirche Neu-Roms, namentlich unter Maximianus (431—434), schon unter dem zweiten und dritten Nachfolger des Nestorius, Proclus und Flavianus (s. d. Art.), neuen Belegen für die Obergewalt nicht nur über Thracien und Asien, sondern auch über Pontus und selbst über die Diöcese Oriens, d. i. über den Patriarchalsprengel Antiochien. Proclus, gestorben 447, war vorher Bischof von Cyzicus und Gegner des Nestorius.

Nach solchen Vorgängen hielt es der Nachfolger Flavians, Anatolius (s. d. Art.), an der Zeit, auf der allgemeinen Synode zu Chalcedon (s. d. Art.) im J. 451 auf kirchengesetzliche Bestätigung dieser factisch bestehenden Gewalt des Real-Patriarchats anzutragen. Er konnte dieß auch um so eher wagen, als der Patriarch von Alexandrien, Dioscur (s. d. Art.), der von Anfang an bestrebt war, seinen Stuhl wieder über den von Constantinopel und noch mehr über die anderen orientalischen Patriarchen zu erheben (was ihm in der That auf der sogenannten Räubersynode gelungen war), gleich in der ersten Sitzung zu Chalcedon war abgesetzt worden. Ebenso wenig war der Patriarch von Antiochien, weil gleichfalls in Beziehung auf den Glauben verdächtig, im Stande, den Anmaßungen des Anatolius Widerstand zu leisten. Letzterer wählte auch geschickt den Zeitpunkt, um damit hervorzutreten. Nachdem nämlich bereits die päpstlichen Legaten den Saal und zwei Drittheile der Bischöfe die Stadt verlassen hatten, nach Vereinigung der dogmatischen Fragen, berieth Anatolius im Sinne und nach dem Wunsche des Kaisers und des Clerus von Constantinopel mit dem byzantinischen Reste der Synode mehrere Disciplinargesetze und darunter drei Canones, welche sich auf die Vorrechte des Stuhles von Constantinopel bezogen. Durch can. 9 ward ihm eine mit den Exarchen der Diöcesen concurrirende richterliche Gewalt zugesprochen, insofern den Bischöfen und den übrigen Clerikern des ganzen Orients dadurch frei gestellt wurde, von dem Urtheil des Metropoliten entweder an den Exarchen oder an den Stuhl von Constantinopel zu appelliren. Dadurch erhielt der Bischof von Constantinopel einen Vorrang vor den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, indem er als höchste und letzte Instanz auch für diese aufgestellt wurde. Denn unter Exarchen begriff Anatolius nicht bloß die Bischöfe von Ephesus, Heraclea und Cäsarea, sondern auch die von Alexandrien und Antiochien, sowie die des neugeschaffenen Patriarchats Jerusalem (vgl. übrigens Hefele a. a. O., 513—515). In can. 17 ward diese Verfügung mit Rücksicht auf einen bestimmten Fall bestätigt (Hefele a. a. O. 521). Nachdem Anatolius auf diese Weise ausgeforscht hatte, wie weit er in seinen Forderungen gehen könne, ward ein Canon (28) zur Annahme vorgelegt, in welchem zuerst mit Bezugnahme auf can. 3 der zweiten allgemeinen Synode ausgesprochen wurde, daß die Väter jener Synode wegen des politischen Vorrangs von Constantinopel der Kirche dieser Stadt gleiche kirchliche Vorrechte mit Alt-Rom ertheilt hätten, jedoch so, daß Constantinopel die zweite sei. Danach wurde bestimmt, „daß von den Diöcesen Pontus, Asia und Thracien nur die Metropoliten, in den von den Barbaren besetzten Gegenden jener Diöcesen (besonders gegen die Donau hinauf) aber auch die (gewöhnlichen) Bischöfe von dem heiligen Stuhle der constantinopolitanischen Kirche geweiht werden müssen; während natürlich jeder Metropolit in den genannten Diöcesen in Gemeinschaft mit den Bischöfen der Exarchie die neuen Bischöfe derselben weiht, wie es in den heiligen Canonen verordnet ist. Die Metropoliten der genannten Diöcesen aber sollen, wie gesagt, von dem constantinopolitanischen Archiepiscopus geweiht werden, nachdem zuvor in herkömmlicher Weise ihre Wahl einträchtig vollzogen, und dem Bischofe von Constantinopel darüber berichtet ist" (Hefele a. a. O. 528 f.). Da die ganze Voraussetzung, sowie der

Beweggrund dieser Erhöhung des Bischofs von Constantinopel (nach der politischen Bedeutung sei auch die kirchliche Rangordnung zu bemessen) verkehrt war, da ferner die Exarchalgewalt der Bischöfe von Ephesus, Heraclea und Cäsarea, welche sich im Range den Bischöfen von Antiochien und Alexandrien gleichgestellt hatten, so gut als vernichtet, überhaupt die ganze altkirchliche Rangordnung durch diesen Canon verändert war, indem Constantinopel in Folge davon auch die höchste Instanz für die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien bildete, so protestirten die päpstlichen Legaten gegen diesen can. 28, sobald sie Kenntniß davon erhalten hatten, in der folgenden (16.) Sitzung und konnten zur Zurücknahme ihres Protestes selbst dann nicht bewogen werden, als der Senat mit Beistimmung der Bischöfe erklärte, daß durch diesen Beschluß der apostolischen Kirche Roms kein Eintrag weder an dem Vorrang der Ehre noch an deren oberster Gewalt geschehe (Harduin II, 642; vgl. auch Hefele a. a. O. 539—544; Möhler-Gams, K.-G. I, 594 f.). Papst Leo I. billigte diesen Protest ungeachtet der von der Synode und dem Patriarchen Anatolius erneuerten Bitte um Bestätigung der Beschlüsse, gleichwie auch die römische Kirche schon den can. 3 der zweiten allgemeinen Synode nach dem Zeugnisse Papst Gregors d. Gr. (Epist. 7, 34) nie angenommen hatte. Papst Leo schrieb am 22. Mai 452 unerschrocken an den Kaiser: „Die Stadt Constantinopel mag sich ihres Ruhmes und des Sitzes deiner kaiserlichen Herrlichkeit lange erfreuen. Anders aber verhält es sich mit weltlichen, anders mit kirchlichen Dingen... Anatolius mag sich rühmen, Bischof der kaiserlichen Residenzstadt zu sein, aber einen apostolischen (Patriarchal-) Stuhl kann er aus ihr nicht machen" (Epist. 104, n. 3; bei Mansi VI, 191). Wenn auch, wie aus dem Obigen erhellt, damals weder dem Anatolius noch den übrigen orientalischen Bischöfen der Gedanke nahe lag, sich der Primatialgewalt des Papstes zu entziehen, sondern die Absicht nur dahin ging, dem Patriarchen von Constantinopel eine Obergewalt über den ganzen Orient einzuräumen, ähnlich der des Bischofs von Rom als Patriarch des ganzen Occidentes, neben der noch immer die Primatialgewalt des römischen Papstes über den Bischof von Neu-Rom bestehen mochte, so konnte doch die zweideutige Fassung dieses Canons (der Ausdruck ἴσα πρεσβεῖα und die Begründung) zur Bestreitung der Primatialrechte mißbraucht werden, wie es die Folge auch zeigte. Jedenfalls mußte die unmittelbare Einwirkung Roms auf die übrigen Patriarchen mehr oder weniger unmöglich erscheinen. Nothwendig mußte darum der Papst gegen den can. 28 protestiren, und Leo's Widerstand hatte wenigstens den Erfolg, daß bis auf Photius dieser Canon in den orientalischen Gesetzgebungen keine Aufnahme fand. Und als Gratian denselben seiner Sammlung einverleibte, fügten die römischen Censoren die Note bei: canon ex iis est, quos Apostolica Romana Sedes a principio et longo post tempore non recepit. Erst als nach der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner daselbst ein lateinisches Patriarchat gegründet wurde (1204), gestand Papst Innocenz III. und die zwölfte allgemeine Synode im J. 1215 diesem Patriarchen den ersten Rang nach dem römischen zu; dem griechischen Patriarchen von Constantinopel aber wurde das Gleiche bei der Florentiner Union im J. 1439 ausdrücklich zuerkannt. Trotz aller Proteste gaben die Patriarchen von Constantinopel, von der Synode von Chalcedon an, von ihren usurpirten Rechten keines auf. Sie beanspruchten nicht nur das Recht, die ihnen nunmehr unterstellten Metropoliten zu ordiniren und die Bischöfe der genannten Diöcesen zu Synoden zu berufen, sondern auch die letzte Entscheidung in allen wichtigeren Kirchensachen; nur der geplante Versuch, als Papst der orientalischen Kirche zu erscheinen, mußte für den Augenblick aufgegeben werden. Freilich waren die Kaiser ihrem Streben keineswegs entgegen, vielmehr begünstigten sie dasselbe sehr. Um das Ansehen des Patriarchen zu erhöhen, ließ sich Kaiser Leo I. im J. 474 von demselben krönen, welcher Gebrauch in der Folge beibehalten wurde.

Ein Hauptbegünstiger des Patriarchen war Kaiser Zeno, aber nur um seine Zwecke durchzusetzen. In Constantinopel kam das aus dem Heidenthum herübergenommene Princip zur Ausführung, der Imperator sei auch Pontifex maximus, ein Princip, vor dessen Einbruch das Abendland durch den Widerstand eines Gregor VII. und Alexander III. gerettet wurde, so viel es nur immer ohne vollständige Vermischung des geistlichen und weltlichen Momentes geschehen konnte (s. d. Art. Byzantinismus); ganz im Gegensatze zum Abendlande, das seine gesammte politische und geistige Bildung der von Rom aus geförderten Auseinanderhaltung des geistlichen und weltlichen Princips verdankte. Dadurch wurde das Abendland geistig so stark, daß selbst das Eindringen des eigentlich byzantinischen Princips in die occidentalen Staaten, wie dieses bei Gelegenheit der Glaubensspaltung durch das Aufkommen des Territorialsystems stattfand, wohl Verwirrung aller Art, aber nicht den geistigen Tod wie in Byzanz hervorzubringen vermochte. Der byzantinische Kaiser war factisch summus episcopus; er galt als Abglanz der Gottheit; er war, wie man heutzutage in St. Petersburg sich ausdrückt, Deo simillimus. Kein Wunder, daß immerwährende Streitigkeiten zwischen den Patriarchen und den Kaisern stattfanden, daß, wie schon wiederholt gesagt und im Verlauf noch öfter zu sagen ist, die besseren Patriarchen beinahe regelmäßig verfolgt, mißhandelt und geächtet waren, die schlechteren aber, von den Kaisern auf jede Weise begünstigt, nichts Höheres thun zu können glaubten, als die dogmatischen Entscheidungen der Kaiser als canonisch anzusehen und zu verfechten. Aus diesem Grunde vermochte

auch der Patriarch niemals eine vom Staate unabhängige Hierarchie zu bilden, er blieb ja immer Unterthan des allgewaltigen Kaisers und konnte von ihm selbst gerichtet, bestraft und abgesetzt werden; auch war er den Synoden unterworfen, und selbst einzelne autokephale Bischöfe waren durch Synodalbeschlüsse oder durch kaiserliche Vergünstigungen von seiner Gewalt eximirt. Zeno nun, ein ächter Typus eines byzantinischen Kaisers (s. bes. d. Art. Henotikon), erließ im J. 476 ein Gesetz (ein ähnliches auch Justinian in der Novell. 131, c. 2 vom Jahre 541), demzufolge die Vorrechte des Stuhles von Byzanz nach dem Decrete der Synode von Chalcedon restituirt werden sollten (Le Quien I, 55 sqq.). Es geschah dieß unter Patriarch Acacius (s. d. Art.), vor welchem, nach dem Tode des Anatolius (gest. 458), Gennadius den Stuhl inne hatte, und welcher 489 starb. Schon die Ausdrucksweise des genannten Gesetzes zeigt, daß man es bis dahin nicht gewagt hatte, an dem strittigen Rechte festzuhalten. Acacius, der es schlechterdings zur Geltung bringen wollte, wurde von Papst Felix III. in zwei römischen Concilien (484 u. 485) verurtheilt und als abgesetzt erklärt, namentlich weil er sich unbefugt Uebergriffe in die Angelegenheiten der Patriarchate von Antiochien und Jerusalem erlaubt hatte (Baron. ad ann. 484, n. 17—19. 22—31). Ihm folgte Fravitas oder Flavitas, der sich mit Rom wieder in's Einvernehmen setzte, aber schon nach drei Monaten starb, und dann Euphemius, ein entschiedener Anhänger der Orthodoxie. Unter diesem nahm Gelasius, der Nachfolger Felix' III., neuerdings Anlaß, das der Anmaßung des Acacius zu Grund liegende Princip als ungereimt zu widerlegen und zu verwerfen (Hefele a. a. O. 617). Euphemius wurde schon 496 von Kaiser Anastasius gestürzt, und statt seiner ward der monophysitisch gesinnte Macedonius II. auf den Stuhl der Hauptstadt erhoben, welchen, als er zur Orthodoxie zurücktrat, derselbe Kaiser 511 ebenfalls exilirte. Auf den unentschiedenen Timotheus Litrobolos (511—517) folgte der Cappadocier Johannes II. (17. April 518—519), beide Creaturen des genannten Kaisers. Johannes wurde vom Volke gezwungen, die Synode von Chalcedon feierlich anzuerkennen und die Monophysiten mit dem Anathem zu belegen. Er hatte zum Nachfolger den am 25. Februar 520 ordinirten Epiphanius, unter welchem Papst Johannes I. (s. d. Art.) im J. 525 nach Constantinopel kam, und zu dessen Lebzeiten noch (535) der eutychianisch gesinnte Bischof Anthimus von Trapezunt ganz uncanonisch auf den Patriarchalstuhl gesetzt wurde. Als Papst Agapet (s. d. Art.) im J. 536 nach Constantinopel kam, trug er sofort auf die Entfernung des ohne Wahl erhobenen Anthimus an und consecrirte 13. März 536 den Alexandriner Mennas (s. d. Art.). Unter dessen Nachfolger Eutychius, der 552 durch kaiserliche Willkür erhoben war, fand die fünfte allgemeine Synode zu Constantinopel statt; er weihte die restaurirte Sophienkirche, war von 564 an durch Johannes III. Scholasticus (s. d. Art.), zeitweilig verdrängt und starb als wiedereingesetzter Patriarch 582, worauf Johannes IV. Nesteutes oder Jejunator (s. d. Art.) den Patriarchenstuhl bestieg. Vom Ehrgeiz verleitet, gebrauchte er den Titel ἐπίσκοπος οἰκουμενικός, welchen Johann der Cappadocier zuerst sich beigelegt haben soll, mit größerer Hartnäckigkeit, als alle seine Vorfahren, was zu dem bekannten Streit zwischen ihm und Papst Gregor I. Anlaß gab (vgl. Hergenröther, Kirche u. Staat 893 ff.). Dieser Papst, wie sein Nachfolger Bonifatius III., wirkten bei Kaiser Phokas dahin, daß der stolze Titel abgelegt wurde, freilich nur vorübergehend. Die meisten Patriarchen nach Johannes führten denselben fort, ungeachtet der immer wiederholten Einsprüche der römischen Päpste. Aber auch ihre Uebergriffe in das Recht der andern drei Patriarchen des Orients und ihre Bevormundung derselben vermehrte sich. Schon Johannes Nesteutes rief Bischöfe aus den andern Patriarchaten zu einer Synode nach Constantinopel (588), welche er eine allgemeine genannt wissen wollte (Baron. ad ann. 587, n. 7 sqq., 595, n. 44 sqq.). Unter den folgenden Patriarchen: Cyriacus (s. d. Art.), gest. 606, Thomas I., 607—610, Sergius, ein Monothelet, gest. 638, Pyrrhus, gleichfalls Monothelet, 641 verdrängt von Paul II., nach dessen Tod er den Sitz wieder einnahm und 655 starb, ward Syrien, Mesopotamien und Aegypten von den Mohammedanern erobert. Im J. 636 fiel Jerusalem, 638 sank Antiochien, und Damascus ward an seiner Stelle Hauptstadt des Orients; im J. 640 wurde Alexandrien eingenommen. Die Patriarchen dieser Städte waren vertrieben; ihre Reihenfolge war zeitweilig ganz unterbrochen, oder sie waren gezwungen, in Constantinopel Schutz und Obdach zu suchen und sich daselbst die Ordination zu erbitten, so daß im ganzen byzantinischen Reiche der Patriarch der Hauptstadt als einziger eigentlicher Patriarch dastand. Solche Vorkommnisse nährten die Herrschsucht desselben noch mehr. Nach der kurzen katholischen Amtsführung des Thomas II. (gest. 668 oder 669), dessen Vorgänger der Monothelet Petrus (gest. 666) gewesen, folgte 669 Johannes V. Die weiteren, Constantin (674) und Theodor I. (678), waren gleichfalls Monotheleten. Der letztere wurde nach zwei Jahren abgesetzt; an seine Stelle trat Georg (680—683), unter dem die sechste allgemeine Synode stattfand. Theodor wurde 683 wieder eingesetzt, starb aber schon 686. Paul III. (gest. 692) nahm Theil an dem Quinisextum (s. d. Art. Trullanische Synode), und es gewinnt den Anschein, daß die Orientalen aus Verdruß über die in der sechsten Synode recht auffallend hervorgetretene Superiorität der römischen Kirche in Glaubensfragen auf der trullanischen Synode geflissentlich ihre Verfassung und Disciplin, als die dem kirchlichen Alterthum entsprechendere, der der römischen Kirche gegenübergestellt und auch deßhalb in

can. 36 den von der zweiten und vierten allgemeinen Synode beschlossenen Vorrang von Constantinopel auf's Neue feierlich bestätigt haben. Auf Paul folgte Callinicus I., welchen Kaiser Justinian II. im J. 705 des Augenlichtes beraubte und in das Exil schickte, weil er für den Gegenkaiser Leontius sich erklärt hatte. An seine Stelle setzte dieser nasenverstümmelte Kaiser den Inclusen (s. d. Art. Inclusi) Cyrus, der ihm als Mönch die Thronbesteigung prophezeit hatte. Kaiser Philippicus Bardanes schickte Cyrus in sein Kloster zurück (712) und gab ihm Johannes VI. zum Nachfolger, nach Baronius ein Haupt der Monotheleten, der sich aber nach dem Tode des Kaisers Philippicus mit den Päpsten Constantin und Gregor II. (s. d. Art.) zu benehmen suchte. Nach seinem Tode (715) wurde Germanus, Bischof von Cyzicus, Patriarch, welcher sich dem bilderstürmenden Kaiser Leo dem Isaurier (s. d. Art. Bilderstreit) nicht gefügig zeigte. Er legte am 7. Januar 730 seine bischöfliche Würde nieder und erhielt willfährigere Nachfolger in Anastasius I. (gest. 753), in Constantin II., bisher Bischof von Syläum, welcher aber 766 abgesetzt und exilirt und später unter schmählichen Mißhandlungen enthauptet wurde, sowie in Nicetas I., einem geborenen Slaven und dazu Eunuchen. Wie sehr die Patriarchen stets bedacht waren auf Erhöhung ihrer Macht, wie sie auch die ungerechtesten Mittel zu diesem Zwecke nicht verschmähten, erhellt klar auch daraus, daß sie von der empörenden Gewaltthat, womit der wilde Bilderstürmer Leo aus Rache gegen die für die Reinheit der Lehre eifernden Päpste die Einkünfte in Sicilien und Calabrien und zugleich die Diöcesen der Präfectur Illyricum der römischen Kirche entrissen hatte (730), Anlaß nahmen, diese Diöcesen für ihr Patriarchat zu beanspruchen, und dieselben ungeachtet der gerechtesten und oft wiederholten Forderungen der Päpste nicht mehr zurückstellten, eine Usurpation, welche selbst nach Wiederherstellung der damals unterbrochenen Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Constantinopel durch die orthodoxen Patriarchen fortgesetzt wurde. Damals war auch Alt-Rom in Gefahr, dem Byzantinismus anheimzufallen, und wurde davon nur durch die arabischen Niederlassungen in Sicilien und die Schwäche des griechischen Reiches selbst befreit. In Süditalien hatte sich bereits griechisches Kirchenwesen festgesetzt und drohte den lateinischen Ritus daselbst nach und nach ganz zu verdrängen. Neu-Rom, das schon durch Thracien, Asia und Pontus, sowie durch die Barbarenländer und dann durch Illyricum eine bedeutende Diöcese unter sich hatte, erhielt damals noch eine weitere Vergrößerung, indem das Geburtsland Leo's III., Isaurien, mit der Metropole Seleucia und einigen zwanzig Bisthümern vom antiochenischen Patriarchate getrennt und zum constantinopolitanischen geschlagen wurde, so daß nunmehr letzteres sich über das ganze Kaiserreich erstreckte und insofern ein „öcumenisches“ war (Hergenröther, Photius I, 237 f.). Denn Rom selbst stand, nach den großen Verlusten der afrikanischen und illyrischen Provinzen, dem Patriarchate von Constantinopel in Bezug auf Zahl der ihm unterworfenen Bischofssitze nach, wenn auch die lange Liste, welche der Erzbischof Epiphanius von Cypern von den der Kirche von Constantinopel unterworfenen Metropolen, Erzbisthümern und Bisthümern verfaßt hat, sowie das Verzeichniß Leo's des Weisen aus dem neunten Jahrhundert und das des Paläologen Andronicus aus dem Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts in den verschiedenen Zeiten einen merklichen Unterschied in Bezug auf die Zahl der Suffraganen von Constantinopel anzeigen. Patriarch Paul IV., der 784 abdankte, hatte Tarasius oder Ignatius zum Nachfolger (gest. 806). Der hl. Nicephorus (s. d. Art.), eine ehrwürdige Erscheinung auf dem Patriarchenstuhl, mußte durch den neuen Bilderstürmer Kaiser Leo den Armenier dem unwürdigen Theodotus Cassiteras (815—821), und durch Kaiser Michael Balbus dem Antonius (821—832), früher Metropolit von Syläum, weichen. Dem von Kaiser Theophilus eingesetzten Johannes VII. Lecanomantes substituirte die Kaiserin Theodora den rechtgläubigen Methodius I. (gest. 846). Ihm folgte Ignatius (s. d. Art.), den Photius (s. d. Art.) verdrängte. Dieser war der erste, der sich förmlich gegen den Primat des römischen Papstes erklärte. Die weiteren in der Union mit Rom verbliebenen Patriarchen sind: Stephan, der Bruder des Kaisers Leo des Weisen, im J. 886, erst sechzehn Jahre alt, ordinirt (gest. 893); Anton II. (gest. 895 oder 896); Nicolaus I. Mysticus; von Kaiser Leo VI. wurde dieser abgesetzt (906) und Euthymius auf den Patriarchenstuhl erhoben, doch rief der Kaiser auf dem Todbette (911) den vertriebenen Nicolaus wieder zurück, der dann 925 starb. Stephan VI., ein Eunuch und bisher Metropolit von Amasea, wurde nun zum Verdruß Vieler sein Nachfolger, starb aber schon nach drei Jahren. Tryphon wurde 928 (al. erst 933) nur unter der Bedingung auf den Stuhl erhoben, daß er sich verpflichte, allsogleich abzutreten, sobald des Kaisers Romanus elfjähriges Söhnchen, Theophylact, ein reiferes Alter erreicht haben würde. Den Stuhl der Hauptstadt bestieg dieser dann in seinem 16. Jahre; unter ihm wurde das Veronica-(Abgar-)Bild von Edessa nach Constantinopel gebracht und in die Liebfrauenkirche der Blachernen übertragen. Er weihte auch den Mönch Hierotheus als Regionarbischof der Ungarn und starb 956. Polyeuctes, ein im Ruf großer Heiligkeit stehender Mönch und Eunuche, bestieg nun den Stuhl trotz starker Opposition (gest. 970). Basilius I. Scamandrinus wurde schon 974 wieder in's Kloster verstoßen. Nachdem Anton II. Parchen 979 abgedankt, trat eine Sedisvacanz von fünfthalb Jahren ein. Nicolaus II. Chrysoberges (983 bis 996) erhielt als Nachfolger den Staats-

beamten und Arzt Sisinnius, einen Feind der Lateiner, den Rom nicht anerkannte. Im J. 999 kam Sergius II., ein ausgesprochener Photianer, auf den Patriarchenstuhl. Unter dem höfisch feinen Eustathius II. (1019—1025) wird ein neuer schwacher Versuch erwähnt, mit Rom sich auszusöhnen. Alexis oder Alexius, Abt des Klosters Studium, seit December 1025, strebte auf der Synode vom Jahre 1027 wieder eine centralisirende Allgewalt an, wie sie nie ein Papst für sich begehrt. Er begann, was sein Nachfolger Michael Cerularius (s. d. Art.) hartnäckig festhielt, wodurch dann die große Trennung der abendländischen und morgenländischen Kirche erfolgte. Aus allem Bisherigen läßt sich deutlich erkennen, wie das Patriarchat am Bosporus für lange Jahrhunderte in die allgemeine Kirchengeschichte eingegriffen hat. Das neue Rom hatte sich mehr und mehr als eine täuschende Nebensonne zu der alten Roma gestellt, und die Metropolen und Bisthümer Griechenlands, Macedoniens und Thraciens, wie die des Orients im engern Sinne, welche ihren zauberhaften Kreislauf um jenes hellflackernde und deßhalb nur um so schneller in sich verkohlende Gestirn begonnen hatten, waren mit diesem selber unaufhaltsam in die große Bahn der allgemeinen Kirchengeschichte geströmt. Unter der Signatur des immer noch fortwuchernden, ja zu einem bestimmten Kirchenthume sich ausgestaltenden Monophysitismus, des Dreikapitelstreites, des Monotheletismus, des Bilderstreites und Angesichts der Jahrhunderte andauernden Völkerwanderung steigerte sich das universalhistorische Moment allmälig bis zu dem großen orientalischen Schisma (s. d. Art.). Die Geschichte des schismatisch gewordenen Patriarchats und seiner temporären Wiedervereinigungen mit Rom siehe im Art. Griechische Kirche. (Außer den bereits genannten Quellen und Bearbeitungen vgl. noch: J. Morini, Exercitationum eccl. lib. II, De patriarchatuum et primatuum origine . . ., Paris. 1669; J. M. Janus, Dissert. de origine Patriarch., Wittenb. 1718; Acta SS. Aug. I, 1 sqq.; Thomassin, Vetus et nova eccl. discipl. lib. I, c. 7—20; Mamachius, Originum et Antiqq. christ. lib. XX, Rom. 1749—1755; Planck, Christl. kirchl. Gesellschafts-Verfass. I, 605 ff.; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung, besonders II, 628 ff.)

III. Griechisches Patriarchat. Der Patriarchalsprengel, welcher sich seit dem achten Jahrhundert über alle Länder des griechischen Kaiserthums erstreckte, ja seit dem elften Jahrhundert auch über Rußland — die russische Kirche blieb übrigens noch hundert Jahre nach Michael Cerularius mit Rom in Verbindung, obgleich sie von Constantinopel abhängig war —, wurde nach und nach wieder bedeutend verringert, und ist seit einiger Zeit in fortwährender Zerbröckelung durch kirchliche Auflehnung und Losreißung einzelner Theile begriffen. Im 14. Jahrhundert entstand ein eigenes Patriarchat für Serbien, wie schon im zehnten für Bulgarien; beide dauerten bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts. Im 16. Jahrhundert wurde dann ein eigenes Patriarchat für Rußland geschaffen. Die neuesten Absonderungen haben ihren Grund in dem Gegensatze der Nationalitäten und in dem Verfall des türkischen Reiches, welches sonst, in den Zeiten der Macht, die Auctorität des Patriarchen in eigenem Interesse aufrecht erhielt (Döllinger, Kirche und Kirchen 157). So hat sich die hellenische Kirche in Folge der 1821 ausgebrochenen griechischen Revolution 1833 von der Jurisdiction des Patriarchen von Constantinopel unabhängig gemacht. Daß die jonischen Inseln noch bis 1863 den Patriarchen als ihr kirchliches Oberhaupt anerkannten, und nicht von Anfang an mit der hellenischen Kirche sich vereinigten, war wohl nur dem englischen Einflusse oder Zwang zuzuschreiben. Auch der Metropolit von Karlowitz in Oesterreich, schon seit 1740 unabhängig, bildet seit 1848 mit seinen elf Suffraganen ein eigenes Patriarchat. Unabhängig machten sich ferner die Kirchen von Cypern, die am Berge Sinai (1860), und die von Montenegro, welch letztere sich der russischen Synode unterwarf, dann die von Rumänien (1865) und von Bulgarien (1870). Die dem Patriarchen heute unterworfenen Diöcesen sind am zuverlässigsten mitgetheilt in dem im April 1855 unter dem Patriarchen Anthimus herausgegebenen und in der großen Canonsammlung von Athen wieder abgedruckten „Schematismus der orthodoxen anatolischen Kirche". Wenn auch auf diese Weise das Patriarchat Constantinopel immer mehr zerbröckelt worden ist, so gebietet der Patriarch doch noch über mehrere Millionen Schismatiker, über welche er in einigen Beziehungen mehr als päpstliche Gewalt hat. „Er kann nach Belieben sämmtliche Erzbischöfe, Bischöfe und Priester ein- und absetzen, ohne irgend jemandem dafür verantwortlich zu sein; er kann sie alle, mit Ausnahme der vier zur stehenden Synode gehörigen Prälaten, in ihre Diöcesen relegiren. Dabei besitzt er eine ausgedehnte bürgerliche Jurisdiction und Strafgewalt und ein unbeschränktes Recht der Besteuerung. Diese ganze Verwaltung ist nun aber schon seit Jahrhunderten von einem beispiellosen System der Gelderpressung oder Bestechung, der Simonie, durchzogen. Jeder Patriarch gelangt auf diesem Wege zu seiner Würde. Nach längst herkömmlicher Uebung pflegt der Patriarch alle zwei oder drei Jahre zu wechseln, d. h. er wird — so hat es türkische Willkür und griechische Corruption eingeführt — durch die Synode wegen schlechter Verwaltung abgesetzt oder zu resigniren gezwungen. Die Fälle, in denen ein Patriarch im Besitze seiner Würde stirbt, sind äußerst selten. Denn die dabei Gewinnenden sorgen dafür, daß der Handel um das Patriarchat möglichst oft abgeschlossen werde. Hat er sich die Würde seines abgesetzten Vorgängers mit schwerem Gelde erkauft, so bringt er diese Summen zunächst durch den Verkauf der Erzbisthümer

und Bisthümer herein; die Käufer aber machen sich wieder durch Erpressung von dem niederen Clerus und dem Volke bezahlt" (Döllinger a. a. O. 158 f.). In den ersten Zeiten nach der Eroberung des byzantinischen Reiches durch die Türken wurden die Patriarchen, wie schon vorher, von den Mitgliedern der Hoffynode gewählt und von den jeweiligen Sultanen auch ohne weitere Schwierigkeit bestätigt. Diese dem Patriarchen zur Seite stehende Synode bildet den obersten Gerichtshof über den Clerus und die Appellations-Instanz für die von den Bischöfen gesprochenen Urtheile; sie verwaltet ferner die finanziellen Angelegenheiten des Patriarchenstuhls, vertheilt und regulirt insbesondere die geistlichen Abgaben und die sogenannten Hofschulden und hat heute noch das Recht, im Verein mit einem gemischten Rathe, den Patriarchen zu wählen, dessen Ernennung jedoch von der allerhöchsten großherrlichen Willenserklärung abhängt. Sie besteht theils aus ständigen Mitgliedern, welche immer in Constantinopel anwesend sind, theils aus anderen Metropoliten, welche der Patriarch in der Regel als Synodalmitglieder beruft. Erstere sind die Metropoliten von Heraclea, Cyzicus, Nicomedien und Chalcedon, unter die auch das aus vier Stücken bestehende Patriarchatssiegel vertheilt ist; zu letzteren gehören meist die von Nicäa, Cäsarea, Larissa, Thessalonich, Adrianopel, Smyrna, Ephesus und Derkus. Die vom Patriarchen Samuel um 1770 eingesetzte Gerusia, bestehend aus den sechs ältesten Bischöfen der Synode, zwei Adeligen und zwei Kaufleuten oder Handwerkern, welche die Ein- und Absetzung des Patriarchen controliren sollten, wurde vor Kurzem trotz ihres energischen Widerstandes aufgehoben, und es ward dabei ein neues Wahlreglement festgestellt, durch welches die Laien einen vollständigen Sieg über den hohen Clerus davontrugen, was schon 1847 vergebens versucht worden war (vgl. Döllinger a. a. O. 160). Dieses Reglement zeigt uns am deutlichsten, wie der „öcumenische" Patriarch immer unfähiger wird, als Centrum der orientalischen Kirche zu dienen, und in keiner Weise mehr den Charakter eines allgemeinen Oberhauptes der griechisch-orthodoxen Kirche, sondern rein nur für die unter der Herrschaft der Türken lebenden Schismatiker hat, da ja keine politisch selbständige orthodoxe Nation außer dem türkischen Reiche, wohl aber die übrigen Patriarchen an der Wahl theilnehmen und selbst wählbar sind. Gemäß des genannten Reglements vereinigen sich im Falle der Erledigung des Patriarchenstuhls die zwölf Mitglieder der Synode mit einer Commission, welche aus 7 Bischöfen und 38 Laien (10 aus Constantinopel und 28 aus den 28 Exarchien) besteht, zuerst zur Wahl eines Amtsverwesers, den die Pforte auf erstattete Anzeige ernennt. Der eigentlichen Wahl geht dann zuerst der Vorschlag zur Candidatur voraus. Jeder Bischof des Patriarchats hat das Recht, einen Candidaten aus der höheren Geistlichkeit vorzuschlagen. Zum Vorschlag berechtigt sind auch nahezu hundert wahlberechtigte Laien, nämlich drei von den ersten Beamten des Patriarchats, die 38 Mitglieder des gemischten Raths oder der genannten Commission, drei Aelteste vom Range der Raja erster und zweiter Klasse, zwei Militärs vom Range eines Obersten, drei politische Beamte, der Statthalter von Samos oder sein Stellvertreter, vier der angesehensten Gelehrten, fünf vom Handelsstande, ein Banquier, vier von den bedeutenderen Innungen der Stadt (zwei aus dem Weichbilde) und 28 aus den bestimmten Exarchien. Diese alle sind jedoch nur berechtigt mit Einwilligung eines Drittheils der wahlberechtigten Geistlichen, d. h. der zwölf Mitglieder der Synode und der in Constantinopel eben anwesenden Bischöfe. Vorschlagende sind es also im Ganzen etwas über 200. Während so zum Vorschlage mehr Geistliche als Laien befähigt sind, sind zur Wahl selbst neben den hundert Laien nur die zwölf Mitglieder der Synode und die wenigen in der Hauptstadt anwesenden Bischöfe berechtigt. Die Wähler, wie der zu Wählende selbst, müssen Rajas, d. i. Unterthanen des Sultans, sein. Der zu Wählende muß wenigstens sieben Jahre tadellos eine Diöcese verwaltet haben, auch weltlich gebildet sein und wenigstens die Lehren und Canones der Kirche kennen. „Da der Patriarch," sagt das Reglement weiter, „neben seinem Amte als der große geistliche Führer der morgenländischen Kirche, auch verpflichtet ist, über alle in dem kaiserlichen Berat aufgeführten Privilegien, welche Mohammed II. verlieh, jeder Sultan bestätigt und der gegenwärtige Herrscher bestätigt hat, zu wachen, und da hiernach der Patriarch in gewissen Beziehungen das Werkzeug der Regierung zur Ausführung ihrer Befehle ist, so muß der zu wählende Patriarch auch das volle Vertrauen der die Wahl bestätigenden Regierung genießen, und dieser steht natürlicherweise das Vetorecht einer durch allgemeine Wahl bezeichneten Persönlichkeit gegenüber zu." Ungefähr acht, welche im Vorschlag die meisten Stimmen erhalten haben, werden deßhalb auf einer Liste der Pforte zur Streichung der Mißliebigen mitgetheilt. Von den noch Gebliebenen wählt nun die Commission drei Candidaten, und aus diesen bestimmen die geistlichen Wähler allein den Patriarchen (vgl. darüber besonders Pischon, Die Verfassung der griechisch.-orthod. Kirche in der Türkei, in den Studien u. Kritiken 1864, 264 ff.). Die Bestätigung oder besser definitive Ernennung hängt, wie schon bemerkt, von der hohen Pforte ab und muß, wie Alles in der Türkei, um bedeutende Summen erkauft werden. Sie wird durch einen besonderen Berat (Bestätigungsdecret) ertheilt, welchen der Großvezier dem Patriarchen am Tag nach der Wahl einhändigt. Zugleich empfängt er hier, nach uralter Gewohnheit, ein weißseidenes Ehrenkleid mit goldenen Blumen, einen Mantel, eine schwarze Kapuze, den violetten Patriarchenhut, einen schön gearbeiteten Patriarchenstab

und ein weißes Pferd als Geschenk. Die Inthronisation ist mit Ausnahme des pomphaften Zuges zum Patriarchenhof und von da zur Cathedrale höchst einfach. Er wird vom Metropoliten von Heraclea, dem von Alters her das Recht der Consecration und Inthronisation des Patriarchen zusteht, zu seinem Throne geführt, wo ihn dieser dreimal unter dem Rufe ἄξιος, was Clerus und Volk wiederholt, niedersetzt und ihm Hut und Stab überreicht. Nach einer feierlichen Liturgie ertheilt der neue Patriarch den Segen. Das Amt des Patriarchen soll zwar lebenslänglich sein, allein die Synode kann ihn absetzen, wenn er die Verwaltung der Kirche schlecht führt — ein sehr dehnbarer Begriff — oder wenn er gegen das Dogma der orthodoxen Kirche fehlt. Factisch geht die Absetzung vom Sultan oder Großvezier aus, und diese lassen oft auf die gewaltsamste Weise gerade die edelsten Patriarchen vertreiben, einkerkern, stranguliren, um die Stelle einem Andern zu verkaufen. Trotz dieser Unsicherheit liefert die schrankenlose Eitelkeit des griechischen Clerus noch immer zahlreiche Käufer oft unter den tugendbelobtesten Geistlichen (Hefele, Beiträge I, 429 f.).

Den Hofstaat des Patriarchen machen von frühen Zeiten her eine Menge von Officialen aus, welche in der Kirche um ihn zwei Chöre bilden. Der Chor zur Rechten besteht aus 15 Beamten, von denen heute der einflußreichste, weil zugleich Beamter der Pforte, der Großlogothet (s. d. A. Logothet) oder Erzkanzler ist. Er ist die mächtigste Person, besonders bei der Synode, da diese gegen ihn keine Klage mit Aussicht auf Erfolg anbringen kann. Den Vortritt aber haben die sogenannten Exokatakölen (s. d. A.), nämlich ὁ μέγας οἰκονόμος, ὁ μέγας σακελλάριος, ὁ μέγας σκευοφύλαξ, ὁ μέγας χαρτοφύλαξ (s. d. Art. Chartophylax), ὁ σακελλίου; dann folgen ὁ πρωτονοτάριος (s. d. Art. Notar), ὁ καστρήνσιος oder Aufseher über die Kleider; ὁ ῥεφερενδάριος, der bei Gesandtschaften gebraucht wird; ὁ ὑπομνηματογράφος oder Protocollführer; ὁ πρωτέκδικος oder Großdefensor, der mit noch zwölf Beisitzern einen eigenen Gerichtshof für geringere Streitsachen bildet; ὁ ἱερομνήμων oder Bewahrer des kirchlichen Rituals; ὁ ὑπογονάτων, der dem Patriarchen das Epigonation (s. d. Art. Kleider der morgenländischen Geistlichen) an den Gürtel knüpft und bei Spendung der Communion die Patene trägt; ὁ ὑπομιμνήσκων, der die beim geistlichen Gericht einlaufenden Memoralien in Empfang nimmt; ὁ διδάσκαλος, der Scholasticus, der das Evangelium und den Psalter zu erklären hat. Der Chor zur Linken besteht aus 17 Personen in folgender Ordnung: der Protopapas, der zweite Priester (ὁ δευτερεύων); der Exarch, der die Prozeßacten der Kirche und die streitigen Ehefälle untersucht; der Kirchenvorsteher (ὁ ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν), der die Register über die Einweihung der neuen Kirchen führt und das heilige Chrisma bewahrt; der Katechet; der Periodeutes, der die Landkirchen visitirt; der Täufer (ὁ βαπτιστής); der Vorsänger (ὁ πρωτοψάλτης); die zwei Domestiken und die zwei Primicerii, welche beim Singen gebraucht werden; der Chordirector (ὁ πρώξιμος); der Ceremonienmeister (ὁ ἐπὶ εὐταξίας); der Katagoriares, der die Reinigung der Kirche unter sich hat; die Thürhüter (οἱ ὀστιάριοι); die Lampenwärter (οἱ λαμπαδάριοι); der Decanus, der die Streitigkeiten der Priester wegen des Anschlags bei der Steuerumlage zu schlichten hat, endlich der Deputatus, der vor dem Patriarchen hergeht und ihm Platz macht. Früher waren alle diese Aemter von großer Bedeutung; unter der Herrschaft der Türken sind sie aber meist bloße Titulaturen geworden, und die Inhaber sind größtentheils Laien (Fanarioten).

Ein Theil der aufgezählten geistlichen Würdenträger kommt, wie die an der kirchlichen Regierung des Patriarchen theilnehmende Synode, auch bei den andern orientalischen Patriarchaten vor. Obgleich aber letztere in kirchlicher Beziehung von dem Patriarchen von Constantinopel unabhängig sind, so stehen sie doch insofern unter ihm, als sie keine Civilauctorität besitzen und nur durch ihn mit der Pforte verkehren können. Der Patriarch von Constantinopel, der den Rang eines Pascha mit drei Roßschweifen hat, ist nämlich zugleich das Haupt der griechischen Nation und hat in dieser Beziehung gewisse weltliche Befugnisse, namentlich eine gewisse Polizeigewalt bezüglich geringerer Vergehen, Diebstähle u. s. w., über welche er durch einen eigenen Gerichtshof (κριτήριον) unter seinem Vorsitze oder dem des Protosyncellos (s. d. Art. Syncelli) aburtheilt. Auch Civilstreitigkeiten zwischen Griechen unter einander, zwischen Armeniern und Griechen, selbst zwischen Türken und Griechen, können vor sein Gericht gebracht werden. Alle diese weltlichen wie die geistlichen Rechte kann der Patriarch jedoch nur in Gemeinschaft mit der Synode ausüben. Er selbst hat einen privilegirten Gerichtsstand, so daß er nur vor dem kaiserlichen Divan verklagt werden kann. Er wird mit „Eure Ganzheiligkeit" (παναγιότητά σου καὶ παναγιώτατος) angeredet, während er selbst in seinen Schreiben sich „Erzbischof von Constantinopel, Neu-Rom und öcumenischer Patriarch" nennt. Er hat das Recht, mit Gefolge zu reiten und sich ein Kreuz, den Patriarchenstab und zwei Fackeln vortragen zu lassen. Seine gewöhnliche Kleidung besteht aus einem kameelfarbigen Mönchshabit, darüber den braunen Atlasmantel (μανδύας) mit lichtblauen Flecken an den vier Ecken und unten herum mit zwei weißen und einem rothen Streifen. Auf dem Haupte hat er eine doppelte Kapuze (κατωκαμηλαύχιον und ἀνωκαμηλαύχιον) mit hinten und vorn über die Achsel herabhängenden Zipfeln, darüber einen breiten violetten Hut (καπάσιον, κάπελλος) ohne Krämpe mit hellblauem Kreuze, von welchem aus zwei breite Bänder (καμίλαβα) auf beiden Seiten über die Schultern herabhängen. In der Rechten hält er einen hölzernen, mit Perlmutter ausgelegten oder elfen-

beinernen Stab (δικανίκιον), fast einer Krücke ähnlich. Die liturgische Kleidung ist ganz die der Bischöfe (s. d. Art. Kleider) und sehr prachtvoll. Sein Wappen ist ein zweiköpfiger, gekrönter, mit einem Nimbus umgebener Adler, dessen Klauen zwei geflügelte Drachen packen, ähnlich wie es die alten griechischen Kaiser führten. Die Einkünfte des Patriarchats sind sehr bedeutend und bestehen theils aus der Hinterlassenschaft der Metropoliten, Bischöfe, Mönche und unverheirateten Priester, theils in den Sporteln seines geistlichen und weltlichen Gerichtshofes und seiner Kanzlei für die Ordination und Installation der höheren Geistlichkeit, theils in den jährlichen Steuern sämmtlicher Bischöfe und der dem Patriarchen unmittelbar unterworfenen Klöster, sowie in den von den Priestern und sämmtlichen griechischen Familien jährlich erhobenen Abgaben. Daneben hat noch die Synode ihre besonderen Einkünfte. All' diese Einkünfte fließen in eine allgemeine Kasse, welche von dem Patriarchen und einigen von der griechischen Nation hierfür gewählten Notabeln verwaltet wird. Ungeachtet der großen Einkünfte hat sich die griechische Kirche unter dem osmanischen Drucke oft genöthigt gesehen, das Mitleid, namentlich der Russen, anzuflehen; aber auch in's Abendland kommen manchmal griechische Geistliche, um Beisteuern besonders zur Loskaufung von Gefangenen zu sammeln (Hefele a. a. O. 430). Die Schulden der Patriarchalkasse (χρέος αὐλικόν) mehren sich fortwährend wegen der unerschwinglichen Abgaben an die Pforte; denn außer den Kosten für die Patriarchalkirche hat diese Kasse an die Pforte einen jährlichen Tribut von etwa 40 000 Piaster zu entrichten, daneben bei der Investitur eines neuen Patriarchen und anderen Anlässen große Geschenke an die Minister zu machen.

Die Metropoliten, meist nur reine Titularen und ohne Suffraganen, sowie die Bischöfe werden vom Patriarchen im Verein mit der Synode ernannt. Von der Pforte erhalten sie, wie der Patriarch und bei der allgemein herrschenden Simonie natürlich auch nur um Geld, ihren Berat oder Bestätigungsdecret, in welchem die hergebrachten Rechte und Privilegien garantirt sind. Die durch den Patriarchen zu Weihenden müssen wenigstens 30 Jahre alt und unverheiratet sein, weßhalb sie zunächst nur aus dem Mönchsstande genommen werden. Ihre Einsetzung geschieht gleichfalls durch den Patriarchen und ist weniger prunkhaft. Sie führen den Titel „Despotes", soviel als Königliche Hoheit, und werden mit „Eure Heiligkeit" angeredet. Ihre Einkünfte fließen aus denselben Quellen, wie die des Patriarchen, nämlich aus den jährlichen Abgaben der Pfarreien und Priester, aus Erbschaften, Ordinationsgebühren (je 100—300 Piaster), Dispensationstaxen und sonstigen Gebühren. Dazu kommen noch die Revenuen aus den Gütern der Cathedrale, so daß manche Bischöfe sehr bedeutende Summen erhalten (der von Smyrna z. B. gegen $1^1/_2$ Millionen Piaster). In politischer Beziehung haben sie eine einflußreiche Stellung, indem die Metropoliten Mitglieder des Provinzialraths sind, wobei sie die Interessen ihrer Kirchen und Glaubensgenossen zu vertreten haben, während die Bischöfe Mitglieder des Bezirksraths sind. Als Officialen haben sie einen Protosyncellos, d. i. Secretär oder eine Art Generalvicar, einen Protopapas, Oekonomos und Chartophylax oder Kanzler. Diese bilden mit den Notabeln der Gemeinde zugleich die bischöfliche Synode, welche nicht bloß die geistlichen Angelegenheiten des Sprengels besorgt, sondern auch die an sie gelangenden Civilstreitigkeiten zu entscheiden hat. Sonst ist das Amt eines Bischofs dem Begriffe nach dasselbe, wie in der lateinischen Kirche. Unter ihm stehen sowohl an der bischöflichen Kirche wie an den verschiedenen Kirchen des Sprengels vertheilt die Priester und Popen, die Diaconen und Hypodiaconen, die Lampadarii, Psalten oder Cantoren und Anagnosten oder Lectoren. Für die drei letzten findet dieselbe Weihe statt, so daß es bis zum Priester aufwärts nur vier Weihen gibt. Ordinirt (χειροτονοῦνται, d. i. durch Handauflegung geweiht) werden Bischöfe, Priester, Diaconen und Subdiaconen; bezeichnet (σφραγίζονται) werden die Lectoren u. s. w., bloß auf eine kirchliche Stelle befördert (προβάλλονται) die Oekonomen, Anwälte, Secretäre, Custoden, Schlüsselbewahrer, Glöckner, Chorsänger und andere niedere Kirchenbedienstete. — An den besseren Pfarrkirchen (ἐφημερία) befindet sich ein Proëstes oder Rector, eigentlicher Pfarrer, der die Taufe spendet u. s. w., daneben ein Pneumatikos oder Beichtvater, meist ein Hieromonach oder Mönch, welcher Priester ist, dann ein Papas Ephemerios, der die Liturgie feiert, sowie ein Diacon und andere Cleriker; an den ärmeren Kirchen ist nur ein Priester mit Diacon oder Lector. Der gesammte Weltclerus ist in tiefer Unwissenheit; zum großen, in manchen Gegenden zum größten Theil kann er nicht schreiben, selbst nicht lesen. Leute, die man vor wenigen Tagen noch als Bootsleute, Feldbauern oder Gewürzkrämer gekannt, kann man plötzlich am Altare und auf der Kanzel erblicken (Döllinger a. a. O. 161, nach Τὰ μυστήρια τῆς Κεφαλονίας, 1856). Sie werden eben in den Klöstern nur nothdürftig abgerichtet und fühlen sich zu weiterer Ausbildung schon deßwegen nicht gedrungen, weil ihnen jede weitere Carrière abgeschnitten ist und sie es höchstens zum Protopapas oder Erzpriester bringen können. Die Bischöfe und hohen Würdenträger der griechischen Kirche gehen fast ausschließlich aus den Klöstern hervor. Dieß hat seinen doppelten Grund sowohl in der Hochachtung vor mönchischer Ascese, als in dem Umstand, daß in den Klöstern allein theologische Bildung heimisch ist. Denn ungeachtet der meistentheils geringen Stufe der Bildung, worauf selbst die Mönche stehen, sind sie doch im Vergleich mit den Weltgeistlichen als das höhere geistige Element zu betrachten. Ein Hauptübelstand ist der gänzliche Mangel an theologischen Schulen, wie denn, nach

Hefele (a. a. O. 431), überhaupt Jahrhunderte hindurch nicht eine einzige Hochschule für die ganze griechische Bevölkerung der Türkei bestand, weßhalb auch die weltlichen Wissenschaften fast gänzlich todt lagen, bis die neuesten Weltereignisse die Gründung der freilich in erster Linie nur der hellenischen Kirche zu gute kommenden Universität Athen veranlaßten. Auch das Einkommen der Pfarrgeistlichen, bestehend in den Abgaben der Parochianen und den Stolgebühren, ist meist äußerst gering, so daß sie gezwungen sind, nebenher einen Handel oder ein Handwerk oder Ackerbau zu betreiben. Die Sorge für den Unterhalt des Clerus, für die Aufbringung der Cultkosten und für die Erhaltung der Kirchengebäude liegt dem Gemeindevorsteher ob. Außer der Kirche tragen die Priester einen langen schwarzen Rock, darüber eine Art Mantel (καβάδιον), sowie einen schmalen violettbraunen Hut, von dem ein violettes Tuch (περιστερά) in Gestalt eines Taubenschwanzes über die Schultern herabhängt. Die Tonsur (σφραγίς) haben sie sehr groß auf der Mitte des Hauptes, während sie die übrigen Haare lang wachsen lassen.

Die Ordensgeistlichkeit, selbst von den Mohammedanern geehrt und geachtet, lebt entweder in Cönobien (κοι νόβια), oder in freien Klöstern (μοναστήρια ἰδιόρυθμα), oder als Anachoreten und Eremiten oder Kellioten, letztere nur noch auf dem Berge Athos (s. d. Art.). Von den Klöstern werden die größeren Lauren (λαῦραι) genannt; die dem Patriarchen unmittelbar unterstehenden heißen Stauropegien, die den Diöcesanbischöfen untergebenen Evoriaka. Die meisten Mönche sind Laien, μόναχοι schlechthin genannt; die bloßen Laien heißen κοσμικοί, die Diaconen ἱεροδιάκονοι, die Priester ἱερομόναχοι oder καλόγεροι. Sie leben fast alle nach der Regel des hl. Basilius; Mönche vom hl. Antonius findet man nur am Libanon, auf dem Berge Sinai und am Ufer des rothen Meeres. Jedem Kloster steht ein Archimandrit (ἀρχιμανδρίτης, s. d. Art.) oder ein Igumen (ἡγούμενος, s. d. Art. Abt) vor, der von den Mönchen im Verein mit den Vornehmsten der umliegenden Gemeinden gewählt und vom Bischof bestätigt und inthronisirt wird. Hierbei erhält der Gewählte einen neuen Mantel und den Stab. Neben diesen finden sich in den meisten Klöstern noch ein Grammatikos oder Logiotatos, d. i. ein Secretär, wohl das wichtigste Amt im Kloster, dann ein Oekonomos, Skeuophylax, Schaffner (διανομεύς) u. s. w. Die in ein Kloster Aufzunehmenden haben ein Noviziat durchzumachen, ehe sie eingekleidet werden. Eingekleidet bilden sie den ersten der drei Mönchsgrade, die ἀρχάριοι. Bei der Einkleidung erhalten sie die große Tonsur, tragen einen dunklen Rock von grobem Tuch (ῥᾶσος, daher auch ῥασοφοροῦντες), ledernen Gürtel um die Lenden und eine Kapuze (καμηλαύχιον) über Ohren und Schultern, darüber einen Hut. Nach einigen Jahren werden sie Professen im eigentlichen Sinne (μικρόσχημοι) und erhalten nach Ablegung der drei Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams den kleinen Ordenshabit (μανδύας, παλλίον) mit einem Kreuz. In der höchsten Klasse der μεγαλόσχημοι erhalten sie den großen Habit, die Mönchskapuze (κουκούλιον), welche mit fünf Kreuzen bezeichnet ist und über die Schultern herabhängt, sowie das Scapulier (ἀνάλαβος), eine Kleidung, in welcher sie begraben werden, die sie aber im Leben nur sieben Tage lang tragen. Neben den Mönchsklöstern gibt es auch einige wenige für Nonnen, mit einer Abtissin (ἡγουμένισσα) an der Spitze; den Gottesdienst besorgt ein alter Kalogeros, der außerhalb des Klosters wohnen muß. Auch hat sich die alte Sitte bewahrt, daß fromme Wittwen und Jungfrauen im Schooße ihrer Familien als Ascetinnen nach Nonnenregeln leben.

An dem Lehrgriff und Cult der griechischen Kirche ist seit der Lostrennung von Rom nicht das Geringste geändert worden. Nach Hefele (a. a. O. 432) verwerfen die Griechen mit pedantischer Aengstlichkeit den Zusatz filioque, weil er im Nicänum nicht stehe und Mißverständnissen ausgesetzt sein könne. Auch den Ausdruck purgatorium gebrauchen sie nicht, lehren aber dafür zwei Höllen, aus deren einer noch eine Erlösung statthat. In allen andern Lehrpunkten stimmen sie völlig mit der lateinischen Kirche überein, wollen zwar einen Vorrang des römischen Bischofs, aber nicht den katholischen Primat anerkennen, gebrauchen gesäuerte Brode beim Abendmahle, haben strengere Fasten als die lateinische Kirche, einen langen cerimoniösen Ritus in altgriechischer Sprache, Laienkelch, Priesterehe, Ehescheidung u. s. w. Mit großer Liebe hängt der Grieche an seiner Kirche, und der Druck der ungläubigen Herrschaft hat diese Anhänglichkeit noch vermehrt. Renegaten zum Islam gibt's darum selten und nur wenige werden durch grenzenlosen Ehrgeiz und heftige Liebesleidenschaft, einzelne auch, um verdienten Strafen zu entgehen, zum Abfall getrieben. Der Türke selbst verachtet die Griechen zu sehr und ist zu phlegmatisch, als daß er sich wegen ihrer Bekehrung zum Koran bemühen sollte. Der Cult wird, wie bemerkt, in altgriechischer Sprache abgehalten, von den Weltgeistlichen kaum verstanden. Den Griechen sind nur zwei Dinge, weil den Türken anstößig, verboten: der Gebrauch der Glocken und die Aufstellung von Kreuzen außerhalb der Kirche. In allen übrigen Uebungen des Cultus sind sie in keiner Weise gestört, und unbehindert zeigt sich der griechische Geistliche auch in den volkreichsten türkischen Städten in seiner Amtstracht mit schwarzer Kutte, Bart und Stock (als Zeichen der Gewalt). Ueberhaupt sind die Türken in vielen Punkten toleranter, als die aufgeklärten Staatsmänner des Abendlandes. (Vgl. noch: G. Codinus Curopalata, De officiis et official. magnae eccl. et aulae Constant. cur. Goar., Paris 1648; Le Quien, Oriens chr. I, 111—194; J. M. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Leipzig 1711; J. Wenger, Beiträge zur Kenntniß des gegenw.

Zustandes der griechischen Kirche, Berlin 1839; Wiggers, Kirchl. Statist., Hamburg 1842, I, 176 ff.; Ubicini, La Turquie actuelle, Paris 1855; Pitzipios, L'église orientale, Rome 1855; Madden, The Turkish Empire, Lond. 1862; Silbernagl, Kirchen des Orients, Landshut 1865, 6 ff.; dazu die neuesten Reisebeschreibungen.)

IV. Lateinisches Patriarchat. Nachdem die auf dem vierten Kreuzzug begriffenen Lateiner am 12. April 1204 die griechische Hauptstadt eingenommen hatten (s. d. Art. Griechisches Kaiserthum), und der bisherige griechische Patriarch, Johannes Camaterus, geflohen war, traf Innocenz III. ohne Weiteres Vorsorge für die kirchlichen Angelegenheiten Constantinopels. Er errichtete ein lateinisches Patriarchat daselbst, dessen Einkommen auf 650 Kammergulden taxirt war — später auf 500 Kammergulden weiter, als die 1208 entstandene lateinische Dioec. Nigropontensis damit vereinigt worden war (1314). Nach der Notitia Coelestini unterstanden dem lateinischen Patriarchen unmittelbar 16 Bisthümer, dann 10 Erzbisthümer und ebenso viele Bisthümer in Thracien und Macedonien, weiter 18 Erzbisthümer und 57 Bisthümer in Griechenland u. s. w. Erster Patriarch wurde der Venetianer Thomas Morosini (Maurocenus), der alle Stellen seiner Cathedrale mit Landsleuten besetzte und deßhalb vom Papste getadelt wurde. Nach seinem Tod (1211) blieb der Stuhl wegen der Uneinigkeit des Clerus der Stadt lange erledigt. Erst 1215 konnte der Papst den Gervasius (Everardus) von Tuscien auf denselben erheben (Raynald ad ann. 1211, n. 24). Dieser dehnte, wie Hergenröther sagt, seine Gewalt übermäßig aus, handelte wie ein Papst und zog sich von Rom ernsten Tadel zu, deßgleichen sein auf Bereicherung sinnender Nachfolger Matthäus (1221—1226), vorher Bischof von Equilium bei Venedig. Keiner dieser Patriarchen gewann die Zuneigung des Volkes; sie stießen dieses ab und wollten orientalischen Despotismus üben, ohne sich an die päpstlichen Vorschriften zu halten (Hergenröther, K.-G. I, 897 f.). Papst Honorius III. erwählte nun den Bischof Johannes Allegrin von Besançon, nachmals Cardinal, und da dieser die Wahl nicht annahm, den Bischof Simeon von Tyrus (1226—1232). Nach einer zweijährigen Sedisvacanz folgte Nicolaus de Castro Arquato, Bischof von Spoleto (1234 bis 1251), und dann seit 1253 Pantaleon Justinianus, welcher 1261 mit dem letzten lateinischen Kaiser, Balduin II., aus Constantinopel vertrieben wurde, nachdem die Griechen, die wieder mächtig geworden, schon vorher seine Einkünfte gesperrt hatten. Er war 1274 beim zweiten Lyoner Concil und starb 1286. Von seinen Nachfolgern konnten nur wenige mehr, und auch diese nur zeitweilig in Constantinopel selbst residiren. Sie sind heute nur mehr Titular-Patriarchen. Bonifaz VIII. reservirte für sich und seine Nachfolger die Wahl des Patriarchen, welche ursprünglich dem Capitel zustand, und zwar auf so lange, als diese Kirche in der Gewalt der Schismatiker sein werde (c. 3 Extrav. comm. de elect. 1, 3). Die vom Papst ernannten Titular-Patriarchen nahmen nach der Eroberung Constantinopels durch die Türken (1453) ihren Sitz in Venedig und sandten nach Constantinopel selbst nur einen Vicar, der lange Zeit ein einfacher Regularcleriker war. Die Katholiken dieser Stadt, deren Zahl sich stets vermehrte, forderten bald einen Bischof, und die Propaganda zwang nun den Patriarchen, einen Weihbischof für Constantinopel anzunehmen und demselben ein jährliches Einkommen auszuwerfen (1631). Der erste Weihbischof, der bis 1777 noch zehn Nachfolger hatte (Gams, Hierarchia cathol. 50 sq.), war Livius Lilj. Wiewohl nun der Patriarch einen Generalvicar mit bischöflichem Charakter in Constantinopel selbst hatte, der sich bald Patriarchalvicar, bald Suffragan des Patriarchen nannte, so hielt es doch die Propaganda für angezeigt, daneben noch einen apostolischen Patriarchalvicar aufzustellen. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts hatte der Patriarch selbst seinen ständigen Sitz in Rom, da das Patriarchat Constantinopel einem höheren zu Rom residirenden Prälaten stets als Titel mit der St. Peterskirche als Patriarchalkirche übertragen wurde. Demnach erhielt der apostolische Vicar die volle Jurisdiction über alle Lateiner in Romanien, Macedonien, auf der Insel Metelino und in Anatolien, so daß sich seine Jurisdiction selbst über die Küsten des schwarzen Meeres erstreckt. In Asien unterstehen ihm besonders die Lateiner in einem großen Theile des alten Kleinasiens und in Armenien, namentlich die in den Städten Bursa, Ancyra, Bilegik, Cutaja, Ismid, Sinop, Sanson, dann die in Caramanien, in den Paschaliks Sivas und Trebisonde, und selbst die von Erzerum in Groß-Armenien (G. Petri, L'orbe cattol. II, 253 sq.; III, 10). Zugleich ist der apostolische Patriarchalvicar auch apostolischer Delegat für die Unirten der verschiedenen Riten, eine Delegation, welche erst von Pius IX. errichtet worden ist. Die letzten Patriarchalvicare waren: Johann Baptist Fronton, O. Min. Conv., geboren zu Pera (Constantinopel) 1734, vorher Bischof von Syra, als Vicar 1799 zum Erzbischof von Marcianopolis i. p. i. promovirt, gestorben 1816; Vincenz Coressi, 1815 Bischof von Sardes i. p. i. und Coadjutor seines Vorgängers, gestorben 1835; Julian Maria Hillerau, Erzbischof von Petra i. p. i. (1835—1855); Anton Mussabini, Erzbischof von Smyrna, der drei Jahre lang das Vicariat als apostolischer Provicar leitete; Paul Brunoni, Erzbischof von Taron i. p. i. (1858 bis 1869), der als Titular-Patriarch von Antiochien 1877 starb; Anton Joseph Pluym, Passionist, Erzbischof von Tyana i. p. i., seit 1870, gestorben 1874. Letzterer nahm den Ruhm mit in das Grab, daß er in den mißlichen und schwierigen Umständen, welche ihm als apostolischem Delegaten die politischen und religiösen Verwicklungen der

armenischen Frage (s. d. Art. Armenien, Patr.) bereiteten, stets eine unerschütterliche Festigkeit, verbunden mit seltener Klugheit, bewiesen. Gegenwärtiger apostolischer Patriarchalvicar und apostolischer Delegat ist Anton Maria Grasselli, Minorit, geboren 1827 im Venetianischen. Er wurde 1874 als Visitator und apostolischer Vicar der Moldau zum Bischof von Trapezopolis i. p. i. ernannt und im Januar 1875 auf das Erzbisthum Colossi i. p. i. promovirt. Seine Residenz ist in Pera, bei der neuen Cathedrale SS. Trinitatis der Lateiner. Katholiken zählt man im ganzen Vicariate mehr als 30 000, welche von 45 Welt- und etwa 60 Ordenspriestern pastorirt werden. Zu ersteren werden auch die Gesandtschaftscapläne gezählt, da die bei der Pforte beglaubigten Gesandten durch Decret der Propaganda vom Jahre 1771 das Privilegium genießen, eigene Capläne zu halten. An Ordenspriestern finden sich: Lazaristen, Franciscaner, Reformaten und Conventualen, Kapuziner, Minoriten-Observanten und Dominicaner, welche je unter einem apostolischen Präfecten stehen. Die Jesuiten gründeten 1864 auch wieder eine Missionsanstalt und ein Collegium (der hl. Pulcheria) in Constantinopel; über den 1878 verstorbenen Gründer und zweiten Rector des Collegiums, P. Joseph Romano, vgl. „Kathol. Missionen", Freiburg 1878, 216 ff. Neben Schulbrüdern sind auch barmherzige Schwestern (seit 1839) und Schwestern Unserer Lieben Frau von Sion in Mädchenschulen, Waisenhäusern und Spitälern thätig. Die deutschen Katholiken sind die allerverlassensten in Constantinopel. Während die anderen Nationen längst schon ihr eigenes Heim haben, fehlt dieß noch den Deutschen. Nach den „Katholischen Missionen" (Freib. 1882, 38 f.) veröffentlichten dieselben neuestens einen längeren Aufruf zur Unterstützung der deutschen Mission, namentlich der Schulen, in der türkischen Hauptstadt, da der deutsche Missionar immer noch im Hause der Lazaristen wohnen muß, und die sieben durch den Culturkampf aus der Heimat vertriebenen deutschen barmherzigen Schwestern seit 1874 ihre Schule und ihr Waisenhaus nur in einem kleinen gemietheten Holzhause haben. (Vgl. noch: Le Quien III, 660 sqq.; Moroni, Dizion. XVIII, 89 sqq.; XCVIII, 59 sqq.; Mejer, Propaganda I, 418. 519 f.; Gams, Gesch. d. Kirche Christi III, 595 ff.; M. Belin, Hist. de l'église latine de C., Paris 1872.)

V. Armenisches Patriarchat, s. d. Art. Armenien I, 1340—1343.

VI. Synoden. A. Allgemeine. 1. Die zweite allgemeine im J. 381, von Kaiser Theodosius I. zusammenberufen zur Befestigung des nicänischen Glaubens, zur Vereinigung der Semiarianer mit der Kirche und zur Regelung der Besetzung des Stuhles von Constantinopel. Anwesend waren 150 orientalische Bischöfe. Den Vorsitz führte Anfangs Meletius von Antiochien, nach seinem baldigen Tode Gregor von Nazianz und bald darauf Nectarius. Es wurde zuerst über die Besetzung des Stuhles von Constantinopel verhandelt, indem erklärt wurde, daß der Cyniker Maximus, weil gesetz- und regelwidrig ordinirt, niemals Bischof gewesen; Gregor von Nazianz, vorläufig nur Bisthums-Administrator, wurde feierlich eingesetzt, und nach seiner baldigen Abdankung Nectarius auf den Patriarchenstuhl erhoben. Dann wurde das nicänische Glaubensbekenntniß feierlich bestätigt und mit einigen Zusätzen von der Menschwerdung und von der Gottheit des heiligen Geistes vermehrt, daher Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, das nachher in der Kirche allgemeine Annahme fand und auf der vierten allgemeinen Synode wiederum gutgeheißen wurde. In dem ersten der vier Canones — die Griechen haben sieben — wurden alle Klassen von Arianern, die Eunomianer, Eudoxianer, Photinianer, Apollinaristen und die Macedonianer (Pneumatomachen, s. d. Art.), anathematisirt. Von den weiteren drei Canones, welche sich mit Fragen der hierarchischen Gewalt beschäftigten, ist der dritte schon oben besprochen. Diese Synode, ursprünglich gar nicht als allgemeine berufen, erhielt erst später durch ihre Annahme von Seiten des Abendlandes den Rang einer allgemeinen. Die lateinische Kirche hat jedoch stets nur die dogmatischen Entscheidungen, niemals aber die Disciplinar-Canones anerkannt (Hefele, Conc.-Gesch. II, 1 ff.).

2. Die fünfte allgemeine Synode, im J. 553 von Kaiser Justinian I. nach Rücksprache mit Papst Vigilius (s. d. Art.) berufen, wurde unter dem Vorsitze des Patriarchen Eutychius von 151 Bischöfen gehalten wegen der großen Unruhen, welche die bekannten drei Kapitel in der Kirche verursachten (s. d. Art. Dreikapitelstreit). Die dieser Synode zugeschriebenen fünfzehn Anathematismen gegen Origenes gehören nicht ihr, sondern einer σύνοδος ἐνδημοῦσα vom Jahre 543 an (Hefele II, 854 ff. 790).

3. Die sechste allgemeine Synode vom 7. November 680 bis 16. September 681, unter Constantin Pogonatus (s. d. Art.) in einem kuppelartig gewölbten Saale des kaiserlichen Palastes (s. d. Art. Trullanische Synoden) gehalten. Den Vorsitz hatten die Legaten des Papstes Agatho; verhandelt wurde in 18 Sitzungen, bei denen Anfangs kaum 100, später aber 174 Bischöfe anwesend waren, über die Monotheleten (s. d. Art.), und der katholische Glaube ward nach Erklärung der Anhänglichkeit an die früheren fünf allgemeinen Concilien festgestellt. Disciplinar-Canones hatte sie so wenig als die fünfte allgemeine Synode erlassen. In einem eigenen Schreiben erbat die Synode vom Papste die Bestätigung ihrer Beschlüsse (Hefele III, 260 ff.).

4. Die achte allgemeine Synode vom 5. October 869 bis 28. Februar 870 in der Sophienkirche unter Kaiser Basilius Macedo und Papst Hadrian II. Dieser Kaiser hatte seinen früheren Mitregenten vom Throne und dessen Creatur, den schismatischen Photius, vom Patriarchen-

stuhl gestürzt, den unrechtmäßig abgesetzten Ignatius wieder eingeführt und damit die Verbindung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche wieder hergestellt. Weil aber der heuchlerische Photius noch immer Anhang hatte, hielt es der Kaiser für nöthig, durch ein neues allgemeines Concil die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen, und schickte darum eine Gesandtschaft an den Papst, damit er zur beabsichtigten Synode seine Stellvertreter sende. Die päpstlichen Legaten führten den Vorsitz. Photius und einige seiner Anhänger wurden als abgesetzt erklärt. In der letzten der zehn Sitzungen wurden 27 Canones verkündigt, von denen sich ein Theil auf Photius und seine Anhänger, sowie auf die in der byzantinischen Kirche eingerissenen Mißbräuche bezog, ein Theil allgemeiner Natur war. Am Schlusse folgte ein sehr ausführliches, dem nicänischen ähnliches Glaubensbekenntniß und die Bestätigung der sieben ersten allgemeinen Concilien. Von den Canones muß der 21. noch besonders berührt werden, da oben kein Bezug darauf genommen ist. Es wurde da bestimmt: „Kein weltlicher Gewalthaber darf einen der fünf Patriarchen unehrenvoll behandeln oder ihn abzusetzen suchen; vielmehr muß man sie hoch ehren, besonders den Papst von Alt-Rom, dann die Patriarchen von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem . . ." Es wurde also hier zum ersten Mal von Roms Stellvertretern eine Reihenfolge der Patriarchen anerkannt, wonach der von Constantinopel vor den von Alexandrien und die übrigen des Orients gesetzt ist. Es entsprach dieß den damaligen thatsächlichen Verhältnissen. Papst Hadrian II. glaubte wohl aus doppeltem Grunde dem Patriarchen von Constantinopel die zweite Stelle zuerkennen zu sollen: einmal, weil die Hoffnung längst geschwunden war, den alten Glanz der unter ungläubigen Fürsten stehenden orientalischen Patriarchen wiederherzustellen, und dann, weil er dadurch den Frieden zwischen Alt- und Neu-Rom am besten glaubte besiegeln zu können. „Was Leo I. dem Anatolius, was noch Nicolaus den Griechen verweigert hatte, schien dem schwergeprüften und den Päpsten so ergebenen Ignatius jetzt als doch in der Macht der Thatsachen begründet zugestanden werden zu dürfen" (Hergenröther, K.-G. I, 676; vgl. über die Synode selbst desselben Schrift: Photius II, 63 ff., und Hefele IV, 384 ff.).

B. Particular-Synoden. 1. Im J. 382 versammelten sich Anfangs des Sommers fast ganz dieselben Bischöfe, welche dem zweiten allgemeinen Concil angewohnt, um dem Wunsche der Synode von Aquileja gemäß die unter den Orthodoxen selbst vorhandenen Streitigkeiten zu entscheiden. Das wichtige Glaubensbekenntniß dieser Synode wird vielfach irrig der zweiten allgemeinen Synode zugeschrieben und hat insofern öcumenischen Charakter, als es, obgleich nur von der orientalischen Kirche aufgestellt, doch den consensus fidei omnium orbis ecclesiarum constatirt. Ebenso hat diese Synode wenigstens zwei Canones aufgestellt, welche irrthümlicher Weise gleichfalls unter die des zweiten allgemeinen Concils als n. 5 und 6 aufgenommen worden sind (Hefele II, 37 ff.).

2. Die wichtigste ist die trullanische Synode vom Jahre 692, von Justinian II. berufen. Die noch nicht allseitig aufgehellten Vorgänge vor und bei der sechsten allgemeinen Synode hatten zwischen Griechen und Lateinern eine mehrfache Verstimmung zurückgelassen, welche in dieser trullanischen Synode ihren Ausdruck fand. Sie sollte den im Orient noch immer vorhandenen Widersachern gegenüber das sechste allgemeine Concil bestätigen und zugleich die in der fünften und sechsten allgemeinen Synode versäumte Disciplinargesetzgebung nachholen. Deßhalb wurde dieselbe synodus quinisexta, σύνοδος πενθέκτη, genannt und von späteren Griechen oft mit dem sechsten allgemeinen Concil verwechselt, zumal da viele Theilnehmer desselben auch hier, und zwar am nämlichen Orte, versammelt waren. Die Lateiner erklärten sich von Anfang an gegen diese Synode und nannten sie spottend erratica. Ihre 102 Canones erstrecken sich über fast alle Punkte der Kirchenverfassung und der Disciplin im engeren Sinne, sowie auch auf einige Theile des Cultus der orientalischen Kirche. Sie sind theilweise von einem der occidentalischen Kirche feindseligen Geiste eingegeben und schärfen geflissentlich die disciplinären Differenzen beider Kirchen, so daß es den Anschein gewinnt, als ob die Bischöfe dieser Synode in ihrem Aerger über das unbestreitbare Uebergewicht der römischen Kirche in Glaubensfragen oder doch in Sachen der äußeren Kirchenzucht ein Recht auf absolute Selbständigkeit geltend machen und sich durch den Tadel lateinischer Gebräuche, wie des Priester-Cölibats, des Fastens am Sonnabend u. dgl., gleichsam für jene der griechischen Eitelkeit lästige Ueberlegenheit hätten rächen wollen (Hefele III, 328 ff.).

3. Photius (s. d. Art.) hielt mehrere Aftersynoden, denen er das Ansehen von öcumenischen geben wollte. So hielt er 861 in der Apostelkirche in Gegenwart des Kaisers mit 318 Mitgliedern eine Synode, welche nach der Verurtheilung des Ignatius und der Anerkennung des Photius als legitimen Patriarchen 17 Canones erließ, meist auf das Mönchswesen sich beziehend. Diese Synode, Primo-secunda genannt, ward in einem kaiserlichen Schreiben mit der ersten nicänischen verglichen und als öcumenisch gepriesen, vom Papste aber eine Räubersynode genannt (Hefele IV, 241 ff.). — Eine andere veranstaltete er mit seinen zahlreichen Anhängern im Jahre 867, die durch angebliche Stellvertreter der orientalischen Patriarchen das Ansehen einer öcumenischen erhalten sollte, und deren Hauptaufgabe war, den Papst Nicolaus zu verurtheilen (Hefele IV, 356 ff.). Im J. 879 hielt er eine noch stärker besuchte Synode, welche bei den schismatischen Griechen an die Stelle der achten

allgemeinen Synode gesetzt wird, da sie die vom Jahre 869 nicht als öcumenische anerkennen. Auf dieser Aftersynode wurde die Weihe des Photius als rechtmäßig erklärt, und sein ganzes Vorgehen gebilligt (Hefele IV, 464 ff.).

4. Unter den im Schisma zu Constantinopel gehaltenen Synoden verdienen besonders zwei gegen den Kryptocalvinisten Cyrill Lucaris (s. d. Art.) gerichtete bemerkt zu werden, von denen die eine 1638 unter dem Präsidium des Patriarchen Cyrill Contaru, die andere unter dem des Patriarchen Parthenius 1642 stattfand. [Neher.]

Constantius I. Chlorus, Stifter der flavischen Dynastie, stammte mütterlicherseits von Kaiser Claudius II. (Eutr. Brev. 9, 22). Als Diocletian die Reichsverwaltung mit Maximian theilte, erkannten beide es für vortheilhaft, noch zwei Reichsgehilfen als Cäsaren über die sowohl im Innern durch Bürgerunruhen als nach Außen durch feindliche Einfälle bedrohten Provinzen zu setzen. Ihre Wahl fiel auf Galerius und Constantius, von denen letzterer, nach Verstoßung seiner früheren Gemahlin Helena, mit Theodora, der Tochter Maximians, vermählt wurde (Eutrop. l. c.). Constantius erhielt die Verwaltung der Länder jenseits der Alpen, nämlich Spaniens, Galliens und Britanniens. Gleich beim Beginn seiner Regierung nahmen vorzüglich Gallien und Britannien seine Thatkraft in Anspruch. Ersteres hatte durch Empörung der Bauern und durch häufige Einfälle deutscher Völkerschaften viel gelitten; in letzterem hatte sich erst Carausius gegen die Römerherrschaft empört, nach dessen Ermordung aber Allectus die Zügel der Regierung ergriffen; doch gelang es Constantius bald, durch persönlichen Muth und Entschlossenheit, wie auch durch weise Anordnungen in beiden Provinzen den römischen Adlern die vorige Achtung wieder zu verschaffen. Als Diocletian nach 18jähriger Ruhe, die er den Christen gönnte, durch vier Edicte (303—304) die früheren Verfolgungen, vorzüglich auf Betrieb des Galerius (Lact. De mort. persec. c. 11; Euseb. De vita Const. 1, 13), wieder in's Leben rief, war Constantius unter den vier Machthabern der einzige, der trotz der grausamsten Befehle des Augustus gegen die Christen nicht feindselig handelte. Und wenn auch in den seiner Leitung übergebenen Provinzen, in Spanien und Gallien, viele Christen den Martyrtod litten, so ist doch die Schuld ihm nicht beizulegen, da in diesen entfernten Ländern die einzelnen Statthalter den Edicten des Augustus gemäß handeln zu müssen glaubten, und Constantius bei so großer Entfernung ihrem blutdürstigen Eifer nicht sogleich Einhalt thun konnte. Von ihm selbst ist gewiß, daß er die Kundmachung der Edicte nur benutzte, um sich von der Treue und Standhaftigkeit seiner Umgebung gegen ihre Religion zu überzeugen (Euseb. Vit. Const. 1, 16), daß in seinem eigenen Palaste christlicher Gottesdienst gehalten wurde, und daß er, um dem Willen des Augustus nicht geradezu entgegen zu handeln, nur einige Kirchengebäude niederreißen ließ; einen Befehl zur Verfolgung der Christen gab Constantius nie (Euseb. H. E. 8, 13). Wie günstig er im Gegentheil gegen die Christen gesinnt war, zeigte sich, nachdem er zur Würde des Augustus erhoben worden war. Als Diocletian und Maximian den 1. Mai 305 die Kaiserwürde niederlegten, wurde, wie Galerius zu Nicomedien, so Constantius zu Mailand als Kaiser ausgerufen. Nun erging von ihm der Befehl an alle Statthalter, die Verfolgungen gegen die Christen einzustellen und die ihnen entzogenen Kirchengebäude wieder zurückzugeben. Leider sollte die allgemeine Freude über seine Erhebung zur Kaiserwürde nicht lange dauern; nach kaum 15monatlicher Regierung erkrankte er und starb den 25. Juli 306 zu Eboracum in Britannien. Die Uneigennützigkeit und Rechtlichkeit, mit welcher er die ihm anvertrauten Länder verwaltete, erwarben ihm die hohe Auszeichnung und Liebe, die ihm von seinen Zeitgenossen vor allen seinen Mitregenten zu Theil ward (Eutrop. l. 10). [Thaller.]

Constantius II. Flavius Julius (337 bis 361), Sohn Constantins d. Gr. und der Fausta, geboren 317, erhielt bei der Theilung des Reiches nach Constantins Tod Thracien, Asien, Aegypten und den Orient. Das Charaktergemälde, das uns Hilarius von Poitiers von ihm entwirft, ist im höchsten Grade abschreckend, findet aber in der Geschichte nur zu sehr seine Bestätigung. Hilarius schildert ihn als über alle Grenzen anmaßend, als einen, der gegen Gott streite und gegen seine heilige Kirche wüthe, der zwar Christ scheinen möchte, aber ein Feind Christi sei; der Glaubensbekenntnisse mache, aber gegen den Glauben lebe. Er nennt ihn „einen Unheiligen, der mit dem Heiligen unbekannt ist, der von den Bisthümern die Guten vertreibt, um sie den Schlechten zu geben; der durch Ränke die Uneinigkeiten nährt, durch Liebkosungen dazu lockt und sich als Beschützer zu denselben reiht; der haßt und doch den Verdacht meiden will; der lügt, ohne daß man es merken soll; der nach Außen freundlich ist, dem aber innerlich alle Herzensgüte mangelt; der überhaupt nur thut, was er will, und doch vor aller Welt verbirgt, was er will". Durch die Eusebianer für die Irrlehre des Arius gewonnen, verfolgte Constantius die rechtgläubigen Bischöfe und ließ ihre Sitze durch Anhänger des Arius einnehmen; so berief er Eusebius von Nicomedien zum Bisthume von Constantinopel an die Stelle des rechtgläubigen Paulus; in Alexandrien duldete er die Besetzung des bischöflichen Stuhles durch Gregorius, während er die rechtfertigenden Synodalschreiben der ägyptischen Bischöfe wie des hl. Athanasius zurückwies. Vorzüglich war es letzterer, den Constantius, wie die ganze Partei des Arius, mit nimmer ruhendem Hasse verfolgte. Auf Betreiben seines Bruders Constans I. (s. d. Art.) willigte er zwar in Berufung eines großen Conciliums nach Sardica (343), billigte aber ohne

alle nähere Untersuchung die ruchlosen Thaten, welche die Eusebianer zu Philippopolis an den rechtgläubigen Bischöfen verübten. Das Concil hatte an ihn selbst Gesandte abgeordnet, und diese hatten ein Empfehlungsschreiben seines Bruders Constans erhalten, worin derselbe ihn sogar mit Krieg bedrohte, wenn er die vertriebenen Bischöfe nicht wieder einsetzen würde. Als die Gesandten in Antiochien, wo sich Constantius aufhielt, eintrafen, sollten sie hier auf Anstiften der Eusebianer durch ein Bubenstück vor den Augen des Kaisers entwürdigt werden; die Schandthat ward aber entdeckt, und Constantius änderte nun seine Meinung über die Arianer (Theodor. H. E. 2, 9, al. 7). Vielleicht auch durch die Drohungen seines Bruders geschreckt, berief er die in die Verbannung verwiesenen Bischöfe zurück; ja er selbst schrieb dem hl. Athanasius drei Briefe, in denen er ihn zur Rückkehr nach Alexandrien aufforderte (Apol. cont. Arian. c. 51), und widerstand den Arianern, welche den durch Gregors Tod erledigten Stuhl wieder mit einem der Ihrigen besetzen wollten. Socrates (H. E. 2, 23) erzählt, Constantius habe nach einer Zusammenkunft mit Athanasius diesen voll Bewunderung entlassen, die Gemeinde in einem eigenen Schreiben zur Liebe zu ihrem Bischofe, wie auch zum Frieden und zur Eintracht aufgefordert und den Obrigkeiten in Aegypten befohlen, aus den Acten alles zu tilgen, was jemals gegen Athanasius angeordnet worden sei. Dieses gute Einvernehmen dauerte auch noch einige Zeit nach der Ermordung des Constans durch den Empörer Magnentius fort, denn Constantius' Lage war Magnentius gegenüber wirklich bedenklich, und so mußte er Alles aufbieten, um sich die Gunst des hl. Athanasius, dessen Einfluß auf die Menge ihm wohl bekannt war, zu erhalten. Aber kaum war Magnentius überwunden, so kamen die eigentlichen Gesinnungen des Kaisers zu Tage. Bald lieh er den Klagen der Eusebianer wider Athanasius williges Gehör, und sie benutzten die Stimmung des Kaisers nur zu wohl zu ihrem Vortheil. Neben den alten schon so oft widerlegten Vorwürfen wurden jetzt neue erdacht, die ebenso grundlos und falsch wie die ersten waren: Athanasius habe Constans feindliche Gesinnungen gegen seinen Bruder Constantius beigebracht, er sei in geheimen Verbindungen mit Magnentius, dem Empörer, gestanden u. s. w. Auf der Synode zu Arles (s. d. Art.), welche Papst Liberius zur Schlichtung der Angelegenheit einleitete, mußte Constantius alle anwesenden Bischöfe, den einzigen Paulinus von Trier ausgenommen, dermaßen einzuschüchtern, daß sie seinem Willen gemäß Athanasius für schuldig und seines Bischofssitzes verlustig erklärten. Der Papst Liberius, dem die Art und Weise, wie es zu solchen Beschlüssen kommen konnte, mitgetheilt wurde, forderte eine neue Synode (Hilar. Frag. 6, a. 354); sie wurde zu Mailand (355) gehalten. Dem Kaiser dünkte es ein Leichtes, da es ihm in Arles gelungen war, seinen Willen durchzusetzen, auch die Beschlüsse dieser Synode nach seinem Gutdünken leiten zu können. Hinter einem Vorhange den Sitzungen beiwohnend, vermochte er es nicht lange über sich, nur eine passive Rolle zu spielen, besonders da Lucifer von Cagliari ein Edict, das Constantius auf der Synode vorlesen ließ, gotteslästerisch nannte. Mit gezogenem Schwerte stürzte er aus seinem Verstecke mitten in die Versammlung, um wenigstens auf diese Weise seinem Willen als Kirchengesetz Geltung zu verschaffen, und wer sich nicht fügen wollte, wurde verbannt oder in's Gefängniß geworfen. So wurden denn die Beschlüsse auch dieser Synode ganz nach seinem Willen abgefaßt; aber er wußte nur zu wohl, daß ohne Bestätigung des Papstes diese Decrete niemals die Anerkennung der Gesammtkirche erhalten würden. Um diese zu erlangen, sandte er seinen Vertrauten Eusebius nach Rom, der den Papst entweder durch Versprechungen oder Drohungen vermögen sollte, die verlangte Bestätigung zu ertheilen. Auf die standhafte Weigerung des Papstes ward der Präfect von Rom beauftragt, sich der Person desselben zu bemächtigen und ihn dem Kaiser auszuliefern. Da Liberius mit edler Freimüthigkeit sich vor dem Kaiser aussprach, wurde er nach Beröa verbannt. Gleiches Loos mit ihm theilten nicht nur mehrere Bischöfe Italiens, sondern auch der beinahe 100jährige Hosius, Bischof von Corduba, der kräftige Vertheidiger des katholischen Glaubens auf dem Concilium von Sardica, welcher nach Sirmium und Hilarius von Poitiers, der Sprecher der Synode zu Bezières, welcher nach Phrygien verwiesen wurde. Nun glaubte aber Constantius nicht mehr zaudern zu dürfen, um den Hauptgegner aller seiner Bemühungen zu Gunsten der Arianer, Athanasius, zu verderben; doch, umgeben von seiner ihm bis zum Tode ergebenen Gemeinde, wurde dieser den Händen der todbringenden Häscher von einigen Clerikern und Mönchen entzogen und floh in die Wüste. Allein selbst hierher verfolgte ihn Constantius und stellte an die Könige Aethiopiens die Forderung, Frumentius, einem Schüler Athanasius', aufzutragen, daß er jede Gemeinschaft mit letzterem meide. Ueberhaupt benahm sich Constantius von jetzt an als Reichs-Oberbischof, setzte nach eigenem Gutdünken Bischöfe ab und ernannte andere an ihre Stelle, die ihm bei allen Unternehmungen gegen den katholischen Glauben als willige Werkzeuge dienten. Doch getrennt von der Kirche und losgerissen von ihrer Einheit, ward er bald der Spielball der Parteien, in welche sich die Arianer getheilt hatten. Die Synoden, die sie hielten, brachten nur immer mehr Verwirrung und Spaltung in den Lehrbegriff derselben, und so geschah es, daß durch die Annahme einer Glaubensformel das als Glaubenssatz aufgestellt und durch des Kaisers Macht geschützt wurde, was man kurz vorher als Irrthum verworfen hatte. So voll Widersprüche, war sich Constantius nur des Einen klar bewußt, die katholische Lehre vernichten zu wollen; was er aber an ihrer Stelle als

Glaubenswahrheit aufstellen sollte, das wußte er nicht. Die sich widersprechenden Glaubensformeln der Anomöer und Semiarianer fanden an ihm beide einen willigen Vertreter, und während er auf der Synode zu Constantinopel (360) die offene Begünstigung der strengen Arianer mied, bekannte er sich bei Absetzung des Meletius von Antiochien ungescheut zu deren Glaubensbekenntniß. Unbeachtet blieben die bittenden und warnenden Stimmen Hilarius', Athanasius' und Lucifers von Cagliari. Der Widerstand reizte ihn noch mehr, und es stand zu erwarten, daß seine alle Grenzen übersteigende Anmaßung noch härtere Befehle gegen die katholische Kirche und ihre Bekenner erlassen würde; da ward seine Thätigkeit durch einen Kriegszug gegen Julian, welchen die Truppen in Gallien zu ihrem Kaiser ausgerufen hatten, in Anspruch genommen. Er erkrankte auf diesem Zuge und starb in Mopsokrene, einem Städtchen in der Nähe von Tarsus, den 3. November 361. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 482 ff.) [Thaller.]

Constantius, Mitregent des Honorius seit 421, war zu Naissus in Dacien geboren (Labbé, Notae in Olympiodorum, Corp. Byzant. hist., Par. 1648, II, 101). Irrig bezeichnen Prosper und Idacius und nach ihnen Baronius das Jahr 420 als das seiner Erhebung zum Mitregenten. Theophanes gibt das Jahr 421 an und setzt hinzu, er sei VI. Idus Februarii von Honorius zu dieser Würde erhoben worden; damit stimmt auch der theodosianische Codex überein, da nur den Gesetzen, die zwischen dem 10. März und dem 28. Juli des Jahres 421 erschienen, sein Name beigesetzt ist. Als Feldherr erwarb er sich sowohl durch seine unerschütterliche Treue gegen den Kaiser Honorius, als auch durch die Umsicht und Tapferkeit, welche er bei Unterdrückung der durch Constantin, Gerontius und Maximus in den Provinzen erregten Empörungen bewies, das Vertrauen des Kaisers und des Volkes in gleichem Maße, so daß ihn nach dem Zeugnisse Olympiodors die allgemeine Stimme des Thrones würdig erachtete (Olymp. l. c. 8). Im Jahre 414 ward er zum Consul erhoben (Labbé, Notae in Olymp. 96) und vermählte sich 417 mit Placidia, der Schwester des Kaisers Honorius, der Wittwe des gemordeten Gotenkönigs Adolf, die ihm 419 den nachmaligen Kaiser Valentinian III. gebar. Während der kurzen Zeit seiner Regentschaft (sieben Monate) erließ er ein Gesetz gegen die Pelagianer, welches an den Stadtpräfecten von Rom, Volusianus, gerichtet ist (S. Aug. Opp. ed. Maur. X, App. 126; Photius Cod. 53, p. 14). In demselben erneuert er, wahrscheinlich auf Betrieb und Bitte einer Gesandtschaft des Bischofs Alypius, die früheren Decrete gegen die Lehrer der Irrthümer, durch welche im Volke Haß und Uneinigkeit genährt würden. Er fordert Volusian dringend auf, die Gegner des wahren Glaubens, welche die göttliche Gnade durch ihre Lehre beeinträchtigen, und unter ihnen besonders den Cölestius, aufzusuchen und sie aus der Stadt und der Umgebung bis auf hundert Meilen zu entfernen. Constantius rüstete einen Kriegszug nach dem Orient, um sich dort, wo man seine Würde als Mitregent des Westens nicht anerkennen wollte, die Anerkennung zu erzwingen, starb aber vor Ausführung seines Planes den 2. September 421. [Thaller.]

Constitutionelle Geistlichkeit, s. Revolution, französische.

Constitutiones Apostolorum, sowie **Canones Apostolorum**, Name zweier apocryphen Schriften des christlichen Alterthumes. Beide Werke sind nach Inhalt und Form verschieden, aber in den alten Handschriften wie in den neueren Ausgaben gewöhnlich mit einander verbunden, weßhalb sie auch hier zusammengefaßt werden. Daß sie nicht einen Apostel, auch nicht, wie die formelle Fassung aussagt, die Gesammtheit der Apostel zu Verfassern haben, ergibt sich aus ihrem Inhalt. Das kirchliche Urtheil verwarf sie, wiewohl nicht in ganz gleicher Weise; während nämlich das Decretum Gelasianum (c. 3, D. XV) gemäß der von Papst Hormisdas (514—523) gegebenen Redaction einfach sagt: Liber canonum Apostolorum apocryphus, erklärt die griechische Synode in Trullo 692, can. 2: „Die heilige Synode beschließt, daß die 85 Canones der heiligen Apostel jetzt und in Zukunft fest und unverrückt bleiben sollen. Weil uns aber in diesen geboten wird, auch die von Clemens gesammelten Constitutionen derselben Apostel anzunehmen, welche die Ketzer schon lange durch unächte, der Kirche fremde Zusätze verdorben, und worin sie das reine Bild göttlicher Dogmen verdunkelt haben, so haben wir für dienlich erachtet, diese Constitutionen aus der Zahl der heiligen Schriften zu entfernen" (Mansi XI, 930). Wiewohl nun die griechische Synode die Constitutionen im Gegensatze zu den Canones verwarf, so machten doch spätere griechische Theologen und Canonisten im Streite gegen die Lateiner von denselben Gebrauch, während sie in der lateinischen Kirche unbedingt verworfen blieben und fast gar nicht mehr gekannt waren, bis sie im 16. Jahrhundert zuerst aus Handschriften übersetzt und später auch in verschiedenen morgenländischen Texten edirt wurden.

I. Die Constitutionen sind in acht Bücher eingetheilt, deren Inhalt folgender ist: Das erste Buch (περὶ λαϊκῶν) enthält in 10 Kapiteln allgemeine Sittenlehren für alle Christen, besonders auch Vorschriften über das Lesen der heiligen Schriften und gegen das Lesen heidnischer Bücher. Das zweite Buch handelt in 68 Kapiteln von den Eigenschaften und Pflichten der Bischöfe, Presbyter und Diaconen; aber auch in gleicher Beziehung von den zu dem niedern Dienst in der Kirche berufenen Diaconissen und andern Personen. Das dritte Buch ist den kirchlichen Wittwen gewidmet und enthält Vorschriften für ihr Verhalten in allen Beziehungen; ein Anhang enthält, außer Verbindung mit dem Obigen, Ver-

ordnungen über Taufe und Ordination. Im vierten Buch kommen Vorschriften über die Sorge für die Waisen und die Armenpflege überhaupt vor, wobei auch genau angegeben wird, von welchen Personen der Bischof milde Gaben annehmen dürfe und von welchen nicht. Das fünfte Buch περὶ μαρτύρων beschäftigt sich bis zum zwölften Kapitel mit diesem Gegenstand, indem es die Ehrwürdigkeit der Martyrer und die Pflicht und Art, ihnen zu Hilfe zu kommen, hervorhebt, andererseits aber auch Vorschriften ertheilt, um sich nicht verwegener Weise Verfolgungen auszusetzen, noch in der Gefahr feig zurückzubeben. Hieran schließt sich ein Unterricht über die Feier der Festtage, nämlich des Geburtstages des Herrn (Epiphanie), der 40tägigen Fasten, des Osterfestes nebst der Octave, der Himmelfahrt Christi und des Pfingstfestes; eingeschaltet ist auch ein Unterricht über die Art des Fastens. Das sechste Buch (περὶ σχισμάτων) spricht von den Ketzereien bis Kapitel 16; aufgeführt sind außer den jüdischen Secten Simon Magus, Cerinthus, Marcus, Menander, Basilides und Saturninus, deren Geschichte kurz erzählt, und deren Lehren durch die eigenen Lehren der Apostel widerlegt werden. Hierauf folgt eine weitläufige Vergleichung zwischen dem mosaischen Gesetze und dem Christenthum, so daß dieses Buch im Ganzen sich als ein eigentlich dogmatisches darstellt. Sehr verschieden sind von diesen sechs ersten Büchern das siebente und achte, welche liturgische Vorschriften und Formulare enthalten. Das siebente hat solche in fragmentarischer Form, unvollständig und mehr von der Außenseite betrachtet; das achte dagegen enthält eine vollständige Liturgie unter der besonderen Aufschrift περὶ χαρισμάτων καὶ χειροτονιῶν καὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν und ist demgemäß, was man in der lateinischen Kirche ein Pontificale nennt. Nach einer kurzen Einleitung folgen hier Vorschriften für die Wahl und Einsetzung des Bischofs, hierauf die heilige Liturgie selbst mit der bekannten Eintheilung in die sog. Vormesse, welcher Jedermann beiwohnen durfte, und in die Darbringung des heiligen Opfers selbst. Hieran schließt sich die Weihe der Presbyter, Diaconen und Diaconissen, Subdiaconen und Vorleser, wobei merkwürdig ist, daß auch für die niedern Ordinationen die Handauflegung vorgeschrieben wird. Zuletzt folgen Formulare für die Segnung des Taufwassers und Oeles, und zum Schlusse werden ausführliche Vorschriften über den Taufritus, die Feier der Festtage und die Zeiten des Gebetes, sowie über die Gebete und den Gottesdienst für die Verstorbenen gegeben. Beurtheilt man nun diese acht Bücher in Hinsicht auf die Zeit ihrer Entstehung und Abfassung, so zeigen schon die verschiedenartigen Bestandtheile ihres Inhaltes, die Wiederholungen dessen im siebenten Buche, was schon in den vorausgehenden vorgekommen ist, die Form der Conception und selbst Widersprüche in einzelnen Ideen und Verordnungen, daß das Ganze dieser Bücher nicht von Einem Verfasser und aus Einer Zeit herrühren kann. Es besteht vielmehr aus drei verschiedenen, erst später mit einander verbundenen Schriftwerken. Das erste und umfassendste bilden die sechs ersten Bücher. Sie kündigen ihren Inhalt im Eingange an als Lehre Christi durch die Apostel. Als doctrina Apostolorum wird alles Folgende dargestellt; der didaktische Ton läuft durch das Ganze hindurch, und der Schluß des sechsten Buches endet mit der Ermahnung zur Aufnahme und treuen Anhänglichkeit an Gottes Wort. Nach dem Vorgange der Byzantiner Zonaras und Blastares hielt man nun diesen Abschnitt der Constitutionen für identisch mit der Schrift Doctrina Apostolorum, welche bei Eusebius (H. E. 3, 25) als αἱ λεγόμεναι διδαχαί und bei Athanasius (Ep. fest. 39) als ἡ διδαχὴ τῶν ἀποστόλων genannt wird und nach dem Zeugnisse des Letzteren in manchen Gemeinden als ein für die Katechumenen nützliches Lesebuch galt. Zu einem katechetischen Lehrbuche könnten sich auch diese sechs ersten Bücher eignen, weil sie in der That alles enthalten, was sich auf die äußere Verfassung der Kirche, auf das offene Leben der Christen und den öffentlichen Lehrbegriff bezieht, wogegen alles weggelassen ist, was das Innere der christlichen Mysterien angeht. Es beschränken sich auch die syrische, arabische und äthiopische Uebersetzung auf diesen Theil. Das siebente Buch kann nicht von dem nämlichen Verfasser wie die sechs ersten geschrieben sein; denn es hat einen eigenen Eingang und Schluß und enthält größtentheils Materien, welche schon in den sechs ersten abgehandelt worden sind. Eigenthümlich ist ihm nur die Sammlung von Gebeten und liturgischen Formularen, welche in den sechs ersten Büchern absichtlich weggelassen sind. Endlich unterscheidet es sich wie durch die Schreibart so auch durch dogmatische Verschiedenheit, indem das Symbolum im sechsten Buche seiner Tendenz nach antignostisch, das Symbolum des siebenten aber antisabellianisch und arianisirend auftritt. In jüngster Zeit entdeckte nun Bryennios, Metropolit von Nicomedien, in einem Codex Hierosol. (Constantinop.) die oben erwähnte, von Eusebius und Athanasius citirte Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (ed. Constant. 1883). Es zeigte sich, daß sie mit den Constitutionen sich vielfach berührt, aber keineswegs mit den sechs ersten Büchern zusammenfällt, sondern vielmehr nach ihrem größeren Theile in dem siebenten Aufnahme gefunden hat (vgl. d. Art. Doctrina Apostolorum). Das achte Buch ist in allen Beziehungen ein von den sieben ersten verschiedenes Werk. Dieß beweist zunächst sein Inhalt, welcher weder dogmatische Belehrungen, noch moralische Vorschriften, noch eine Auseinandersetzung der allgemeinen kirchlichen Verhältnisse begreift, sondern sich auf die heiligen Handlungen (τὰ μυστικά) beschränkt. Ferner ergibt sich dieß aus seinem Zweck, indem es keinen allgemeinen Unterricht für alle Christen geben, sondern zeigen will, was ein Bischof bei seinen

öffentlichen Verrichtungen zu beobachten und zu sprechen habe. Am auffallendsten aber ist die ihm eigenthümliche Form der Fassung; denn wenn die übrigen Bücher die Gestalt eines langen Sendschreibens der Apostel haben, so nimmt das achte auf einmal die Gestalt von dem Protocoll einer gesetzgebenden Versammlung an, in welcher ein Apostel um den andern hervortritt und ein Gesetz macht mit der Formel: Ich verordne (διατάσσομαι), woher dieses Buch unstreitig die Aufschrift διατάξεις τῶν ἀποστόλων erhalten hat. Nach dieser nothwendigen Unterscheidung der hauptsächlichen Bestandtheile der Constitutionen läßt sich nun auch die Zeit ihrer Entstehung bestimmen. Die sechs ersten Bücher stellen nach genauer Vergleichung ihres Inhalts mit andern Quellen der Kirchengeschichte diejenige Verfassung der Kirche dar, welche sich um die Mitte des dritten Jahrhunderts gebildet hatte. Dem entsprechen die in diesen Büchern über die Kirchenzucht, die äußere Form der Liturgie und die Dogmatik niedergelegten Ansichten. Unter anderem enthielt das fünfte Buch nach dem Zeugnisse bei Epiphanius (Haer. 70, 10) die Verordnung, daß die Christen gleichzeitig mit den Juden Ostern halten sollten, eine Bestimmung, welche nach dem Concil von Nicäa nicht mehr möglich war und auch im gegenwärtigen Texte 5, 17 sich geändert findet. Die Abfassung des siebenten Buches muß später und jedenfalls in das vierte Jahrhundert versetzt werden. Dieß geht aus der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Symbolums hervor, wie bereits gemeldet wurde, sowie aus dem Umstande, daß es verschiedene liturgische Formulare enthält, deren Geheimhaltung die erste Kirche während des Kampfes gegen das Heidenthum sich zum Gesetze gemacht hatte. Die Veröffentlichung derselben setzt also eine Zeit voraus, in welcher die Kirche bereits den Frieden genoß. Das achte Buch endlich, welches eine vollständige Darstellung aller liturgischen Handlungen und Formulare enthält, ist noch etwas später anzusetzen. Wann die Verbindung dieser drei verschiedenen Schriftwerke zu einem Ganzen geschah, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ermitteln. Zu Epiphanius' Zeit, also nach der Mitte des vierten Jahrhunderts, muß sie schon erfolgt gewesen sein, weil dieser Lehrer das Ganze stets unter dem Titel διατάξεις citirt; dieß aber konnte nur geschehen, nachdem auch das achte Buch mit den sieben andern verbunden worden war. Bryennios (Prolegg. l. c.) nimmt die Zeit zwischen 320 bis 340 an. Was endlich das Vaterland der sämmtlichen Bücher betrifft, so stellt es sich aus verschiedenen Anzeichen heraus, daß sie im Orient, namentlich in Syrien, verfaßt sind.

II. Die Canones der Apostel, welche in den vorhandenen Handschriften dem achten Buch als 47. Kapitel angehängt sind, haben in ihrer Fassung die Form der gewöhnlichen Canones der alten Concilien, aus welchen sie auch großentheils, und öfters wörtlich, entnommen sind. Oeffentlich bekannt wurden sie im Abendlande zuerst durch Dionysius Exiguus, der auf die Bitte des Bischofs Stephanus von Salona eine griechische Canonsammlung (s. d. Art.), in welcher neben andern auch die unsrigen enthalten waren, in das Lateinische übersetzte. Aus der Vorrede zu dieser Sammlung ergibt sich, daß die Uebersetzung noch vor dem Ende des fünften Jahrhunderts gefertigt wurde. Um diese Zeit war also schon eine Sammlung apostolisch genannter Canones nicht nur vorhanden, sondern auch in eine größere Sammlung von Conciliarbeschlüssen aufgenommen; denn der griechische Codex des Dionysius enthielt nach den 50 apostolischen 20 nicänische, 24 ancyranische, 14 neucäsareische, 20 gangräische, 25 antiochenische, 59 laodicenische und 3 constantinopolitanische Canones, welchen Dionysius aus einem andern Codex die Canones von Chalcedon, Sardica und 138 afrikanische hinzufügte. Etwa 50 Jahre später machte Johannes Scholasticus, Presbyter von Antiochia, eine andere Canonsammlung (σύνταγμα κανόνων) bekannt, welche ungefähr dieselben Canones orientalischer Concilien und voran auch die apostolischen enthielt, nur mit dem Unterschied, daß sie 85 solcher apostolischen Canones aufstellt, eine Verschiedenheit, welche nur in der Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Handschriften gesucht werden kann. In beiden Sammlungen hatten sie die Aufschrift „Kirchliche Regeln der heiligen Apostel, vorgelegt durch Clemens, den Bischof der römischen Kirche". Das Urtheil über die Apostolicität dieser Canones ist ein anderes bei Dionysius und ein anderes bei dem antiochenischen Presbyter. Jener nennt sie selbst nur Canones, qui dicuntur Apostolorum, und setzt bei, daß Viele an ihrem apostolischen Ursprung zweifeln, wogegen der letztere einfach sagt: „Die heiligen Apostel des Herrn haben durch Clemens 85 Canones aufgestellt." Ebenso verschieden fiel auch das Urtheil der Kirche selbst aus; während nämlich die griechische Kirche auf der trullanischen Synode den 85 Canones der Apostel unverbrüchliche Geltung zuerkannte, erklärte eine römische Synode unter Papst Gelasius dieselben für apocryph. Auch erstreckte sich ihre Bekanntschaft nicht über den Umfang der römischen Kirche hinaus, weil sie von keinem kirchlichen Schriftsteller in Gallien, Spanien und Afrika angeführt werden, und weil selbst nach Karl dem Großen, durch welchen die dionysische Sammlung als Geschenk des Papstes Hadrian zuerst in das fränkische Reich kam, ihre Apostolicität von abendländischen Gelehrten, namentlich von Hinkmar von Rheims, bestritten wurde. Erst nachdem Gratians Decret, in welchem sie öfters angeführt sind, als allgemeines kirchliches Gesetzbuch im Abendland angenommen war, erhielten sie auch eine allgemeine gesetzliche Geltung; doch blieb es bei der recipirten Zahl 50. Was den Inhalt der apostolischen Canones betrifft, so enthalten nur wenige allgemeine Vorschriften für alle Christen; bei weitem die meisten betreffen die Geistlichkeit, ihre Wahl und Ordination, ihr sittliches Verhalten, ihre Verrichtungen, wie Taufe,

Meßopfer, Abendmahl, Buße, die kirchlichen Territorien, die Synoden u. s. w. Man sieht also, daß der Sammler dieser Canones die Disciplin des ganzen hierarchischen Körpers im Auge hatte. Vergleicht man aber die einzelnen Canones und die eben bezeichneten Klassen derselben mit den Zeiten in der Kirchengeschichte, in welchen sie sonst hervortreten, so ergibt sich, daß sie von einem sehr ungleichen Alter sind. Es sind darunter Canones, welche insofern apostolisch genannt werden können, als ihr Inhalt in der That in den Schriften der Apostel, namentlich in den paulinischen Pastoralbriefen vorkommt; andere stehen diesen der Zeit nach entweder ganz nahe oder sind überhaupt alt. Dagegen haben mehrere eine bestimmte Beziehung auf die Zeit der nicänischen Synode, wie der Canon 62 gegen die Negatores, der Canon 27 über den Cölibat, Canon 8 über die Osterfeier, Canon 35 von den Metropoliten, Canon 38 von den Provinzialsynoden, die Canones 74 und 75 über das Synodalverfahren. Verschiedene andere Canones sind noch jünger, wie die gegen Simonie und Verwandtes oder die gegen Gewaltthätigkeiten der Bischöfe und anderer Geistlichen gerichteten; diese erinnern an die Geschichte der Räubersynode von Ephesus und setzen überhaupt Gebrechen im Clerus voraus, welche erst nach dem Aufhören des Druckes und der Verfolgung der Kirche einreißen konnten. Als wichtigster Bestandtheil erscheint der letzte oder 85. Canon, welcher den Bibelcanon enthält. In diesem werden zu den heiligen und ehrwürdigen Büchern gezählt zunächst die herkömmlichen Schriften des Alten Testaments, dann als Schriften des Neuen die vier Evangelien, 14 Briefe Pauli, zwei Briefe Petri, drei des hl. Johannes, einer des hl. Jacobus und einer des hl. Judas; sodann zwei Briefe des Clemens und die Constitutionen, „die euch, den Bischöfen, durch mich, Clemens, in acht Büchern gewidmet worden“, welche man aber wegen ihres mystischen Inhalts nicht allgemein verbreiten darf; endlich unsere, der Apostel, Thaten. Man sieht, daß in diesem Verzeichnisse die Apocalypse des hl. Johannes fehlt, worin eine unverkennbare Hinweisung auf die Zeit liegt, in welcher ein solcher Canon aufgestellt werden konnte; denn in den ersten Jahrhunderten galt die Apocalypse allgemein für apostolisch und verlor ihr Ansehen erst nach der Verwerfung des Chiliasmus, weßwegen auch Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus und Theodoret von ihr schweigen und nur Basilius und Epiphanius sie als eine apostolische Schrift vertheidigen. Das bisher Gesagte mag hinreichen, um zu zeigen, daß das Ganze der apostolischen Canones nur in späterer Zeit und nicht vor dem Ende des vierten Jahrhunderts zusammengesetzt sein kann, obwohl kleinere Sammlungen apostolischer Canones früher und an verschiedenen Orten gemacht sein können. Für dieses spätere Alter sowohl einzelner Canones als der ganzen Sammlung sprechen auch die Quellen, aus welchen sie nachweisbar geschöpft wurden. Zunächst sind es die Constitutionen selbst, aus welchen verschiedene Canones, wie 1, 2, 17, 18, 27, 79, wörtlich entnommen sind; noch mehrere finden sich in der Hauptsache, wenn auch nicht wörtlich daselbst; noch weit mehrere aber, der Zahl nach zusammen 20, sind wörtlich aus den antiochenischen genommen. Auch die Canones von Neucäsarea, Nicäa, Laodicea, selbst die von Chalcedon sind benutzt; wenigstens scheint den letztern der 83. apostolische Canon anzugehören. [Freilich ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die genannten Synoden ihre Beschlüsse den apostolischen Canones entlehnten. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 797 f.]

Die erste Ausgabe der Constitutionen und Canones findet sich bei Turrianus, Constitut. SS. Apost., Venet. 1563; weitere mit reichem Apparate bei Cotelerius, Patrum apost. Opp. I, Par. 1672; auch bei Migne, PP. Gr. I; dann Ueltzen, Const. Apost., Suer. et Rost. 1853; Pitra, Juris eccl. Graecorum monumenta I, Rom. 1864. Lagarde besorgte eine kritische Ausgabe der Constitutionen, Const. Apost. graece, Lips. 1862, und der Canones, Reliquiae juris eccl. antiq., Lips. 1856. Syrische und äthiopische Uebersetzungen der Constitutionen bei Lagarde, Didascalia Apost. syrice, Lips. 1854; Th. Pell Plat, The Ethiopic Didascalia, Lond. 1834; deutsche Uebersetzung von Boxler in der Kemptener Ausgabe der Kirchenväter 1874. Die Canones allein enthalten die Concilssammlungen von Harduin I und Mansi I; Voellius et Justellus, Bibl. juris can. II, Paris 1661; Bruns, Canones Apost. I, Berol. 1839; Hefele, Conc.-Gesch. I, 800 sq. Eine äthiopische Uebersetzung edirte Winand Fell, Leipzig 1871. (Vgl. Drey, Neue Untersuchungen über die Constit. und Canones der Apostel, Tüb. 1832; Bickell, Gesch. des Kirchenrechts I, Gießen 1843; Hefele, Conc.-Gesch. I, 791 ff.; Tüb. Quartalschrift 1880, 378 ff.; Harnack in Harnacks und Schürers Theologischer Literaturzeitung 1884, Nr. 3, 49 bis 55.) [v. Drey (Streber).]

Constitutiones ecclesiasticae, kirchliche Verordnungen, terminus technicus der kirchlichen Geschäftssprache. I. In der classischen Jurisprudenz (Inst. I, 2), wie nach dem Decretalenrecht (c. 3, X 1, 2) bezeichnet man mit diesem Worte im Allgemeinen solche Verordnungen, welche von den Inhabern der höchsten Auctorität in Staat und Kirche ausgehen. Während indeß den Verordnungen der weltlichen Regenten der Name Leges vorbehalten wurde, belegte man mit dem Worte Constitutiones (sc. ecclesiasticae) ausschließlich Verordnungen der kirchlichen Vorsteher. Dahin gehören in erster Linie die der Päpste und ihrer Legaten, der Bischöfe und der Concilien; selbst statutarische Bestimmungen der Domcapitel tragen diesen Namen (Hostiens. in Summa h. t.). Im engsten Sinne aber heißen Constitutiones ecclesiasticae die päpstlichen Verordnungen. Seit den ältesten Zeiten hatten diese Gesetzeskraft für die ganze Kirche und

wurden so aufgenommen, als wären sie vom hl. Petrus selbst ausgegangen. Dem Erlaß der Verordnungen gingen Berathungen mit dem römischen Presbyterium oder mit den Comprovinzialen vorher. Außerdem bedienten die Päpste sich zur Mittheilung von Verordnungen des brieflichen Verkehrs, welcher um so reicher sich ausgestaltete, je häufiger entweder Berufungen an den Papst gelangten, oder zweifelhafte Fälle zur Entscheidung ihm eingesandt wurden. So meldet Hieronymus (Epist. 123), er habe als Secretär dem Papst Damasus in der Beantwortung der von Synoden aus Morgen- und Abendland ihm vorgelegten Anfragen Hilfe geleistet. Die dem hl. Damasus von Himerius von Tarragona unterbreiteten Fragen beantwortete dessen Nachfolger Papst Siricius, wobei er sich auf die Generalia Decreta des Papstes Liberius berief und die Beobachtung der Canones und Decrete befahl (Constant 466. 633: Ad servandos canones et tenenda decretalia constituta incitamus). Innocenz I. beauftragte Himerius, sein an ihn gerichtetes Antwortschreiben zur allgemeinen Kenntniß zu bringen, da keinem Priester Unkenntniß der Bestimmungen des heiligen Stuhles (Statuta Apostolicae Sedis) gestattet sein könne. Im fünften Jahrhundert bildete sich der Gebrauch aus, daß die päpstlichen Briefe sofort in mehreren gleichlautenden Exemplaren (Epist. a pari, τὰ ἴσα) ausgefertigt wurden. Sie führen verschiedene Namen: Monita, Responsa, Decreta, Synodica decreta und Epistolae synodicae. Mit dem letzteren Namen belegte man ursprünglich solche Briefe, in welchen die Bischöfe nach dem Amtsantritt ihren Comprovinzialen von ihrer Orthodoxie Kenntniß gaben; vom Papst erlassen, waren es Briefe, welche die nach damaliger Sitte unter Beirath einer römischen Synode erlassenen Verordnungen enthielten, wie denn Leo's I. Brief an Flavian Ἐπιστολὴ ἐγκύκλιος ἤγουν συνοδικὴ (Hard. II, 289) genannt wurde. An die Stelle des Presbyteriums trat im Mittelalter das Collegium der Cardinäle, deren Rath die Päpste bei Erledigung wichtiger Angelegenheiten und vor dem Erlaß der Constitutionen in den Consistorien einzuholen pflegten. Zahlreiche Briefe und Constitutionen der Päpste haben in das kirchliche Rechtsbuch Aufnahme gefunden. Die Stellung des Papstes, welcher eine unmittelbare Jurisdiction über alle Diöcesen besitzt (Conc. Vatic. Const. I de eccl. cap. 3), brachte es mit sich, daß er häufig ohne äußere Aufforderung, aus eigenem Antrieb (motu proprio) seine Constitutionen erließ. Da allgemeine Concilien erst durch die päpstliche Bestätigung Gesetzeskraft erlangen, so wurzeln auch ihre Beschlüsse zuletzt in der Jurisdiction des Papstes. Insbesondere werden die Beschlüsse derjenigen Synoden, welchen der Papst persönlich präsidirt, als von ihm erlassene Constitutionen citirt.

II. Die hauptsächlichsten Formen der päpstlichen Erlasse sind Decrete und Rescripte. Das Decret enthält eine Constitution des Papstes nach vorheriger Berathung mit den Cardinälen und nach erlangter Zustimmung derselben (Vallens. Paratitla jur., Col. 1774, 21). Am häufigsten erscheinen im kirchlichen Leben die Rescripte, weßhalb das Recht sich sehr eingehend mit ihnen befaßt. Sie sind Rückantworten des Papstes auf Bittgesuche oder Anfragen der Gläubigen. 1. Ihrer Natur nach erzeugen sie Recht nur in dem einzelnen Fall, für welchen sie ergehen. Können sie auch an sich auf andere Fälle nicht ausgedehnt werden, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Papst ihnen allgemeine Verbindlichkeit beilegt. Der Absicht des Gesetzgebers nach unterscheidet man Rescriptum justitiae und Rescriptum gratiae. Jene beziehen sich auf das Prozeßverfahren und bestellen insbesondere delegirte Richter zur Beendigung von Streitsachen; in diesen gewährt der Papst eine Gnade, vorzüglich auf dem Gebiete des Beneficialwesens und der Ehehindernisse (c. 12, X 1, 3; c. 5. 12, VI h. t.). Die Gnadenrescripte sind contra, praeter oder juxta legem, je nachdem sie das Gesetz aufheben, oder es gar nicht berühren, oder eben seine Durchführung bezwecken. 2. Gemeinrechtlich sind zur Nachsuchung von Rescripten alle befugt, denen ein besonderes canonisch-rechtliches Hinderniß nicht entgegensteht. Dieser Satz hängt mit der Lehre von der Kirche als vollkommener Gesellschaft auf das Engste zusammen. Jede Mitwirkung weltlicher Regierungen ist daher bei der Nachsuchung päpstlicher Gnadensachen ausgeschlossen (Syll. error., 1864, nr. 49). Das Recht bezeichnet als unfähig zur Erlangung der letzteren die Excommunicirten, unter denen die Excommunicati vitandi, aber auch alle diesen Gleichgestellte, z. B. die Häretiker, zu verstehen sind. Weil diese Bestimmung sich auch auf die mit dem geheimen Bann Betroffenen bezieht, so geht der Gewährung von Gnadensachen stets eine Absolution des Bittstellers von den Censuren als Cautel vorher; eine solche nutzt aber nicht den in der 66. Kanzleiregel angeführten Personen. Handelt es sich nicht um päpstliche Gnadensachen, sondern um solche niederer Prälaten, so schadet dem Bittsteller der Bann nicht. Dasselbe trifft nicht allein dann zu, wenn der Papst durch einen Delegaten thätig ist, sondern auch in dem Falle, in welchem eine Gnadensache (Ehedispense) zwei Personen gewährt wird, von denen bloß die eine derselben theilhaft werden kann, während der anderen für sich ein canonisches Hinderniß entgegensteht. Rescripte zu Gunsten eines Gebannten sind aber dann gültig, wenn sie die Berufung in Sachen des Bannes betreffen oder der Gebannte die Lösung von der Censur nachgesucht hat. Gemeinrechtlich ist ferner jedes Rescript, welches man ohne Specialmandat für einen Andern erwirkt, ungültig (c. 28, X 1, 3); nach Gewohnheitsrecht dagegen bestehen solche Rescripte zu Recht, mögen sie Gnadensachen oder die Rechtspflege betreffen. 3. Seiner Natur nach zerfällt das Rescript in die Bitte und die Entscheidung. Abweichend vom Gesetze, welches

unbedingt gegeben wird, hat das Rescript die Wahrheit der in der Bitte angeführten Thatsachen zur Voraussetzung. Deßhalb bewirkt die Angabe falscher (obreptio), oder die Unterdrückung wahrer Thatsachen (subreptio) die Ungültigkeit des Rescriptes, falls das in trügerischer Absicht geschah. Lag eine solche dem Impetranten fern, so ist das Rescript gültig, wenn der Papst unter Voraussetzung der Kenntniß des wahren Sachverhaltes nichtsdestoweniger die Gnade ertheilt haben würde. Das Letztere ist dann der Fall, wenn die genannten Mängel der Bittschrift sich nicht auf das Hauptmotiv (Causa motiva), sondern nur auf concurrirende Beweggründe (Causa impulsiva) des Papstes beziehen. Erschlichene Gnadenrescripte sind an sich ungültig, Justizrescripte werden erst hinfällig vermittels der Exception der andern Partei. Ist die Ungültigkeit auch nur in einem Punkte erwiesen, so trifft sie außerdem sämmtliche übrige Verfügungen des Rescriptes. Hat der Gesetzgeber endlich einem Rescript die Clausel motu proprio beigefügt, so verliert dasselbe seine Gültigkeit nur dann, wenn es auf ein Ansuchen ertheilt wurde und seitens des Impetranten obreptio vorlag, wo hingegen subreptio in diesem Falle dem Impetranten nicht schadet. 4. Gnadenrescripte in forma gratiosa äußern sofort ihre Wirksamkeit; in forma commissoria (Ehedispensen) ertheilt, sind sie dem Executor, welcher bei päpstlichen Rescripten stets ein Dignitar sein soll, zur Prüfung und Ausführung einzuhändigen. Für Justizrescripte schreibt das Recht als Termin zur Präsentation die Zeit eines Jahres vor. Bei der Erklärung der Rescripte gilt als Regel, daß Gnadenrescripte eine milde Auslegung gestatten, während der Richter Justizrescripte strenge nach dem Wort aufzufassen hat. 5. Sind mehrere Rescripte ergangen, welche unmöglich zugleich zur Ausführung gelangen können, so behauptet das Specialrescript vor dem Generalrescript den Vorrang. Wenn dagegen beide General- oder Specialrescripte sind, so gilt dasjenige, welches der Zeit nach später ist, nur dann, wenn es des ersteren Erwähnung thut. 6. Rescripte erlöschen a. durch den Tod des Verleihers, wenn sie Justizrescripte sind. Dabei wird vorausgesetzt, daß annoch res integra, d. h. eine Citation der Parteien nicht erfolgt ist; apostolische Gnadenrescripte dagegen, mit deren Ausführung ein Delegat beauftragt wurde, verlieren ihre Gültigkeit in diesem Fall nur dann, wenn die Ertheilung der Gnade in das Belieben des Delegaten (exsecutor voluntarius) gestellt wurde. b. Durch Absetzung, Versetzung und Amtsniederlegung des Deleganten. c. Durch Verzichtleistung seitens des Bittstellers, wofern dadurch die Rechte dritter Personen nicht beeinträchtigt werden; endlich durch Widerruf seitens des Verleihers. (Vgl. Reiffenstuel, Jus can. [ed. Vivès] I, 105—166; Maschat-Giraldi, Instit. can., Romae 1747, I, 537; De Angelis, Prael. Jur. can., Romae 1877, I, 61—75; Phillips, K.-R. III, 612—651.) [Bellesheim.]

Constitutionisten, s. Jansenisten.

Constitutum Vigilii, s. Dreikapitelstreit.

Consubstantiatio, Schulausdruck für eine häretische Ansicht über die Gegenwart Christi im heiligen Altarssacramente, gemäß welcher eine Coexistenz der Substanzen von Brod und Wein mit der Substanz des Leibes und Blutes Christi angenommen wird. In den Abendmahlsstreitigkeiten des elften Jahrhunderts erklärten einige Schüler Berengars die Gegenwart Christi im Sacramente nach Art einer Impanation (vgl. Guitmund, De Corporis et Sang. Christi veritate in Euchar. l. 1.; Migne, PP. lat. CXLIX, 1430). Wie nämlich in der Incarnation der Logos die menschliche Natur ohne Veränderung angenommen habe, so verbinde sich im Sacramente auch der Leib des Herrn mit der unveränderten Wesenheit des Brodes und Weines. Diesen Gedanken führte zu Anfang des 14. Jahrhunderts ein gewisser Johannes von Paris in seinen Speculationen dahin aus, daß durch die Consecration die Wesenheit (essentia) des Brodes bleibe, die Hypostase (suppositum) und damit auch das Sein (esse) dagegen aufgehoben werde, und das Brod durch Vermittelung des Leibes Christi in die Einheit der Person Christi übergehe. Es sei demnach die Person Christi nach der Consecration in drei Naturen zugegen, und die Communicatio idiomatum müsse auch auf die Substanz des Brodes ausgedehnt werden (Schwane, Dogmengeschichte III, Freiburg 1882, 659). Im Sinne von Berengars Schülern behauptete später Wiclif das unveränderte Fortbestehen der Brodes- und Weinessubstanzen, wenn er gleich sich wiederholt dahin aussprach, daß in der Eucharistie der Leib Christi veraciter, corporaliter, substantialiter, essentialiter zugegen sei (Trialog. 4, 6. 10). Wie in vielen andern Fragen, so schloß Luther auch in diesem Punkte sich enge an Wiclif an. Die reale Gegenwart Christi stand ihm fest; die Einsetzungsworte waren ihm „zu gewaltig", als daß er sich hätte mit Zwingli, Karlstadt u. A. ausgleichen können. Da er aber auch die katholische Wandlungslehre nicht annehmen wollte, um nicht in Consequenz derselben den Opfercharakter und die Anbetung der Eucharistie zugeben zu müssen, so lehrte er mit Berufung auf Wiclif eine Consubstantiation. So sagt er schon 1520: Corpus gloriosum Christi in omni parte substantiae panis esse potest; sicut ignis et ferrum, duae substantiae, in ferro ignito miscentur, ut quaelibet pars sit ignis et ferrum (Captiv. babyl., ed. Jenens. II, 277); ähnlich schreibt er später gegen die Sacramentirer: Wiewohl ichs mit Wiclif halte, daß Brod dableibe, wieder halte ich es mit den Sophisten (den Katholiken), daß der Leib Christi da sei (Walch XX, 1288). Ueber die Art und Weise, wie eine solche Coexistenz zu fassen sei, kam er nie zu einer Klarheit. Wiederholt sprach er von einer wirklichen Impanation, einer „Einbrodung" (Walch XX, 1282), einem Gegenwärtigsein im Brode (Corp. Reform. ed.

Bretschneider XXVI, 156). Eine allzu sinnliche Auffassung wehrte er 1544 Zwingli gegenüber ab mit der drastischen Aeußerung: „Wir lehren nicht, daß Christi Leib im Brode wäre, wie Stroh im Sacke" (Walch XX, 2209); die Gegenwart sei nicht localiter zu nehmen, sondern wie die Papisten sagten definitive (vgl. zu diesem Ausdrucke Alex. Halens. Summa 4, q. 40, m. 3, a. 6). Bei Gelegenheit der Casseler Zusammenkunft (1534) spricht er von einer Comparation: „Wir halten, daß Leib und Blut Christi substantialiter gegenwärtig sei mit Brod und Wein im Sacramente" (Walch XVII, 2490); ein andermal (1527 gegen die Schwarmgeister) legte er überhaupt kein Gewicht auf den Ausdruck. „Wir mögen wohl leiden, daß man sage, Christi Leib sei im Brode, er sei das Brod, er sei da, wo das Brod ist oder wie man will" (Walch XX, 1012). Auch bei Melanchthon erscheint ein ähnlicher Wechsel der Auffassung, so lange er überhaupt sich der Auctorität Luthers beugen mußte. Er spricht von einer realen Präsenz cum pane vel in pane (Corp. Ref. II, 223) und billigt wiederholt Luthers Ansichten. Glaubensartikel sei nur, daß der Leib Christi gegessen werde, mag auch der heilige Leib auf welche Weise immer die Gestalt des Brodes annehmen (Corp. Ref. I, 145). Dieselbe Unbestimmtheit macht sich in den verschiedenen Fassungen der von Melanchthon redigirten Bekenntnißschriften geltend. Während die deutsche Ausgabe der Augsburger Confession 1530 sagt, daß der wahre Leib und das Blut Christi wahrhaftig unter den Gestalten des Brodes und Weines im Abendmahle gegenwärtig sei (Panzer, Augsb. Confession, Nürnb. 1782, 16), wird in der lateinischen gedruckten Ausgabe von 1531 ganz unbestimmt gesprochen, quod Corpus et Sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini; die Wittenberger Concordie 1536 erklärt, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi Corpus et Sanguinem Christi (Corp. Ref. III, 75); die Augustana variata seit 1540 schwächt dieses Bekenntniß wieder dahin ab, quod cum pane et vino vere exhibeantur Corpus et Sanguis Christi vescentibus in Coena Domini (Corp. Ref. XXVI, 357). Luthers Bemühen, das logisch Unmögliche möglich zu machen und die behauptete Coexistenz der Substanzen zu erklären, führte ihn zu der wunderlichen Lehre einer Allgegenwart des Leibes Christi; Melanchthon als der nüchternere Denker wurde dagegen immer mehr zur calvinischen Abendmahlslehre hingedrängt. In der That hat Calvin Recht, wenn er behauptet, entweder müsse man die calvinische Lehre als die richtige betrachten oder, wenn man wie Luther auf den Buchstaben poche, die katholische Lehre von der Transsubstantiation annehmen (Defensio II contra Joach. Westph., Corp. Ref. XXXVII, 67). Die heftigen Streitigkeiten, welche nach Melanchthons Tode im Schooße des Lutherthums gegen die Kryptocalvinisten durchgekämpft wurden, veranlaßten 1579 die Aufstellung der Concordienformel, welche als Dogma des Lutherthums aussprach, daß im Abendmahle der Leib des Herrn substantiell gegenwärtig sei und mit, in und unter dem Brode ausgetheilt und empfangen werde (Solida declaratio bei Müller, Symb. Bücher, der evang.-luth. Kirche, 2. Aufl., Stuttgart 1860, 654; zu dem Ausdrucke In sub et cum pane vgl. Frank, Theologie der Concordienformel III, Erlangen 1863, 77 ff.). [Streber.]

Contarini, Caspar, Cardinal, geboren zu Venedig den 16. October 1483, gestorben zu Bologna am 24. August 1542, entstammte einem altpatricischen Geschlechte, das bedeutende Handelsgeschäfte betrieb, und genoß in der Heimat wie zu Padua den Unterricht der berühmtesten damaligen Humanisten und Philosophen. Auf diese Weise verschaffte er sich eine gründliche classische und philosophische Bildung, ohne daneben das Studium der Theologie, Geographie, Mathematik und Physik zu vernachlässigen. Dann trat er in den Staatsdienst der Republik Venedig; diese sandte ihn im März 1521 als Botschafter nach Deutschland zu Karl V. Contarini begleitete den Kaiser über England nach Spanien und kehrte erst 1525 in die Heimat zurück. Seine Berichte aus dieser Zeit bewahren die Marcusbibliothek zu Venedig (Cod. 1009, cl. VII, ital.) und das dortige Archiv; Auszüge aus denselben geben R. Brown (Calendar of State-papers III, London 1869), Brosch (Gesch. d. Kirchenstaates I), Gregorovius (Gesch. Roms VIII), de Leva (Storia di Carlo V, vol. II) und Dittrich (Regesten, s. unten). Im J. 1527 wurde Contarini als Orator zum Herzog von Ferrara, 1528 zum Papste Clemens VII. und im folgenden Jahre nochmals zum Kaiser gesandt. Auszüge aus den Berichten von diesen Sendungen geben die eben erwähnten Werke; die ausführlichen, sehr interessanten Relationen über Deutschland von 1525 und über Rom von 1530 publicirte Albèri (Relaz. degli ambasciatori Veneti al senato, Ser. I, vol. II; Ser. II, vol. III). Nach Venedig zurückgekehrt, wurde Contarini mit den höheren Ehrenämtern seiner Vaterstadt bekleidet. Seine bürgerlichen Tugenden empfingen ihre Weihe durch eine tiefe Religiösität und ächt katholische Gesinnung. Auf diesen Mann, welchen seine Zeitgenossen als „die Zierde des italienischen Namens" bezeichneten, richtete Papst Paul III. seine Blicke und ernannte ihn am 21. Mai 1535 zum Cardinaldiacon von S. Maria in Aquiro. Contarini wandte jetzt mit der ihm eigenen Energie den ganzen Eifer, den er bisher seiner Vaterstadt gewidmet hatte, auf die Angelegenheiten der hart bedrängten Kirche. An der Abfassung des berühmten Consilium delectorum Cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda ecclesia (vgl. d. Art. Paul III.) nahm er hervorragenden Antheil. Auch in anderer Hinsicht war Contarini für eine wahre Reform der Kirche eifrig bemüht. Er suchte nicht nur in der Diöcese Belluno, die ihm Paul III. gegen seinen Willen

übertragen hatte, die kirchlichen Schäden zu heilen, sondern trat auch dem Papst selbst gegenüber mit dem größten Freimuth auf; im J. 1538 überreichte er demselben zwei Aufsätze über die Reformation der Curie (S. Contarini Card. ad Paulum III. P. M. de potestate pontificis in usu clavium epistola bei Le Plat II, 605 sq., und ad Paulum III. P. M. de potestate pontificis in compositionibus epistola, ib. 608 sq.). Auch an den Vorarbeiten für die Berufung eines allgemeinen Concils nahm Contarini den regsten Antheil; bis an sein Ende verfocht er die Nothwendigkeit des baldigen Zusammentrittes einer solchen Synode. Contarini's Auftreten und Wirken war überhaupt der Art, daß ihn Pallavicino mit Recht den Cato des heiligen Collegiums nennen konnte. Im J. 1541 sandte Paul III. Contarini, der mit den bedeutendsten katholischen Gelehrten Deutschlands im brieflichen Verkehr und bei dem Kaiser in großer Gnade stand, nach Regensburg zu dem seitdem so berühmt gewordenen Religionsgespräche. Der ungünstige Verlauf desselben ist bekannt. Wenn es selbst einem so milden, versöhnlichen und in jeder Hinsicht ausgezeichneten Manne wie Contarini nicht gelang, die Reunion herbeizuführen, so ist dieß der beste Beweis, daß auf einem solchen Wege eine Vereinigung nicht zu erzielen war. In Regensburg wurde Contarini für die halblutherische Rechtfertigungslehre, welche Pigghe und Gropper vertraten, gewonnen. Wahrscheinlich unter Groppers Einfluß entstand im Mai 1541 Contarini's Abhandlung über die Rechtfertigung (Opp., Parisiis 1571, p. 588 bis 596; Quirini, Epist. Reginaldi Poli, Brixiae 1748, III, 199—211; die Einleitung bei Dittrich, Regesten 332). Man wird über diese Abweichung Contarini's von der katholischen Lehre milder urtheilen, wenn man bedenkt, daß Contarini nicht von Anfang an die geistliche Laufbahn auserkoren hatte, und wenn man die von Uebergangszeiten unzertrennliche Unklarheit in Anschlag bringt. Contarini deßhalb zu einem Anhänger der „reformatorischen“ Principien, zu einem Protestanten zu stempeln, wie dieß Ranke (Päpste I, 103) und Th. Brieger (G. Contarini und das Regensburger Concordienwerk des J. 1541, Gotha 1870) thun, ist völlig falsch und unhistorisch. Denn das, was den Katholiken zu einem treuen Sohne seiner Kirche macht, der aufrichtige Wille zu glauben und sein Privaturtheil der kirchlichen Auctorität zu unterwerfen, wird Niemand Contarini abstreiten können; ein vorübergehender Irrthum macht noch Niemanden zu einem Abtrünnigen. Man sollte auch bedenken, daß das Concil damals über die Rechtfertigungslehre noch nicht entschieden hatte. (Vgl. L. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freiburg 1879, S. 247 ff., woselbst auch auf die sonderbaren Meinungen des Prof. de Leva [La concordia religiosa di Ratisbona e il Card. Contarini, Arch. Veneto IV, 1872] Rücksicht genommen ist.) Für die ächt katholische Gesinnung Contarini's spricht seine Freundschaft mit dem hl. Ignatius, dessen „geistliche Uebungen“ er eigenhändig abschrieb, und dessen Pläne er bei Paul III. befürwortete. Hierzu kommen noch die neuerdings durch Verf. dieses (Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation 1541, Münster 1880) und Dittrich (Regesten) bekannt gewordenen kirchlichen Aeußerungen Contarini's, die ihn als einen Mann zeigen, der sich rückhaltlos dem Urtheil des heiligen Stuhles im Voraus unterwirft, und der katholisch sein und bleiben will. Die besonders durch Ranke verbreitete Fabel von dem Protestantisiren Contarini's hat durch diese Publicationen allen und jeden Halt verloren. Wie sehr zufrieden Paul III. mit der Thätigkeit Contarini's während seiner deutschen Legation war, zeigt die Thatsache, daß er ihn kaum zwei Monate nach seiner Rückkehr nach Rom zum Cardinallegaten von Bologna ernannte, denn diese Legation war die ehrenvollste und bedeutendste, welche der Papst zu vergeben hatte. Leider starb hier Contarini bereits am 24. August 1542. — Ueber Contarini existiren zwei alte Biographien, eine italienische von Lod. Beccadelli und eine lateinische von Giovanni della Casa (beide abgedruckt bei Quirini l. c. III, 97 sqq.). Die gewöhnliche Annahme, Casa habe stillschweigend nichts weiter als den Plagiator und Uebersetzer Beccadelli's gemacht, ist irrig. Wohl lieferte dieser, der dem Cardinal als Secretär sehr nahe stand, jenem manches Material zu seiner lateinischen Biographie, und dieß hat Casa brieflich dankbar anerkannt; aber die Beccadelli'sche Biographie konnte er nicht citiren, weil sie erst viele Jahre später im Druck erschien (Lämmer, Anal. Romana, p. 9). Die Werke Contarini's erschienen zuerst in einer Gesammtausgabe in Paris 1571. Es finden sich hier folgende Schriften: 1. De elementis libri V; 2. Primae philosophiae compendii libri VII; 3. De immortalitate animae libri II; 4. Non dari quartam figuram syllogismi; 5. De homocentricis; 6. De ratione anni; 7. De magistratibus et republica Venetorum libri V; 8. De sacramentis christianae legis et catholicae ecclesiae libri IV; 9. De officio episcopi libri II; 10. Scholia in epistolas divi Pauli et Jacobi; 11. Catechismus; 12. Conciliorum magis illustrium summa; 13. Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri; 14. De potestate pontificis; 15. De justificatione; 16. De libero arbitrio; 17. De praedestinatione; 18. Explanatio in psalmum: Ad te levavi. Ueber andere Ausgaben und über die Correspondenz Contarini's gibt reichen Aufschluß das hochwichtige Quellenwerk von Fr. Dittrich, Regesten und Briefe des Cardinals G. Contarini, Braunsberg 1881. Eine Biographie durch denselben Verfasser wird in Kurzem erscheinen. [Pastor.]

Contemplation, s. Beschauung.

Contenson (Contensous), Vincentius, Ord. Praedic., strenger Thomist und in Fragen

der Moraltheologie Rigorist, ward geboren 1641 zu Altivillar in der (1801 aufgelösten) Diöcese Condom im jetzigen Gers-Departement. Sobald er das gehörige Alter erreicht hatte, trat er auf Veranlassung des P. Vincent Baron O. Pr. zu Toulouse in den Dominicanerorden und legte am 2. Februar 1657 die Gelübde ab. Schon während seiner philosophischen und theologischen Studien zeichnete er sich vor seinen Mitschülern aus durch die Klarheit und Schärfe seines Verstandes, durch sein glückliches Gedächtniß, sowie durch seine Gewandtheit und Eleganz im Ausdrucke. Die großen Erwartungen, die man von ihm hegte, rechtfertigte er glänzend, als er, noch nicht ganz 24 Jahre alt, in Albi Philosophie zu dociren hatte. Von da zurückgekehrt, lehrte er zu Toulouse und später an verschiedenen bischöflichen Seminarien Theologie. Während er mit der Ausarbeitung eines theologischen Werkes beschäftigt war, schickte ihn der General seines Ordens nach Paris; von da begab er sich zur Herstellung seiner angegriffenen Gesundheit auf einige Zeit nach Beauvais. Trotz seines asthmatischen Leidens hielt er auf Einladung des Bischofs von Beauvais im Städtchen Creil 1674 täglich die herkömmlichen Adventspredigten. Nachdem er noch am Christfeste gepredigt hatte, starb er bereits am Stephanstage 26. December 1674, und wurde in der Pfarrkirche zu Creil beerdigt. Das noch heutzutage sehr geschätzte theologische Werk, mit dessen Veröffentlichung sich Contenson beschäftigte, ist eine Dogmatik in Verbindung mit der Moral und führt den Titel Theologia mentis et cordis seu speculatio universae s. doctrinae pietate temperata, e Patribus, doctore potissimum angelico, derivata, Lugduni 1673 bis 1676, t. 9 in 12°; ibid. 1687, voll. 2 in fol.; Venetiis 1727, voll. 2 in fol.; Coloniae Agr. 1722, voll. 2 in fol.; Taurini 1768, voll. 4 in 4°. Leider konnte er sein Werk nicht mehr ganz vollenden; nachdem er den größeren Theil des Tractates De Poenitentia zum Drucke befördert hatte, ereilte ihn der Tod. Was vom Bußsacramente noch fehlte, ergänzte aus den Aufschreibungen Contenson's sein Ordensgenosse Massoulié, der auch die Tractate über die letzte Oelung, die Priesterweihe und die Ehe selbständig hinzufügte. Aus dem Gebiete der Moral hat Contenson nur die Materien De actibus humanis eorumque moralitate, De bonitate et malitia actus moralis, De novello probabilitatis commento, De virtutibus, De vitiis et peccatis behandelt. Die Dissertation De justitia et jure ist ein Zusatz der Turiner Ausgabe, welch letztere vor einigen Jahren unverändert abgedruckt worden ist von L. Vivès, Paris 1875, voll. 4. Wie schon der Titel besagt, ist Contensons Buch für Verstand und Herz zugleich berechnet, insofern an die theoretische Erörterung der einzelnen Lehrpunkte (speculationes) immer auch die in denselben liegenden ascetischen Momente in der Form von Betrachtungen (reflexiones) angereiht werden. (Die „reflexiones“ fehlen übrigens in den nicht aus der Feder Contenson's stammenden Materien.) Wegen der genannten Einrichtung wurde die Theologia mentis et cordis, welche sich überdieß noch durch Klarheit der Darstellung und Glanz der Diction auszeichnet, vielfach den Predigern und Seelsorgern empfohlen. Gegenüber diesen Vorzügen darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß Contenson leicht übertrieben lebhaft, ja sogar bitter und heftig wird, wenn er gegnerische Ansichten, besonders die der Probabilisten, zu bekämpfen sucht. Dem Probabilismus, welchen er für die Quelle alles Unheiles und den Ursprung aller Häresien hält, widmet er in der Dissertation De novello probabilitatis commento eine 112 Quartseiten füllende Kritik und Widerlegung. In Fragen der Moraltheologie gehört Contenson schon nach eigenem Geständnisse, noch mehr aber nach dem Urtheile des Fr. A. Zacharia S. J. (Dissertat. proleg. ad Alphons. de Lig. theol. moral., P. III, c. 1, n. 3), des hl. Alfons (Theol. moral. lib. IV, n. 547) und anderer bewährter Theologen zu den Rigoristen. Lacroix S. J. (Theolog. mor. I, n. 327) sagt von ihm: . . . Contensonus etiam raptus est impetu, sententiam enim benignam vocat errorem intolerabilem, ab Ecclesia configendam potius quam sententias Jansenii. (Vgl. Quétif et Echard II, 656—657. 770; Hurter, Nomenclator II, 32—33; Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, 145. 365. 375. 377.) [Punkes.]

Contract, socialer (Gesellschaftsvertrag), eine Theorie der Staatswissenschaft. Die durch Baco von Verulam begründete einseitig empirische Richtung führte in Verbindung mit den religiösen und politischen Wirren der letzten Jahrhunderte zu einer grundfalschen Auffassung der menschlichen Gesellschaft und ihrer wesentlichen Grundlagen. Man fingirte einen gesellschaftslosen Naturzustand des Menschen und suchte die Vermittelung des Ueberganges zu geselligen und staatlichen Verhältnissen in einer Art von Contract. Die Vertragstheorie war zwar schon früher aufgetaucht, aber die Naturstandstheoretiker waren es, die sie mit Vorliebe aufgriffen und eigenthümlich gestalteten, insbesondere Hobbes in England und Rousseau in Frankreich (s. d. Artt.). Die von dem letzteren in seinem Werke Du contrat social ou principes du droit publique entwickelte Theorie ist in der Regel gemeint, wenn vom Socialcontract die Rede ist. Sie hat den ausgedehntesten und nachhaltigsten Einfluß gewonnen, und es ist daher der Mühe werth, ihren Gehalt etwas genauer zu prüfen. Nach Rousseau's Ansicht ließ der Mensch durch die Bedürfnisse, welche bei fortschreitender Entwicklung der Vernunft erwachten, sich bestimmen, den ursprünglichen ungeselligen Zustand mit einem geselligen zu vertauschen. Dieß konnte nur durch einen Staatsvertrag geschehen, in welchem die Freiheit des Einzelnen gewahrt blieb; denn diese ist unantastbar und kann niemals veräußert werden. Den Staatsvertrag hat man sich so zu denken,

daß der Einzelne seine ganze Freiheit an die Gesammtheit überträgt, um sie in ihr vermöge der allgemeinen Reciprocität in anderer Weise wieder zu gewinnen. Aus dem Staatsvertrag entspringt der Allgemeinwille (volonté générale), der nicht das Sonderinteresse, sondern das Gemeinwohl berücksichtigt, und dieser, beziehungsweise das Volk, ist der Souverän. Der Souverän muß die gesetzgebende Gewalt selbst ausüben und kann nur hinsichtlich der Executivgewalt sich vertreten lassen; es steht ihm zu, die Regierungsform und deren Organe zu bestimmen; die letzteren bleiben aber stets dem Volkswillen unterworfen. Diese Theorie ist, wie man leicht einsieht, äußerst willkürlich; es ist eine ganz unbegründete, die Natur des Menschen vollständig verkennende Voraussetzung, daß der Mensch von Natur aus einer schrankenlosen Unabhängigkeit sich erfreut, daß sein ursprünglicher Zustand ein gesellschaftsloser und thierähnlicher war, und daß die Vernunft in einem solchen Zustande allmälig von selbst bis zu dem Grade sich entwickeln konnte und entwickelte, daß sie einen ganz neuen, dem natürlichen entgegengesetzten, auf Reflexion und freiem Entschlusse beruhenden Zustand, nämlich den der Gesellschaftlichkeit, herbeizuführen vermochte. Nicht weniger willkürlich ist die Behauptung, daß der Vertrag nicht etwa bloß mitbestimmend auf die Constituirung der verschiedenen staatlichen Gestaltungen einwirke, sondern das ursprünglichste, eigentlichste, ja einzige Princip und Fundament der Gesellschaft sei. Diese Theorie ist ferner in sich widersprechend. Die Unveräußerlichkeit der Freiheit und die Verbindlichkeit des Vertrages setzen bereits ein Recht voraus, und doch soll alles Recht eigentlich erst dem allgemeinen Volkswillen in Folge des Vertrages seinen Ursprung verdanken. Ist die Freiheit des Einzelnen schlechthin unveräußerlich, so kann sie auch nicht der Gesammtheit überantwortet werden. Auch würde eine solche Ueberantwortung nicht eine allgemeine Freiheit, sondern nur eine allgemeine Gebundenheit zur Folge haben. Der angebliche Vertrag könnte nur die wirklichen Contrahenten, nicht aber ihre Nachkommen verbinden. Ja nicht einmal die Contrahenten selbst könnten dadurch gebunden sein, da der Wille nach der Lehre Rousseau's sich keine Fesseln für die Zukunft geben kann. Der Vertrag wäre somit eine reine Illusion. Diese Theorie ist endlich äußerst gefährlich und verderblich. Sie zerstört die ethischen Grundlagen der Gesellschaft, untergräbt die Auctorität und würdigt Sittlichkeit und Recht zu Ausflüssen der Volkswillkür herab. Sie führt unter dem schönen Namen „Freiheit" zur Massendespotie, der sie die heiligsten und unverletzlichsten persönlichen Rechte zum Opfer bringt. Die Massendespotie wird aber nothwendig zu einer Parteiendespotie, die durch Rücksichtslosigkeiten und Intriguen sich zu behaupten sucht. Sie führt ferner zur Auflösung aller historischen Rechtsverhältnisse und zur Aechtung aller bestehenden Regierungen, weil sie der Theorie nicht entsprechen; sie heiligt folglich die Revolution und sorgt für deren Beständigkeit, da ihre Berechtigung einfach von der Veränderung des Volkswillens, diese aber von den fortwährenden Wechselfällen des Parteigetriebes abhängt. Sie führt bei folgerichtiger Entwicklung zur Auflösung der Familie, zur Aufhebung des Privateigenthums, zum Socialismus und Communismus. Das internationale Recht aber könnte nach dieser Ansicht höchstens auf Verträgen beruhen; diese könnten aber vom Volkswillen jeden Augenblick einseitig gelöst und vernichtet werden. Mit einem Worte: anarchische Zustände wären die natürliche Folge dieser Theorie, wenn sie im Stande wäre, sich volle Geltung zu verschaffen. Man sieht, daß nicht innere Haltbarkeit, sondern nur die in Frankreich thatsächlich vorhandene Stimmung es war, was der von Rousseau entwickelten Lehre, die mit ihrem Geiste mehr oder weniger die ganze Neuzeit inficirte, solches Ansehen und solchen Einfluß verschaffte. Rousseau sprach das von der allgemeinen Gährung geforderte Wort, und die Revolution zögerte nicht, es in die That umzusetzen. [Wieser S. J.]

Contraremonstranten, s. Arminianer.

Contritio, s. Reue.

Conzen, Adam, S. J., Controversist und Nationalöconom, wurde 1573 zu Montjoie im Gebiete von Jülich geboren, trat 1595 zu Trier in das Noviziat der Gesellschaft Jesu und erhielt 1606 die Professur der Philosophie in Würzburg, 1610 die der Theologie an der Akademie zu Mainz. Hier entfaltete er eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit. Die Controversen Bellarmins (s. d. Art.) vertheidigte er gegen die Angriffe des Heidelberger Professors Pareus (Defensio libri de gratia primi hominis, Mog. 1613, und Crudelitas et idolum Calvinistarum revelatum etc., defensio trium libb. R. Bellarmini de peccato, Mog. 1614), und da Pareus sich bemühte, die Gegensätze zwischen Lutheranern und Calvinisten auszugleichen und beide Parteien zum Kampfe gegen die Katholiken zu einigen, zerpflückte Conzen in unbarmherziger Weise die gemachten Vorschläge (De unione et synodo generali Evangelicorum, Mog. 1615) und zeigte den einzigen Weg zur Einigung des zerrissenen Vaterlandes in der bedeutsamen Schrift De pace Germaniae libri duo, prior de falsa, altera de vera pace, Mog. 1616. Die hier ausgesprochenen Gedanken wurden weitergeführt in den folgenden, durch die erste Säcularfeier der Reformation veranlaßten Werken, von denen Jubilum jubilorum, jubilaeum Evangelicum, piae lacrymae omnium Romano-catholicorum, Mog. 1618 (auch deutsch eb. 1618) besonders zu nennen ist. Als warmen Patrioten zeigte er sich ferner in dem die antike und mittelalterliche Literatur zusammenfassenden Werke Politicorum libri X, Mog. 1621. 1629, eine Art von Antimachiavelli, in welchem auf Grundlage der göttlichen Offenbarung die Aufgaben der Staatslenker entwickelt werden. In den nationalöcono-

mischen Fragen, die dabei zur Besprechung kommen, verlangt Contzen für Deutschland Vereinfachung des Steuerwesens, Entlastung des Grundbesitzes, mannigfachen Staatsbetrieb zur Erzielung von Staatseinnahmen, indirecte Besteuerung von Luxussachen, Combination von Schutzzoll- und Freihandelssystem, Associationen der Bürger unter gesetzlicher und pecuniärer Staatshilfe u. s. f. Kurfürst Max von Bayern, dem das Werk zu Gesicht kam, berief den Verfasser 1623 als Gewissensführer nach München. Hier verfaßte Contzen Commentare zum Neuen Testament (In quatuor Evang., Col. 1626; In Ep. ad Rom., ib. 1629; In Epp. ad Cor. et ad Gal. ib. 1631) und einen politischen Roman (Gesch. des Königs Abissinus, Cöln 1628), in welchem sein theoretisches Werk über das Staatswesen gleichsam in's praktische Leben umgesetzt wurde. Nach äußerst schmerzlichen, mit bewundernswerther Geduld getragenen Leiden verschied Contzen am 20. Mai 1635 zu München. (Vgl. Karl Brischar, P. Adam Contzen S. J., Würzburg 1879.) [Streber.]

Convenant, s. Covenant.

Convent heißt in Klöstern und Instituten mit klösterlicher Verfassung die Versammlung und der Inbegriff der sitz- und stimmberechtigten Mitglieder (Conventualen), ganz in analoger Weise, wie die in solcher Art organisirten Dom- und Collegiatstifte Capitel und deren weltgeistliche Mitglieder Capitularen heißen. Jedes eigentliche Kloster, sowie jeder Verein regulirter Cleriker hat an der Spitze des Hauses einen gewöhnlich auf Lebensdauer gewählten Vorstand (Abt, Prior, Propst, Rector, Guardian), der in gewissen Angelegenheiten der Verwaltung bald an den Rath, bald an die Zustimmung eines regelmäßigen Ausschusses oder sämmtlicher Conventualen gebunden ist. Häufig wurde in Folge reformatorischer Bestrebungen des Mittelalters Ein Kloster die Mutter mehrerer nach gleichmäßiger Regel eingerichteter Institute, und der Abt des Stammklosters das Haupt der ganzen Congregation (s. d. Art. Congregationen, religiöse), bei dem dann auch von Zeit zu Zeit ein allgemeines Capitel (Generalconvent) stattfand, auf welchem sich sämmtliche Aebte jener Klöster als deren Vertreter versammelten. Bei den Mendicantenorden aber und bei den Stiften regulirter Chorherren sind noch jetzt die Häuser einer bestimmten Provinz unter einem Ordensprovinzial vereinigt, mit dem die Vorstände der einzelnen Convente theils in regelmäßigen, theils in außerordentlichen Conferenzen (Provinzialcapitel oder Provinzialconvente) zu gemeinsamen Berathungen zusammentreten. Die Stelle der Generalconvente dieser Orden, d. i. der Versammlungen der Provinzialobern am Sitze des (gemeiniglich zu Rom residirenden) Ordensgenerals, nehmen heutzutage in der Regel schriftliche Berichte ein. (Vgl. Kloster.) [Permaneder.]

Conventikel ist eine ohne Genehmigung der zuständigen Obrigkeit oder auch wohl gegen das ausdrückliche Verbot der Staats- oder Kirchengewalt abgehaltene Versammlung (Winkelversammlung, Club). Es kann daher politische und religiöse Conventikel geben. Letzteren liegen in der Regel häretische und schismatische Bestrebungen zu Grunde. Ueberhaupt sind es die Secten, welche, so lange ihnen die Staatsgewalt bürgerliche Aufnahme versagt, zu derlei heimlichen Zusammenkünften für die Berathung ihrer inneren Angelegenheiten und zur Ausübung ihrer noch nicht öffentlich anerkannten oder geduldeten Religionsübungen ihre Zuflucht nehmen. In England wurden specielle Gesetze (Conventikel-Acte 1664 und 1670) gegen solche Zusammenkünfte der Dissenters erlassen. In Deutschland nannte man hauptsächlich die Verbindungen der Pietisten (collegia pietatis) Conventikel. Ein Edict des würtembergischen Consistoriums 1706 richtete sich gegen alle solche Separatversammlungen, soweit sie nicht von angestellten Geistlichen gehalten wurden. Erst 1743 gewährte das würtembergische Conventikelgesetz hierin einen freieren Spielraum (vgl. d. Art. Pietisten). [Permaneder.]

Conventionalstrafe (stipulatio poenae) ist eine durch Nebenvertrag der Contrahenten willkürlich festgesetzte Leistung, zu welcher sich dieselben behufs der genauen und rechtzeitigen Erfüllung eines geschlossenen Hauptvertrages verpflichten (§ 7. Instit. De verb. oblig. 3, 16; l. 12 Cod. De contr. 8, 38), so daß, wenn ein Theil von dem Hauptcontracte einseitig abgeht oder denselben nicht innerhalb der bestimmten Zeit erfüllt, der andere die Wahl hat, entweder auf Erfüllung des Hauptvertrages oder auf Erlegung der Strafe zu klagen (l. 14 Cod. De pact. 2, 3). Da nach römischem Rechte nicht jedes pactum, sondern nur ein eigentlicher Vertrag (contractus) oder ein diesem gesetzlich gleichgestelltes pactum eine bürgerliche (nicht bloß moralische) Verbindlichkeit und daher eine gerichtliche Klagbarkeit begründete, so konnte folgerecht auch eine Conventionalstrafe als Nebenvertrag nur einem klagbaren Hauptvertrage angehängt werden, während nach canonischem Rechte, dem hierin auch die deutsche Gerichtspraxis folgte, jeder erlaubte und an sich gültige Vertrag eine juridische obligatio und actio involvirt (c. 1. 3, X De pactis 1, 35) und daher in der Regel durch eine auf den Fall der Nichterfüllung nebenher ausbedungene Strafe verstärkt werden kann. Es fragt sich aber, ob auch die Verstärkung eines Eheverlöbnisses durch eine solche willkürlich stipulirte Strafe für den Fall des einseitigen ungegründeten Rücktritts gemeinrechtlich in Deutschland zuläßig sei. Die Doctrin ist hierin sehr unstät; achtbare Pandektisten und Canonisten bejahen die Frage, andere verneinen sie. Vom Standpunkte des römischen Rechtes aus muß einer Conventionalstrafe als solcher jede Wirksamkeit in dieser Hinsicht abgesprochen werden, quia inhonestum visum est, vinculo poenae matrimonia obstringi sive futura sive jam contracta (fr. 134 Dig. De

verb. obligat. 45, 1); daher wurde der Satz aufgestellt, si cautio poenam stipulationis continens fuerit interposita, ex utraque parte nullas vires habebit, cum in contrahendis nuptiis libera potestas esse debeat (l. 5 Cod. De sponsal. 5, 1). Zwar hat ein späteres Gesetz des Kaisers Leo des Weisen die stipulatio poenae bei Verlöbnissen für zulässig erklärt (Nov. 18); bekanntlich aber sind die Novellen Leo's V. in Deutschland niemals recipirt worden. Ebenso bestimmt und aus demselben Grunde wie das römische Recht hat auch das canonische Recht sich gegen die Conventionalstrafe als Verstärkung des Eheversprechens erklärt. Cum itaque, heißt es auch hier, libera matrimonia esse debeant, et ideo talis stipulatio propter poenae interpositionem sit merito improbanda, mandamus ut N . . . ab extorsione praedictae poenae desistat (c. 29, X De sponsal. 4, 1). Daß aber in dieser Gesetzstelle die Conventionalstrafe nicht wegen Nichtigkeit der Sponsalien, insofern die in Rede stehende Verlobte noch unmündig war, verworfen ist, erhellt aus der angegebenen ratio legis. Wegen des Princips der Freiheit der Ehe soll eine Conventionalstrafe überhaupt (nicht haec, sondern talis, d. i. jedwelche solche stipulatio poenae) unwirksam sein. So hat auch die Summa dieser Decretale den Sinn des Gesetzgebers aufgefaßt: In matrimoniis et sponsalibus debet esse libertas, unde in eis promissio poenae non obligat. Nach gemeinem Rechte also ist die Frage über die Zulässigkeit der Conventionalstrafen bei Sponsalien entschieden zu verneinen. Auch die neuesten Gesetzgebungen halten größtentheils an den Grundsätzen des römischen und canonischen Rechts fest und erkennen bloß auf Schadenersatz (Rückgabe des Mahlschatzes, der Brautgeschenke und sonstige Entschädigung); nur in Preußen (Allg. L.-R. Th. 2, Tit. 1, § 113) und in Bayern (L.-R. Th. 1, K. 6, § 11, n. 10) ist eine Conventionalstrafe als Verstärkungsmittel des Eheverlöbnisses zulässig. [Permaneder.]

Conventualen in den religiösen Orden 1. die sitz- und stimmberechtigten Mitglieder des Ordens, s. d. Art. Convent; 2. fratres conventuales, seit Papst Innocenz IV. ein unter eigenem Ordensgenerale stehender Hauptzweig des Franciscanerordens (s. d. Art.), auch claustrales genannt, deren Name wahrscheinlich von den herrlichen Klöstern (Conventen), die sie erbaut, herrührt; 3. bei den Carmeliten (s. d. Art.) diejenigen, welche der durch Papst Eugen IV. gemilderten Regel folgen. [Fehr.]

Conventualmesse, s. Missa conventualis.

Conversi, I. in den älteren Klöstern dem Orden aggregirte Personen. Nach der Regel des hl. Benedict wird nebst den Gelübden des Gehorsams und des Verbleibens im Kloster die sittliche Besserung (morum conversio) zur Pflicht gemacht. Somit konnten in den ersten Zeiten der Entwicklung des Mönchthums im Occident mit Recht alle Mönche Conversi genannt werden, insofern sie durch Besserung ihres Lebens ihren Sinn von der Welt ab- und zu Gott hinwandten (Giani, Annales Servorum B. M., Centur. I, l. 2, c. 1). Seitdem aber bloß Geistliche durch Ablegung der feierlichen Gelübde die vollen Verpflichtungen der Mönche auf sich nehmen konnten, wurden diejenigen Conversi genannt, welche sich an die Klöster anschlossen, ohne das volle Gelübde und die vollen Pflichten eines Mönches zu übernehmen. Diese gelobten in der Regel bloß Gehorsam, Keuschheit und stabilitas loci, d. h., daß sie sich eigenmächtig nicht entfernen wollten. Sie waren durch Kleidung und Tonsur von den Mönchen unterschieden und wurden eingesegnet. In der Regel lagen ihnen die Geschäfte außerhalb des Klosters oder des Klosterzwingers ob, so daß durch ihre Einführung für die eigentlichen Mönche jeder Vorwand umherzuschweifen unterdrückt wurde. Nicht selten zeigten sie wahre Demuth, die sie zu der Verrichtung der geringsten Dienste bereit machte; manchmal aber kam auch der weltliche Sinn zum Vorschein, und sie mißhandelten wohl auch einmal einzelne Mönche (vgl. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen VI, 369). Das Verhältniß ihrer Zahl wurde nicht selten gesetzlich bestimmt; so setzte z. B. Innocenz III. fest, daß noch einmal so viel Conversi als Clerici in einem Kloster sein sollten (Epist. 5, 3). In den Frauenklöstern gab es schon frühzeitig auch Conversae, welche zum Dienste des Hauses aufgenommen wurden. Religionis erat, schreibt die Abtissin Heloise in den Constit. Paracl., de cultu terrarum et labore proprio vivere, sed quia ex debilitate non possumus, admittimus Conversos et Conversas, ut quae per nos administrari non permittit rigor religionis, per eos adimpleatur. Von der Aufnahme von Converschwestern in Mönchsklöster gibt es ein Beispiel im Orden von Vallombrosa; sie standen unter Aufsicht eines alten Bruders und hatten die Hauswirthschaft zu besorgen, wurden jedoch später, wie es scheint wegen ihres unerbaulichen Wandels, wieder abgeschafft. Ausnahmsweise traten die Conversen auch wohl später in den Ordensstand und wurden dann sogar Aebte. Weltliche Aemter konnten ihnen unbedenklich übertragen, und manche derselben konnten bloß von ihnen bekleidet werden. Sie schenkten ihre Güter dem Kloster. Es finden sich ferner Fälle, daß Conversi zwar Priester, aber nicht Mönche wurden und dann Pfarrstellen oder auch Stimmrecht im Capitel erhielten. Von ihnen, die aus eigenem Antrieb in's Kloster traten, sind zu unterscheiden die Donati und Oblati, sowie die Laienbrüder und Laienschwestern der späteren Orden (s. d. Artt.). Was die Zeit der Einführung der Conversen anlangt, so kommen sie im elften Jahrhundert erweislich zuerst im Orden von Vallombrosa (s. d. Art.) vor. In Deutschland soll Abt Wilhelm von Hirsau im elften Jahrhundert zuerst die Conversi eingeführt haben (Conversorum ordinem S. ipse Wilhel-

mus Abbas in Germania primus instituit: quorum laboribus adjutus tot monasteria fundavit et omnes Monachorum necessitates laudabiliter adimplevit, Chron. Hirsaug.). Der Name Fratres, der früher allen Mönchen gemeinsam war, verblieb ihnen, während die zu Priestern geweihten Mönche den Namen Patres erhielten. So nützlich und für das Wohl der Klöster förderlich ihre Dienste auch Anfangs waren, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß sie nachmals Vieles zur Erschlaffung der Klosterzucht beitrugen, indem sie von den Mönchen zur Stütze ihrer Bequemlichkeit benutzt wurden.

II. Conversi hießen im Mittelalter auch die zum Christenthum bekehrten Juden oder Mohammedaner, denen die christliche Charitas, wohl auch aus Vorsicht, besondere Sorgfalt widmete. Sie wurden zuerst auf Staatskosten unterhalten; Heinrich III. von England errichtete 1223 zu London eine Domus Conversorum, worin die bekehrten Juden sub honesta vivendi regula certum haberent in tota vita sua domicilium, tutum refugium et sufficiens vitae sustentamentum. Später brachte man solche Bekehrte einzeln bei den Klöstern unter, von denen sie nicht selten mit Weib und Kind unterhalten und zu weltlichen Verrichtungen verwendet wurden (Du Cange s. v.). [Fehr (Kaulen).]

Conversion ist die Bekehrung eines Irrgläubigen oder Ungläubigen zum wahren Glauben. Obwohl das Wort seiner Natur nach factitiv oder reflexiv sein kann, so wird es doch gewöhnlich nur in letzterem Sinne genommen und bedeutet also die Rückkehr zu der wahren Kirche Christi, beziehungsweise den Eintritt in dieselbe. I. Grundsätze der Kirche über die Conversion. 1. Durch göttliches Gebot ist jeder verpflichtet, die als wahr erkannte Religion anzunehmen und zu bekennen (Hebr. 11, 6. Matth. 10, 32. Luc. 9, 26; Conc. Trid. sess. VI, c. 8). — 2. Da diese Pflicht göttlichen Rechtes ist, und von ihrer Erfüllung die ewige Seligkeit abhängt, so können weder bürgerliche Gesetze noch sonstige zeitliche Rücksichten jemanden hindern, hierin seinem Gewissen zu folgen. — 3. In Folge ihres Auftrages, alle, welche dieses wollen, des Glaubens und ihrer Heilsmittel theilhaftig zu machen, darf die Kirche niemanden, welcher mit freier Ueberzeugung sich an sie wendet, zurückweisen, welches Standes, Alters und Geschlechtes er auch sei, und darf ebenso wenig dulden, daß sie an der Aufnahme eines Solchen gehindert werde. — 4. Der Kirche allein steht es zu, die Bedingungen zur Aufnahme festzusetzen und entscheidend zu prüfen, ob derjenige, welcher um ihre Gemeinschaft bittet, jene Ueberzeugung, jene höhere Berufung und überhaupt jene Erfordernisse besitze, welche nach göttlicher Anordnung nothwendig sind, damit ein solcher Schritt Gott wohlgefällig sei und zum Heile führe. — 5. Bedingungen zur Aufnahme sind Erkenntniß und Anerkenntniß des katholischen Glaubens und der Entschluß, nach demselben zu leben; Mittel zur Herbeiführung der Conversion ist daher alles, was diese innere Disposition herbeiführen kann. Aeußerer Zwang, Ueberlistung, kurz alles, was unter den Begriff der „Proselytenmacherei“ fällt, sind deßhalb als Mittel, eine nicht frei gewollte Conversion zu erlangen, nach der Vorschrift Christi, nach der Natur des Glaubens, welcher ein Act des freien Willens ist, und nach der steten Praxis und den Gesetzen der Kirche (c. 3. 5, Dist. 45; c. 9 tit. De Judaeis V, 6; c. 3 De baptismo III, 42) unzulässig und sündhaft. Es ist sogar verboten, die kleinen Kinder ungetaufter Eltern ohne deren Zustimmung zu taufen, es sei denn, daß sie von diesen ausgesetzt sind oder sich in der äußersten Todesgefahr befinden (das Nähere siehe bei Bened. XIV. Const. Postremo mense 28. Febr. 1747). Bezüglich der Ungetauften ergibt sich die Unzulässigkeit von Zwangsmitteln zur Herbeiführung der Conversion auch aus dem Mangel der Jurisdiction, da die Kirche solche über Ungetaufte nicht besitzt, die weltliche Macht aber auf Grund ihrer Auctorität keine staatlichen Mittel anwenden kann, um zu geistlichen Dingen zu zwingen. Die Strafen, welche gegen die von der Kirche Abfallenden statuirt wurden, haben den Zweck, ein Vergehen zu sühnen, nicht aber den Zweck, zur äußeren Annahme innerlich nicht für wahr gehaltener Glaubenslehren zu zwingen. Auch die mittelalterliche kirchliche und staatliche Gesetzgebung über das Vergehen der Häresie unterschied zwischen den Strafen, welche im öffentlichen Interesse das Vergehen sühnen, und den Mitteln des Unterrichtes und der Belehrung, welche die Empörer gegen die von ihnen angenommene Ordnung zur Einsicht und zur Bekehrung führen sollten. Wie Bischof von Ketteler in seiner Schrift „Freiheit, Autorität und Kirche“ (§ XXIII, III) in Uebereinstimmung mit allen katholischen Lehrern erklärt, „betrachtet die Kirche die Annahme der Religion als Sache der inneren Selbstbestimmung und bestreitet sowohl der staatlichen wie der kirchlichen Gewalt das Recht, auf sie durch äußern Zwang einzuwirken. Die Bestrafung der Häretiker durch die Kirche in verhältnißmäßig wenigen Fällen hat daher nicht ihren Grund in dem Bestreben, die Glaubensüberzeugung durch äußere Mittel zu erzwingen, sondern in der Anschauung, daß der Christ durch die Taufe Pflichten übernommen habe, zu deren Erfüllung er angehalten werden dürfe. Diese äußere Strafe fand aber nur statt in besonderen Fällen und bei offenen formellen Häretikern . . . Gültig getaufte Protestanten stehen nun zwar eben durch die Taufe noch in einem Verbande mit der katholischen Kirche. Abgesehen aber von allen anderen Gründen, welche hinreichend zu erkennen geben, daß es der katholischen Kirche nicht entfernt einfällt, deßhalb einen äußeren Zwang gegen sie üben zu wollen, kann selbst jener Begriff einer formellen und strafbaren (punibilis) Häresie gegen sie nicht

festgestellt werden." — 6. Nach der kirchlichen Lehre erfolgt der Eintritt in die Kirche durch die Taufe. Durch diese sind also die Ungetauften in die Kirche aufzunehmen, und zwar diejenigen Ungläubigen, welche in den Jahren der Vernunft das Christenthum annehmen wollen, ubi commode fieri potest, nach vorher eingeholter Erlaubniß des Bischofs. Die Taufe ist durch den Pfarrer ihres Wohnortes zu ertheilen, wenn der Bischof sie nicht selbst vornehmen will. Die Kirche betrachtet auch die von Häretikern und Heiden gespendete Taufe, falls die wesentlichen Erfordernisse dabei beobachtet wurden, als gültig; die Behauptung Friedbergs (s. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 2. Aufl., 75), daß die katholische Kirche in unserm Jahrhundert „protestantischen Taufen die Anerkennung versagt", ist einfach unwahr. Da also diese Getauften durch den Empfang dieses heiligen Sacramentes bereits Glieder der Kirche geworden sind, so ist zu ihrer Aufnahme als vollberechtigte Glieder der Kirche nur erforderlich, daß sie durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses und durch Verwerfung ihrer bisherigen religiösen Irrthümer sich zur Lehre der Kirche bekennen, und daß sie von der Häresie und den dadurch incurrirten Censuren losgesprochen werden. Eine bedingte Wiederholung der Taufe darf nur dann stattfinden, wenn die Zweifel über die Gültigkeit der empfangenen Taufe nicht gehoben werden können; eine absolute Wiederholung nur da, wo die Ungültigkeit der Taufe sicher ist (das Nähere s. in dem Art. Häresie). — 7. Bezüglich des zur Conversion erforderlichen Alters hat die Kirche keine genauen Bestimmungen getroffen, da die Conversion von der erforderlichen geistigen Reife abhängt, welche nicht bei Allen zu derselben Zeit eintritt; nach einer Entscheidung der S. Congr. Conc. 16. Julii 1639 (bei Bened. XIV. l. c.) ist im Allgemeinen hinreichender Vernunftgebrauch mit dem vollendeten siebenten Jahre anzunehmen. Convertirte Eltern sind naturgemäß ebenso wie alle katholischen Eltern verpflichtet, ihre Kinder in dem wahren Glauben erziehen, beziehungsweise, wenn dieß noch nicht geschehen, taufen zu lassen. Ob vor der Taufe ein Unterricht der Kinder und deren Einwilligung erforderlich ist, hängt von deren geistiger Reife ab. Die gültig getauften Kinder bedürfen der Absolution von den Censuren nur dann, wenn ihre Conversion in einem Alter erfolgt, in welchem sie diese Censuren nach der kirchlichen Gesetzgebung incurriren konnten. — 8. Durch die Aufnahme erlangt der Convertit alle Rechte eines Katholiken: nur bezüglich des Eintritts in den geistlichen Stand bedarf er einer Dispensation (s. d. Art. Irregularitäten). Andererseits verliert er die Rechte, für welche seine bisherige Confession als Voraussetzung galt. Ueber den Abfall von der Kirche zur Häresie, zum Schisma und zu einer unchristlichen Religionsgesellschaft s. d. Artt. Abfall, Häresie, Schisma.

II. **Das Verhältniß der bürgerlichen Gesetzgebung in Deutschland zu den Conversionen.** Während im Mittelalter die bürgerliche Gesetzgebung bezüglich der Conversionen der kirchlichen Anschauung entsprach, trat nach der Reformation an Stelle der freien Selbstbestimmung in den protestantischen Territorien auf Grund des entsetzlichen Principes cujus regio, ejus et religio vielfach theils ein Verbot des Rücktritts zur Kirche, theils ein Zwang zum Abfall von derselben. Durch den westfälischen Frieden wurde eine Conversion zur Kirche nur da gestattet, wo in dem Normaljahr (1624) die Katholiken ein exercitium religionis besaßen; andernfalls durfte oder mußte der Convertit auswandern. Die neuere deutsche Gesetzgebung gestattet ganz allgemein nicht nur den Uebertritt zu einer beliebigen christlichen Religionsgesellschaft, sondern auch den gänzlichen Abfall vom Christenthum mit oder ohne Uebergang zu einer nichtchristlichen Religionsgesellschaft. Die Strafen der früheren Gesetzgebung gegen Proselytenmacherei (z. B. Preuß. Allg. L.-R. II, 11, § 43 f.) sind fortgefallen, indem das neue Reichsstrafgesetzbuch dieses Delict nicht aufführt. Ein strafrechtliches Einschreiten wegen Anwendung unberechtigter Mittel zur Herbeiführung einer Conversion könnte aber dann stattfinden, wenn die Merkmale eines andern Vergehens, z. B. Hausfriedensbruch (Reichsstrafgesetzbuch § 123), der listigen oder gewaltsamen Entführung minderjähriger Personen (Reichsstrafgesetzb. § 235) vorliegen. Ein Verlust bürgerlicher Rechte und Aemter ist mit der Conversion nicht verbunden, da der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte in Deutschland und Oesterreich für unabhängig vom religiösen Bekenntnisse erklärt ist (Norddeutsches Reichsgesetz vom 3. Juli 1869; Verfass. des Deutsch. Bundes vom 15. Nov. 1870, Art. 80; Gesetz betr. die Verf. des Deutsch. Reiches vom 16. April 1870, § 2; Reichsgesetz vom 22. April 1871, § 2; Oesterreich. Staatsgrundges. von 1867 über die Rechte der Staatsbürger, Art. 14). Thatsächlich kommen diese gesetzlichen Bestimmungen freilich nicht immer zur Durchführung, wie noch jüngst die Verzichtleistung des Herzogs Paul Friedrich von Meklenburg für sich und seine katholischen Nachkommen auf die Successionsrechte in Meklenburg gezeigt hat. Bezüglich des für die Conversion erforderlichen Alters besteht keine gemeinrechtliche Vorschrift. Particularrechtlich ist das 14. Jahr festgesetzt in Preußen (Allg. L.-R. II, 2, § 84), Hannover (Verord. vom 31. Juli 1826, § 7), Nassau (Verord. vom 22. und 26. März 1808), Lippe-Detmold (Verord. vom 9. März 1854, Art. 7), Oldenburg (Normat. vom 5. April 1831, § 41), Braunschweig (Ges. vom 5. Juli 1867), Würtemberg (Ed. vom 15. Oct. 1806), Hessen-Darmstadt (Min.-Rescr. vom 26. Jan. 1832), Oesterreich (Ges. vom 25. Mai 1868, Art. 4); das 16. Jahr in Baden (Ges. vom 9. Oct. 1860), Frankfurt (Ges. vom 5. Sept.

1811); das Confirmationsalter (16., beziehungsweise 15. Jahr) in Schleswig-Holstein (Thudichum, Kirchenr. I, 41); das 18. Jahr in Kurhessen (Ges. vom 29. Oct. 1860, § 4), Waldeck (Ges. vom 28. März 1827); das 21. Jahr in Bayern (Rel.-Ed. vom 26. Mai 1818, § 6), Weimar (Ed. vom 7. Oct. 1823, § 61), Sachsen (Königl. Mandat vom 20. Febr. 1827, § 1) (s. d. Art. Alter, canonisches 2). In Bayern, Sachsen, Sachsen-Weimar und Würtemberg ist vorgeschrieben, daß der zur Conversion Entschlossene seinen Entschluß seinem bisherigen Pfarrer anzeige. In Oesterreich ist der Austritt der politischen Behörde und durch diese dem bisherigen Seelsorger zu melden (Ges. vom 25. Mai 1868). In Preußen muß nach dem Gesetz vom 14. Mai 1873, damit der Uebertritt bürgerliche Wirkungen hinsichtlich der Befreiung von den Lasten der bisherigen Confession habe, der Austritt vor dem Richter des Wohnortes angekündigt werden, welcher dem Vorstande der bisherigen Kirchengemeinde hierüber Mittheilung macht. Die Austrittserklärung findet dann vor demselben Richter frühestens nach vier, spätestens innerhalb sechs Wochen statt. — Bezüglich der Wirkung der Conversion der Eltern auf die Kinder haben die Gesetzgebungen verschiedene Grundsätze. In Oesterreich bestimmt das interconfessionelle Gesetz vom 25. Mai 1868, Art. 2, daß die Kinder, welche zur Zeit der Conversion der Eltern oder eines derselben das siebente Jahr noch nicht vollendet haben, betrachtet werden, als seien sie erst nach dem Uebertritt geboren. In Bayern sollen die noch nicht confirmirten Kinder, wenn die Ehe durch die Conversion eine nicht gemischte wird, in dem gemeinsamen Glauben der Eltern erzogen werden (Bayr. Rel.-Ed. vom 26. Mai 1818, § 18). In den meisten deutschen Staaten soll die Confession des Vaters maßgebend sein, falls nicht dieser in die Erziehung in der Confession der Mutter einwilligt (s. d. Art. Ehen, gemischte). Diese Bestimmungen der bürgerlichen Gesetzgebung bezüglich der Conversionen können selbstverständlich weder die Kirche und deren Diener berechtigen oder verpflichten, jemanden, welcher religiösen Unterricht und die Aufnahme in die Kirche verlangt, abzuweisen, noch einen Convertirten zwingen oder ermächtigen, den früheren Glauben äußerlich zu heucheln und die Bethätigung seiner nunmehrigen religiösen Ueberzeugung zu suspendiren, bis den Anforderungen jener Staatsgesetze Genüge geleistet sei, noch auch die Eltern von ihrer Verpflichtung bezüglich der religiösen Erziehung ihrer Kinder entbinden. [Heuser.]

Convertiten heißen Personen, welche von einer andern Religionspartei zur katholischen Kirche übergetreten sind. Im engeren Sinne versteht man darunter die katholisch gewordenen Protestanten. Insofern der Name, der Stand und die Beweggründe solcher Personen für die innere Geschichte der Kirche nicht ohne Bedeutung sind, werden im Folgenden die bekanntesten derselben namhaft gemacht, mit Ausschluß jedoch derjenigen, welche schon im Zeitalter der Reformation und der Gegenreformation einen ihnen lediglich von Außen angethanen Zwang abgeschüttelt haben. I. Deutschland. Die Zahl derjenigen Personen aus den höheren Gesellschaftsklassen, welche theils in Folge eigener Studien, theils durch äußere Belehrung schon gegen Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts zur katholischen Kirche zurückkehrten, ist sehr groß. Von protestantischen Gelehrten traten zurück: Georg Wizel (1531), Jacob Sauer, Decan der theologischen Facultät in Leipzig (1544), Johannes Hener von Nürnberg, seit 1544 Domprediger in Bamberg, Vitus Amerbach aus Wemding, Professor der Theologie in Wittenberg, nachher in Eichstätt und Ingolstadt (gest. 1557), Georg Agricola, als Begründer der Mineralogie und Geognosie berühmt (gest. 1555), endlich Petrus Pazmany (1587), der später Jesuit und (1616 bis 1637) Erzbischof von Gran und Cardinal wurde. Aus regierenden Fürstenhäusern trat Markgraf Jacob III. von Baden nebst seiner Gemahlin 1590 zur katholischen Kirche zurück. Ob Herzog Albrecht von Preußen wirklich denselben Schritt that, ist nicht vollständig aufgeklärt (vgl. Theiner, Herzog Albrechts von Preußen u. s. w. erfolgte und Friedrichs I. Königs von Preußen versuchte Rückkehr zur Kirche, Augsburg 1846, und Räß, Die Convertiten seit der Reformation I). Aus gräflichen Familien convertirte Ulrich IV. von Helfenstein mit seinen beiden Söhnen Ulrich V. und Rudolf (1665). Auch die ersten Decennien des 17. Jahrhunderts brachten trotz der traurigen Lage, welche der 30jährige Krieg herbeiführte, viele Conversionen. Zu nennen sind von fürstlichen Personen der Pfalzgraf zu Rhein Wolfgang Wilhelm von Neuburg (1613), Rudolf Maximilian Herzog von Sachsen-Lauenburg (1623) nebst Gemahlin, dessen zwei Brüder Julius Heinrich (1630) und Karl Franz (1631), ferner Christian Wilhelm Markgraf von Brandenburg (1632) und dessen erste Gemahlin Dorothea, eine Tochter des Herzogs Heinrich Georg von Braunschweig, sowie seine dritte Gemahlin Maximiliana, dann der Landgraf Friedrich von Hessen-Darmstadt, ein Bruder des regierenden Landgrafen Georg II., welcher später Cardinal und Fürstbischof von Breslau wurde (1637). Ebenso convertirten seine beiden Schwestern Amalia und Sophia (1653), letztere als protestantische Abtissin von Quedlinburg. Aus gräflichen Familien leuchten hervor die Grafen Nicolaus Christoph von Radziwill (gest. 1616) und seine Söhne Georg, später Cardinal, Albert, Reichsmarschall, und Stanislaus. Aus adeligen Familien sind nennenswerth der Freiherr von Teuffel in Oesterreich (1619) und die beiden Holländer Johann Wuytiers (c. 1610) und Paulus von Wouw (c. 1625). Aus den Reihen der protestantischen Prediger und Gelehrten sind anzuführen: Thomas Veith (1621), Nihus (1622), Helferich Ulrich Hunnius

(1630), Moritz Gudenus (1630), dessen Sohn Daniel, der bekannte Weihbischof von Erfurt, Heinrich Schacht, Prediger in Ottensen bei Hamburg, später Jesuit (gest. 1654), Hadrian von Walenburch, später Domherr in Köln (gest. 1669), und sein Bruder Petrus, Bischof von Mysien und Weihbischof von Mainz, Daniel Seghers, Maler und Jesuit, Hugo Grotius (gest. 1645), die beiden holländischen Prediger Petrus Engelräwe (c. 1630) und Renard zu Amsterdam (1673). Vielleicht ist auch der Bischof Georg Stobäus von Lavant, welcher aus Preußen stammt, Convertit (gest. 1618).

Frühzeitig wurden Conversionsversuche in größerem Maßstabe gemacht, besonders als man in Folge des Restitutionsedictes die alten Klöster zurückzuerobern suchte. Viele geistliche Anstalten sind auf diese Weise eine Zeitlang wieder katholisch gewesen und haben auch in dieser kurzen Spanne für die Rückkehr der Bevölkerung gewirkt; indeß die Schwedenheere vertrieben meistens die katholischen Klosterinsassen wieder und trennten damit die Convertiten abermals von der Kirche. So war der Katholicismus unter anderen wieder in Hameln an der Weser und in Stade eingeführt. An beiden Orten haben die Jesuiten Jahre lang gewirkt. Diese sind im Vereine mit den Kapuzinern besonders für die Conversionen in Deutschland und Ungarn thätig gewesen. Einige Daten mögen dieß bestätigen. Nach Graz in Steiermark kamen 1570 die ersten Jesuiten; 1572 erhielten sie daselbst feste Niederlassung. Die Stadt zählte damals 12—15 000 Einwohner, unter welchen höchstens 200 Katholiken sich befanden, von denen nur 20 noch zu den heiligen Sacramenten gingen. Im J. 1575 zählte man 500 Communicanten; 1597 war die katholische Gemeinde numerisch bereits stärker als die protestantische, und im nächsten Jahre hob Kaiser Ferdinand II. die protestantische Kirche und Schule in Graz gänzlich auf. Im J. 1637 waren 45 000 jährliche Communionen. Die zahlreichen Conversionen in Ungarn und seinen Nebenländern dauerten das ganze 18. Jahrhundert noch fort. Die Zahl derselben stieg alljährlich weit über 1000; 1733 waren es sogar 3357, 1751 noch 1735 und 1770 die immerhin stattliche Zahl von 1096 (Hist.-pol. Blätter XCII, 354 ff.). Nach Norddeutschland gelangten die Jesuiten gegen Schluß des 16. Jahrhunderts und ließen sich auch hier die Conversionen sehr angelegen sein. Die drei Jesuiten in Hamburg hatten alle Jahre bis zu 20 Convertiten zu verzeichnen (vgl. Annuae Missionis Hamburgensis, herausg. von Dreves, Freiburg 1867). Die zwei Bremer Jesuiten hatten in den Jahren von 1722 bis 1754 nicht weniger als 199 Convertiten, die Reconciliation von 13 apostasirten Priestern ungerechnet (Hist.-pol. Blätter XC, 417). In Osnabrück konnten die Jesuiten 1629 sogar 103 Conversionen verzeichnen (B. A. Goldschmidt, Lebensgeschichte des Cardinalpriesters Franz Wilhelm, Osnabrück 1866, 49). Die Controverspredigten indeß, welche sie zu diesem Zwecke in Hildesheim und Osnabrück abhielten, hatten nicht den gewünschten Erfolg; im Gegentheil führten sie vielfache Erbitterung herbei, weßhalb der Bischof Franz Wilhelm von Wartemberg zu Osnabrück sie wieder einstellen ließ (Goldschmidt a. a. O. 49 u. 63). Dieser vortreffliche Bischof hat selbst über 4000 Protestanten zur katholischen Kirche zurückgeführt (Goldschmidt 233); in der Stadt Osnabrück war die Zahl der katholischen Familien von 50 im J. 1628 durch seine Bemühungen bereits auf 362 im J. 1630 gestiegen (Goldschmidt 62). Aehnliche Erfolge hatten die Conversionsarbeiten im Bisthum Hildesheim, welches mit geringer Ausnahme protestantisch war. Als 1643 der Bischof sein gesammtes Stiftsland wieder erhielt, wurden zunächst die katholischen Klöster wieder errichtet, welche neue katholische Gemeinden bildeten. In Lamspringe, welches englischen Benedictinern übergeben wurde, fanden sich nur noch zwei Katholiken, im J. 1690 aber, als der Mönch Townson seine Geschichte des Klosters schrieb, bereits 300 (Hist. monast. Lamsp. manusc.). Außerdem erbauten die Bischöfe an den Amtssitzen katholische Pfarrkirchen wieder, welche ihre Gemeinden größtentheils aus Convertiten bildeten (Hist.-pol. Blätter LXXXIX, 653 ff.). Auch manche ganz protestantische Ortschaften wurden wieder katholisch (Wachsmuth, Geschichte von Hochstift und Stadt Hildesheim, Hild. 1863, 196 ff.), so daß sich die Zahl aller Convertiten, welche das Bisthum Hildesheim im 17. Jahrhundert hatte, fast auf 10 000 beläuft. Mehr oder minder groß war auch die Zahl der Convertiten, welche die Franciscaner in ihren Missionsstationen Norddeutschlands hatten. Die Mitglieder der sächsischen Provinz verzeichnen für die Jahre von 1706 bis 1712 nicht weniger als 217, und von da bis 1740 noch weitere 90 Fälle (Woker, Geschichte der norddeutschen Franciscaner-Missionen, Freiburg 1880, 68). Besonders zahlreich waren dieselben in Halle (Woker 194) und würden noch zahlreicher gewesen sein, wenn nicht die königlichen Mandate die Annahme von Convertiten immer von Neuem verboten hätten. Das Ländchen Rietberg, welches vollständig protestantisch war, führte die Gräfin Sabina Katharina, welche selbst Convertitin war, mit Hilfe der Franciscaner vollständig zum katholischen Glauben zurück (Woker 541). Durch die Conversion des Reichsgrafen Thomas von Essing in Bayern (1688) wurden auch seine Herrschaften Essing und Geissing vollständig katholisch (Räß VIII, 371 ff.). Im Verlaufe des 16. und 17. Jahrhunderts sind sodann eine große Anzahl von Studirenden aus Preußen, Schweden, Dänemark und Livland convertirt, welche größtentheils als Alumnen in das päpstliche Seminar zu Braunsberg eintraten. Besonders machte sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts eine Bewegung zu Gunsten des Katholicismus in Königsberg geltend; Borowski schrieb darüber eine eigene Abhandlung, worin er das Bedürfniß nach einer

Auctorität in Glaubenssachen als Hauptgrund dieser Erscheinung angibt (Räß VII, 611). Eine stattliche Reihe von Königsberger Gelehrten trat damals zur Mutterkirche zurück (ihre Namen bei Räß a. a. O.). In Köln errichtete die dort bestehende Erzbruderschaft des heiligen Kreuzes ein Haus für Convertiten, in welches anscheinend nur solche aufgenommen wurden, an deren Conversion ein Mitglied der Bruderschaft sich betheiligt hatte. Im J. 1622 wurde der bekannte Convertit und spätere Weihbischof Nihus Vorsteher dieses Hauses (Räß V, 100). In Nassau-Siegen wurde durch den Uebertritt des regierenden Grafen Johann des Jüngeren (1613) auch das Land wieder katholisirt unter Leitung der Jesuiten (Hergenröther, Kirchengesch. II, 658), ebenso das Land Nassau-Hadamar durch die Conversion des Fürsten Johann Ludwig (gest. 1653; vgl. J. Wagner, Die Regentenfamilie Nassau-Hadamar, Wien 1863). In dem deutschen Theile der Schweiz wirkten die Kapuziner, unter denen sich der hl. Fidelis von Sigmaringen besonders auszeichnete. Auch bestanden in der deutschen Schweiz Unterstützungsfonds für Convertiten (Hergenröther a. a. O. 479).

Gleichzeitig mit diesen Bestrebungen, die Protestanten zur Conversion zu befördern, ging im 17. Jahrhundert in Deutschland die Unionsbestrebung von Katholiken und Protestanten aus. Der Plan, durch Verhandlung der Fürsten eine Union herbeizuführen, scheiterte 1644, ebenso der neue Versuch des Mainzer Kurfürsten und seines Ministers Grafen Boineburg, welcher selbst Convertit war (1660). Mehr Aussicht auf Erfolg hatte der Unionsversuch, welchen Bischof de Spinola mit Leibniz und Bossuet seit 1697 in's Leben rief, und an welchem sich außer vielen Convertiten namentlich auch die Helmstädter Professoren betheiligten (Hergenröther a. a. O. 660, und Woker a. a. O. 379 ff.). Wenn auch die Bestrebungen nicht den gewünschten Erfolg hatten, so sind doch in Folge derselben viele Conversionen entstanden. Die Convertiten hatten den Brauch, ihren Rücktritt durch eigene Conversionsschriften zu rechtfertigen. Diese wurden weit verbreitet und bildeten so ein neues wichtiges Moment in der Reihe der Conversionsarbeiten. Besonderes Aufsehen erregte unter Anderen die Conversionsschrift Caspar Ulenbergs. Aus regierenden Häusern wurden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts katholisch: Karl Wilhelm, Sohn des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg (gest. 1695), Johann Friedrich, Herzog von Kalenberg-Hannover (1651), Herzog Ulrich (1651) und Herzog Roderich von Würtemberg (1643), Ernst Landgraf von Hessen-Rheinfels, Stifter der Rothenburger Linie, nebst seiner Gemahlin Maria Eleonora (1651), Graf Gustav Adolf von Nassau und Saarbrücken (1653), Pfalzgraf Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg (1653), Eduard (gest. 1663) und Luise Hollandine (gest. 1658), Kinder des Pfalzgrafen und Kurfürsten Friedrich V., Gustav Adolf, Markgraf von Baden-Durlach (1660), seit 1668 Abt von Fulda, seit 1672 Cardinal, und sein Bruder Karl Friedrich (1671), Graf Ernst Wilhelm von Bentheim-Steinfurt (1667) und sein Neffe Arnold Moritz (1688), Christian von Meklenburg-Schwerin (1663), Dorothea Hedwig, Prinzessin von Holstein-Norburg, 5. lutherische Abtissin von Gandersheim (1678), welche sich mit dem Grafen Christoph von Rantzau verehelichte (gest. 1697 zu Hamburg), Charlotte Elisabeth, einzige Tochter des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz (1671), Christian August, Herzog von Sachsen-Zeitz (1689), später Cardinal und Primas von Ungarn in Gran, Landgraf Georg zu Hessen-Darmstadt und seine Brüder Philipp und Friedrich (1693); ihr Bruder Heinrich wurde ebenfalls katholisch, fiel aber zum Lutherthum zurück; Herzog Gustav Samuel von Zweibrücken (1696), seine Schwester Maria Elisabeth (1700) und endlich der Kurfürst Friedrich August von Sachsen (1697). Dieser glänzenden Reihe von Mitgliedern aus Herrscherhäusern schließt sich eine ebenso stattliche Zahl hochadeliger Personen an. Aus gräflichen Familien convertirten: Josias Graf zu Rantzau (1645) und der oben genannte Graf Christoph von Rantzau (1650), Eberhard von Wetzhausen (1652), Reichsgraf Gottlieb Windischgrätz (1684), Graf Adolf von Herberstein in Oesterreich, welcher als geborener Sachse deßhalb viel von seinem Landesfürsten zu erdulden hatte, Reichsgraf Thomas von Essing (1688), Leopold Friedrich Wilhelm von Horn (1697), die Grafen Johann und Christoph von Ostfriesland und deren Schwester Agnes, sowie Johanns Gemahlin Sabina, und schließlich der schon genannte Graf Boineburg (1653). Aus freiherrlichen Familien sind zu nennen: Freiherr Gustav Bernhard von Moltke, Minister des Herzogs Johann Friedrich von Hannover, Joachim von Hahn und seine Brüder Friedrich und Kuno (1680), Kurt von Lützow, Ernst von Erlenkamp in Hamburg (1680) und sein Bruder Johann Heinrich, Herr von Fineck (1689), von Balzam mit Familie in Eisenach (1692), welcher in Folge seiner Conversion aller seiner Güter verlustig ging (Räß VIII, 522), von Räsewitz in Schlesien (1680), Nicolaus von Zitzwitz (1656), später Abt von Huysburg in der Provinz Sachsen, der Diplomat Georg von Rondeck (c. 1671) und endlich Voigt von Elspe (1682). Von protestantischen Predigern und Gelehrten stehen hier: Professor Blume in Helmstädt (1653), Michael Siricius (1689), Johann Philipp Pfeiffer, Hofprediger und Professor zu Königsberg (1694), Adam Ignaz Stobäus, lutherischer Prediger zu Mariazell (1698), Andreas Fromm, protestantischer Propst zu St. Peter in Berlin (vgl. über ihn Hergenröther a. a. O. 654) nebst Familie (1668) und Matthäus Prätorius (Schulz) aus Memel, Prediger in Gumbinnen (1685), welcher sehr an den Unionsbemühungen des Bischofs de Spinola Antheil nahm und in seiner Tuba pacis Vorschläge zur Einigung der Christen

machte, Timotheus Laubenberger (1659), der schlesische Dichter A. Scultetus (1644), die beiden Gebrüder von Rindfleisch und endlich der Straßburger Professor Ulrich Obrecht (1684).

Auch im 18. Jahrhunderte traten noch viele Mitglieder regierender Familien zur katholischen Kirche zurück. Zu ihnen gehörten: Eleonora Charlotte, Prinzessin von Würtemberg-Mömpelgard und Herzogin von Oels in Schlesien (1702), der Erbprinz von Sachsen (1707), Elisabeth Christine von Braunschweig (1707), Anton Ulrich, regierender Herzog von Braunschweig (1710) und seine Töchter Henriette Christine (1712) und Augusta Dorothea (1715), Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz, Enkel des Kurfürsten Georg I. von Sachsen und Bruder des obengenannten Cardinals (1715). Ihr Bruder Heinrich (gest. 1714) blieb protestantisch, aber dessen Sohn Moritz Adolf convertirte (1718; vgl. Theiner, Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schooß der katholischen Religion, Einsiedeln 1843), der (seit 1733) regierende Herzog Karl Alexander von Würtemberg (1712), Ludwig Georg Landgraf zu Hessen-Homburg (1725) und seine Tochter Frederike (1726), Friedrich Michael zu Pfalz-Zweibrücken-Birkenfeld (1746), der Stammvater des bayrischen Königshauses (Remling, Das Reformationswerk der Pfalz), ebenso sein älterer Bruder Friedrich Michael (1758), Elisabeth von Würtemberg-Mömpelgard (1782), Friedrich Erbprinz von Hessen-Cassel (1750), Herzog Christian August von Holstein (1705), Karl Wilhelm von Baden-Durlach (1771), Pfalzgraf Wilhelm bei Rhein aus dem Hause Birkenfeld (1769), seit 1799 Herzog von Bayern betitelt, und endlich Sophie, Fürstin von Nassau-Saarbrücken, geborene Gräfin von Erbach (c. 1790). Aus gräflichen Familien traten zur Kirche zurück: Ernst von Metternich (1727), damals kaiserlicher Gesandter in Regensburg, Graf Leopold von Sponeck, Sohn des letzten Herzogs von Würtemberg-Mömpelgard, nebst Gemahlin in Paris (1731), Graf Albert von Schönburg-Hinterglauchau in Wien (1750), Karl Ludwig von Leiningen (1736); aus adeligen Häusern: Dorothea von Hoffmann, vermählte Pfalzgräfin von Zweibrücken (1722), Baron von Pollnitz (1724), Freiherr Georg von Spangenberg, Minister des Kurfürsten von Trier (1730), Freiherr Ernst von Laudon, österreichischer General (1747), Baron von Wolczin (1704), Dompropst zum heiligen Kreuz in Breslau, der Diplomat Joh. Christoph von Bartenstein (c. 1715), Freifräulein Victoria von Dürckheim (1784). In den Reihen der protestantischen Prediger und Gelehrten finden sich in diesem Jahrhunderte weniger Convertiten. Genannt seien der Prediger Hugenin zu Duisburg (1703), Winckelmann (1754), der spätere Domherr Dr. Krüger zu Breslau (1763). — Das 19. Jahrhundert begann mit wenig günstigen Bedingungen für Conversionen. Der verderbliche Einfluß Frankreichs, wo der nackteste Atheismus gepredigt wurde, die Säcularisation und die dadurch lange Jahre gänzlich zerrütteten Verhältnisse der Hierarchie und Seelsorge konnten schwerlich einer Rückkehr zur katholischen Kirche förderlich sein, um so weniger, als sich gleichzeitig eine aus religiöser Verflachung hervorgehende Unionsbestrebung der Katholiken und Protestanten abermals geltend machte. Besonders wirkten hierfür der edle und fromme Karl van Eß, Prior des aufgehobenen Klosters Huysburg, und sein völlig anders gearteter Neffe Leander van Eß, welcher, schließlich auf protestantische Bahnen gerathend, als Bibelmakler in zweifelhaftem Andenken steht. Erst die Kölner Wirren und noch mehr die seit 1849 erlangte Freiheit der katholischen Kirche brachten neues Leben in die Katholiken Deutschlands. Die zahlreichen Missionen und Priesterexercitien belebten Volk und Geistlichkeit von Neuem. Besonders ist auch hier wieder die Wirksamkeit der Jesuiten von segensreichstem Einflusse gewesen. Die Zahl der Convertiten ist daher seit 1848 und dann wieder seit 1870 in Deutschland bedeutend gestiegen und hat der Kirche einen freudevollen Ersatz geboten für diejenigen, welche sich durch Ronge oder aus Anlaß des vaticanischen Concils von ihr trennten. Aus regierenden Familien hat Deutschland seit Anfang dieses Jahrhunderts 17 Convertiten erhalten, nämlich: Königin-Mutter Maria von Bayern, preußische Prinzessin (1874), Prinz Ferdinand von Sachsen-Coburg-Gotha (Kohary) (1816), Friedrich IV. von Sachsen-Coburg-Gotha, Prinz Friedrich August von Hessen-Darmstadt (1817), Prinz Adolf Friedrich von Meklenburg-Schwerin (1818), Herzog Ferdinand von Anhalt-Köthen nebst Gemahlin (1825), Prinzessin Julie von Preußen, Tochter Friedrich Wilhelms II. von Preußen (1826), Prinzessin Henriette von Nassau-Weilburg (1823), die meklenburgische Prinzessin Charlotte Frederike, verheiratet mit dem Kronprinzen von Dänemark (1830), Prinz Paul von Würtemberg (1852), Prinz Heinrich von Preußen, Graf Wilhelm von Würtemberg, Herzog von Urach (1867), Marie Amalie Elisabeth Karoline, Prinzessin von Baden, Herzogin von Hamilton (1850), und ihre Schwestern Prinzessinnen Luise (1853) und Josephine, Gemahlin des Fürsten Karl von Hohenzollern-Sigmaringen (1846) und deren Tochter, die Prinzessin Carola, Königin von Sachsen (1852). Aus anderen fürstlichen Familien sind neun Convertiten zu verzeichnen: Fürst Eduard von Schönburg-Hartenstein in Oesterreich (1822), Prinzessin von Biron-Wartenberg in Berlin (1819), Prinzessin Ida von Ysenburg-Büdingen (1860), Fürst Karl zu Isenburg-Birstein (1861), Prinz Alexander zu Solms-Braunsfels (1863), Prinz Leopold von Löwenstein-Wertheim, die beiden Töchter des letzten Herzogs von Kurland Prinzessinnen Katharina, Herzogin von Sagan (1827), und Pauline, Gemahlin Friedrichs von Hohenzollern-Hechingen, endlich Fürstin Leonille von Sayn-

Wittgenstein. Aus gräflichen Familien kehrten 54 Personen zur Kirche zurück: Friedrich Leopold von Stolberg nebst Gemahlin (1800), Fr. Ludwig von Senfft-Pilsach nebst Gemahlin und Tochter (1819), Bernhard Wilhelm von Limburg-Stirum (1827), Fr. Wilh. Schlitz (1839), Gräfin Zichy, Tochter des Kurfürsten von Hessen-Cassel (1840), Gräfin Natalie von Kielmannsegge (1841), Anton von Hardenberg (1844), Graf Lippe-Bisterfeld (1846), Anton von Pfeil (1846) und sein Bruder Traugott und Schwester Cäcilia (1857), die drei Schwestern Karoline, Luise und Pauline von Rechberg (1846), Götz von Degenfeld-Schonburg nebst Familie (1853), Ida Hahn-Hahn (1850), Rudolf Leutrum von Ertingen (1853) nebst Schwestern Cäcilia (1852) und Octavia (1853), Alexander Wroschowetz von Sedlitz und dessen Bruder Ludwig (1853), Bianca von Schlaberndorf, geborene Gräfin Pückler (1853), Charlotte von Normann-Ehrenfels (1854), Franz von Stolberg-Wernigerode (1854), Hermann von Schulenburg (1854), Georg Henkel von Donnersmark (1855), Gustav Otto von Blome (1858), Ludwig Steinlein von Saalenstein (1858), Paul von Reischach, Sophie von Brühl, Rudolf von Mülinen (1864), Cäcilie von Westfalen, geborene Gräfin Lucchesini (1864), Agnes von Stolberg (1865), Dominicus von Bethlen (1866), Gräfin von Treskow (1868), der sächsische Standesherr Karl von Schönburg nebst Gemahlin (1869) und dessen Schwester Maria Emilie, verheiratete Quadt-Wykrath-Isny (1846), Luise von Salm-Hoogstraeten, geborene Gräfin Bohlen, Gräfin von der Gröben-Schwansfeld, geborene Gräfin Arnim (1869), Gräfin Henkel-Donnersmark, geborene Gräfin Schweidnitz (1869), Graf Hahn auf Neuhaus in Holstein mit Familie und Schwester seiner Frau (1858), Adolf von Ingenheim, natürlicher Sohn Fried. Wilhelms II. von Preußen (1826), Gräfin von Radowitz, geborene Gräfin Voß, Gräfin Frederike von Solms-Baruth, verwittwete Gräfin Burghaus (1821), Gräfin Butler auf Haimhausen in Bayern (1882), Gräfin Dürkheim (1883), Gräfin Montgelas, geborene von Ozeroff (1884). Aus freiherrlichen Familien können 64 Personen angeführt werden: Baron Bertram von Hobe auf Gelting in Holstein (1813), Moritz von Hochberg (1817), welcher als einziger Sohn auf sein väterliches Erbe seiner Conversion wegen verzichten mußte, in den Orden der barmherzigen Brüder trat und als Prior Fr. Paschalis starb (1864); Gottlieb Heinrich von Schröter (1825), Franz von Maltitz (1830), Sophie von Scheel (1834), Karl von Richthofen (1836), Eduard von Bock (1840), August van der Smissen (1841), Max von Gagern (1844), Ulysses von Salis-Soglio (1846), ebenso dessen Eltern und zwei seiner Schwestern, Christian Friedrich von Türckheim (1846), Hermine von Pöllnitz, geborene von Kameke (1846), die drei meklenburgischen Freiherren Karl von Vogelsang, Emil von Bülow und von Suckow (1850), von denen die beiden letzteren Jesuiten wurden; Constantin von Schäzler (1850) und seine Schwester Olga, verheiratete Freiin von Leonrod, Baronin Arnoldi (um 1850), Baron von Buttler nebst Gemahlin, geborene von Schlegel, Freifrau von Subendorf, geborene von Schönberg, Ida von Laßberg, geborene Freiin Stein zu Nord- und Ostheim (1850) und deren Schwester Maria, verheiratete von Sydow (1860), der meklenburgische Freiherr August Kuno von Kettenburg (1852), Freiin Natalie von der Lanken-Wackenitz (1852), Franz Grimm von Grimmenstein (1853), der geadelte Freiherr von Bernhard, Professor und Ministerialreferent in München (1855), Ludwig (1855) und Helge von Hammerstein (1861), ersterer später Jesuit, Friedrich von Drais (1860), später Benedictiner (gest. 1883), Friedrich von Berlichingen (1865), seine Gemahlin und sämmtliche Kinder, von denen Adolf Jesuit und Mathilde Klosterfrau wurde, Susanna und Maria Leonardi (1866), Freifrau von Seebach, Gemahlin des damaligen sächsischen Gesandten in Paris (1866), Ernst und Egon von Schönberg im Königreich Sachsen (1869 und 1871), Heinrich von Gagern (1870), Hermann von Aufseß (1871), Otto Rivalier von Meysenburg, Freiherr von Troll nebst Familie, Freiherr von Mentzingen, Freiherr von Pechmann (1871), der Dichter Freiherr Georg von Dyherrn (1875), Freiin Elise von Magus, Tochter des deutschen Gesandten in Kopenhagen (1882), eine Tochter des Generals Freiherrn Herwarth von Bittenfeld (1874) zu Berlin, Freiherr Richard von Fuchs-Nordhoff (1880), Mathilde von Bernhard, geborene von Kreusser (1879), Gräfin Maria di Rati, geb. Freiin van Zuyten van Nyevelt, Gemahlin des damaligen italienischen Gesandten zu München (1879), Elisabeth von Pappus, geborene Freiin von Hügel (1878), Helene von Kreusser (1873), Freiherr von König, Kanzleidirector im würtembergischen Ministerium, Gisbert von Romberg, Freifrau von Krüdener und Baron Haynau in Graz (1883). Diese Liste macht keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit. Auch die Zahl der einfach adeligen Convertiten ist sehr groß. Als die wichtigsten mögen angeführt werden: der Kunstschriftsteller Karl Friedrich von Rumohr, Friedrich von Schlegel (1808), Karl Vogel von Vogelstein, Karl Ludwig von Haller (1820), dem bald seine Familie in der Rückkehr zur Kirche folgte, der Dichter und Schriftsteller Wilhelm von Schütz (c. 1830), die Dichterin Luise von Bornstedt (1830), der Legationsrath Friedrich von Kehler (1849), Franz von Florencourt (1851), Rochus von Rochow (1857), Theodor von Mohr, Bundesstatthalter zu Chur, Heinrich von Münster, preußischer Major (1860), Eduard von Fehrentheil (1863), Leb. Gebhard von Blücher, aus der Familie des berühmten Feldmarschalls (1863), die drei preußischen Offiziere Friedrich von Schierstädt (1869), August von Schierstädt (1870), Herr von Treskow (1870), der Gutsbesitzer von

Schierstädt (1876), der Major von Roques (1880), endlich der Rittmeister und Gutsbesitzer Friedrich von Schütz (1878).

Groß ist auch die Zahl der Gelehrten und Künstler, welche zur katholischen Kirche zurückkehrten. Es convertirten die Künstler Franz und Johannes Riepenhausen, die Maler Philipp Veit, August von Klinkowström, Overbeck, Wilhelm von Schadow-Godenhaus, Ludwig Schnorr von Karolsfeld, Ernst Platner, Friedrich Müller, Julie Mihes, Rudolf Friedrich Waßmann, Wilhelm Ahborn, Andreas Achenbach, Emilie Linder, August Gustav Lasinsky u. A., welche meist einem Kreise angehörten, der unter Cornelius' Leitung in Rom sich sammelte, und dessen Mitglieder den Beinamen Nazarener erhielten. Aus Künstlerkreisen verdienen noch Erwähnung der Bildhauer Rudolf Schadow, Joseph Daniel Böhm, der Baumeister Ludwig Zandt, der Bildhauer Karl Steinhäusser, der Architekt Heinrich Hübsch, Professor Eduard Steinbrück, der Bildhauer Hermes und Professor Johannes Schwendfür. Unter den Gelehrten, welche die Mutterkirche wieder aufsuchten, befinden sich Männer von europäischem Ruf, wie Johann Friedrich Heinrich Schlosser, Nicolaus Möller, Ernst Jarcke, Georg Phillips, Friedrich von Hurter, Friedrich Maaßen, August Friedrich Gfrörer, Wilhelm Volk, Georg Friedrich Daumer, Wilhelm Bickell und Onno Klopp. Außerdem hat die katholische Kirche viele namhafte Gelehrte, Schriftsteller und Dichter aus dem Protestantismus erhalten, von welchen Zacharias Werner, Karl Biester, Christian Schlosser und dessen Schwester Sophie, Luise Hensel, Heinrich Lemcke, Friedrich Raßmann, Ernst Zander, Karl Brandes, Heinrich Eisenbach, Ernst Koch, Lebrecht Dreves, Constantin Krüger, Georg Bippart, Wilhelm Martens, Hugo Lämmer, Adolf Heinrich Ebeling, Reinhold und Hermann Baumstark, Eduard Preuß und Mathilde Kaufmann (als Schriftstellerin Amara George) erwähnt zu werden verdienen. Als bedeutender Staatsmann zeichnet sich Beckedorf aus. Auch aus den Reihen der protestantischen Prediger sind namentlich seit 1840 eine stattliche Zahl in die Hallen der Kirche eingetreten. Rosenthal gibt für die Zeit 1800—1840 nur elf an (Moritz Voltz, Heinrich Lemcke, Karl von Rumy, B. von Castelberg und sein Sohn Valentin von Castelberg, J. G. Eßlinger, W. A. Arendt, Wilhelm Bunger, J. G. Bartholmä, Signer, J. J. M. Oertel), für die Folgezeit bis 1872 aber deren 29 (August Fr. Richter, Karl Schröder, Michael Moczy, Johann Farkas, Chr. Gottlob Wilke, Wilhelm Schmetz, Johann Zetter, Ernst Rüdl, Karl Georg Kraft, A. Gynresek, A. Christfreund, L. Vögele, K. Ott, W. Lütkemüller, R. Hasert, B. M. Giese, S. Henrici, M. Lange, A. Dieffenbach, G. Blackert, W. Geisler, O. Hunger, Schnurrer, Zeller, E. Usteri, A. Martius, A. Schwenk, H. Baumstark und J. Wagner), denen aus der Neuzeit noch A. Hager und G. Evers anzufügen sind.

So hat die katholische Kirche seit jenen Tagen, wo der ganze Norden Deutschlands von ihr getrennt wurde, bis zur Gegenwart viele Protestanten wieder in ihre Mitte aufnehmen können. Diese Zahl würde aber noch größer sein, wenn nicht bis Anfang dieses Jahrhunderts in rein protestantischen Staaten die Conversion durch die Staatsgesetze geradezu unmöglich gewesen wäre, und auch jetzt noch vielfach sich sehr große weltliche Nachtheile mit derselben verknüpften. Die Conversionen der regierenden Fürsten haben der Kirche außer der Person der Convertiten keine wesentlichen Vortheile gebracht (vgl. Hergenröther, K.-G. II, 655). Oftmals konnten die convertirten Fürsten, z. B. die von Sachsen, Hannover, Braunschweig, Meklenburg, nur mit genauer Mühe den katholischen Gottesdienst für sich und ihren Hofstaat erhalten. Viele aus den hochadeligen Convertiten starben sodann kinderlos oder widmeten sich dem geistlichen Stande, viele wurden auch enterbt, so daß dem Katholicismus an äußerer Macht und Besitzstand durch die Conversionen wenig zugebracht wurde. Erst in neuerer Zeit sind viele Großgrundbesitze und Fideicommisse durch Conversionen an katholische Familien gebracht worden (vgl. Walker, Handbuch der Nationalökonomie II, 91 ff. und besonders die statistischen Beilagen), so daß manche protestantische Stimmen bereits auf das „Vordringen Roms" und die Gefahr, welche von „Rom" dem Protestantismus droht, aufmerksam machen zu müssen glauben. Walker will im Wesen der Fideicommisse und dem „Ultramontanismus" einen innern Zusammenhang gefunden haben. „Wer auf dem ökonomischen Gebiete an die Nützlichkeit von Fideicommissen glaubt, wer hier mit dem protestantischen Princip der Selbstverantwortlichkeit und freien Concurrenz gebrochen hat, der muß folgerichtig zum Ultramontanismus kommen" (a. a. O. 91). Wir möchten vielmehr die Thatsache, daß gerade die Majoratsherren unter dem Adel convertirten, in der sorgfältigen Erziehung und der Absonderung derselben von sittlichen Gefahren, welchen ihre nachgeborenen Brüder in den Großstädten ausgesetzt sind und erliegen, vornehmlich mitbegründet finden. Uebrigens zeigen die vorstehenden Listen, daß auch sehr viele Adelige convertirten, welche keine Fideicommisse hatten, und daß demnach der Grund zur Conversion nicht mit Walker in deren Zusammenhang mit dem „Ultramontanismus" gesucht werden kann.

Eine genaue Statistik über den gegenwärtigen Stand der Conversionen in Deutschland zu geben, ist leider unmöglich, weil die geistlichen Behörden hierüber nur selten Veröffentlichungen geben, und weil somit das nothwendige Material nicht zugänglich ist. Sodann ist es unläugbare Thatsache, daß eine Menge Norddeutsche in Süddeutschland, in Oesterreich, in Italien und theilweise auch in Frankreich convertirten, welche also bei einer Statistik Norddeutschlands nicht in Anrechnung gebracht sind. Darum sind die Tabellen, welche

protestantische Behörden Norddeutschlands über die Uebertritte vom Katholicismus zum Protestantismus und umgekehrt geben, von vornherein ungenau. Einige Daten, welche Verf. über Conversionen der Neuzeit sammeln konnte, mögen indeß hier Platz finden. Die Schematismen der Diöcese Augsburg geben regelmäßig seit 1859 die Zahl der jährlichen Conversionen an. Seit 1870 sind die Ziffern: 9 (1870), 14, 8, 8, 14, 10, 13, 14, 14, 21, 29, 26, 20, 16, also in den letzten 14 Jahren 216 Convertiten. Der Bamberger Schematismus von 1864 (S. 202) meldet, daß im Gebiete der Erzdiöcese von 1859 bis 1863 im Ganzen 21 Conversionen stattgefunden; seit jener Zeit schweigt er über dieselben. Nach den Acten des Ordinariats in München, welche Verf. einzusehen die Erlaubniß bekam, convertirten in der Stadt München seit 1873 (incl.): 6 (1873), 7, 9, 13, 15, 11, 19, 24, 20, 13, 25 = 162, während der übrige Theil der Erzdiöcese in den letzten 13 Jahren 3, 3, 12, 10, 10, 11, 18, 8, 24, 15 und 27 = 141 Convertiten aufweist. Eine ziemliche Anzahl Conversionen trifft hiervon auf die protestantischen Theile gemischter Ehen. In der Diöcese Culm traten 1863 nicht weniger als 199 Protestanten und 1 Schismatiker zur katholischen Kirche zurück. Nach einer amtlichen Mittheilung des Ordinariats Breslau vom Jahre 1866 sind in den Jahren 1854 bis 1864 in Schlesien 1736 Katholiken aus der Kirche ausgetreten, von denen 1469 Protestanten wurden, dagegen 8883 zum Katholicismus übergetreten, von denen 8520 Protestanten waren (Hist.-polit. Blätter LVII, 840). Nach einer weiteren Mittheilung sollen die Conversionen in der Stadt Breslau allein alljährlich 200—300 betragen (Hist.-polit. Blätter XXX, 270). So lange der Protestantismus in Deutschland die politische Macht hat, wird die Conversion der Protestanten immer ihre großen Hindernisse haben. Dazu kommen die feindselige Stellung der Prediger gegen die Kirche, welche oft mehr das odium papae als das „Evangelium" predigen, die Jahrhunderte alten, den Protestanten in Fleisch und Blut übergegangenen Vorurtheile gegen alles Katholische, endlich der crasse Unglaube, welcher bei großen Schaaren in Norddeutschland alles religiöse Bedürfniß erstickt hat (vgl. Bonifaciusblatt XXXII, 72 ff.). Ein Haupthinderniß für die Conversionen in den Städten ist endlich der Mangel an katholischen Priestern. In den Großstädten wie Berlin, Hamburg, Hannover, Bremen, Braunschweig, Magdeburg u. s. w. genügen die katholischen Priester bei weitem nicht, um die zerstreuten Katholiken zu pastoriren und zu halten, so daß auf solche, welche Verlangen nach der Einigung mit der Kirche haben, keine Sorgfalt verwendet werden kann. In größeren katholischen Städten, z. B. in Köln, ist die Einrichtung getroffen, daß alle, welche sich zur Conversion melden, behufs Unterrichts und Aufnahme an einen einzigen damit betrauten Priester gewiesen werden, gewiß eine wesentliche Förderung und Erleichterung der Sache. Der Conversion der protestantischen Prediger stellt sich die Versorgung ihrer Familie als wesentliches Hinderniß entgegen, und solche heldenmüthige Männer, welche trotzdem den Schritt thaten, haben regelmäßig sich dadurch der größten Noth unterziehen müssen. Es wäre daher vielleicht zeitgemäß, nach dem Beispiele des alten Frankreichs einen Hilfsverein für Unterstützung convertirter Prediger zu gründen (vgl. Rosenthal, Convertiten I, 28). Durch literarische Thätigkeit suchte besonders Bischof Martin die Conversionen zu fördern (vgl. Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diejenigen meiner Diöcese, 5. Aufl., Paderb. 1866; Zweites Wort, 1866; Wozu die Kirchenspaltung? 1869). In neuerer Zeit hat sich eine Zeitschrift „Ut omnes unum" (redigirt von Pfarrer, jetzt Domherrn Seltmann) die Aufgabe gesetzt, wenigstens eine Verständigung mit den Protestanten herbeizuführen. Das erneuerte katholische Leben und Streben in Deutschland auf allen Gebieten der Wissenschaft und religiösen Kunst, das Erstarken des kirchlichen Geistes und der Opferliebe für die Kirche, wie sie der sogenannte Culturkampf in so herrlicher Weise manifestirt hat, läßt hoffen, daß die Conversionen in der nächsten Zeit noch mehr zunehmen werden.

II. In **Frankreich** war unter der Regierung Franz' I. (gest. 1547) und seiner Nachfolger, welche den Protestantismus aus politischen Rücksichten mehr oder minder offenkundig unterstützten, ein großer Theil der Bevölkerung von der Kirche abgefallen und zum Calvinismus übergetreten. Dadurch kam für das Land eine lange Zeit voll von Kämpfen und Kriegen. Mit der Erstürmung von La Rochelle, dem Hauptheerde der Calvinisten, wurde deren Macht als politische Partei gebrochen (1628), und seit dieser Zeit geschah dem weiteren Umsichgreifen des Calvinismus Einhalt. Vielmehr begann nunmehr die große Rückbewegung zur katholischen Kirche, besonders in Folge der Neubelebung, welche die letztere durch ihren vortrefflichen Episcopat und ihren musterhaften, aus den Schulen der hll. Franz von Sales und Vincenz von Paul hervorgegangenen Clerus erfahren hatte. Auf dem Wege der Ueberzeugung und Belehrung wurden die Calvinisten in großen Schaaren zur Kirche zurückgeführt. Von Gelehrten und hervorragenden Männern kehrten zur Kirche zurück: König Heinrich IV., welcher die Anerkennung des Papstes Clemens VIII. nur unter der Bedingung fand, daß er convertire, und welcher dieß 1593 auch ausführte; 1597 dessen Staatsrath und Minister Nicolaus Harlay de Sancy, ferner Heinrich Sponde, später Bischof von Pamiers, und sein Neffe Johann Sponde (1595), Coeffeteau, Casaubonus, der Edelmann La Popelinière, die Edelfrauen du Faure und de Beins zu Grenoble (1615), der Edelmann du Vallie (1618), der Rechtsgelehrte Nicolaus Vignier nebst Sohn und Enkel, der Historiker Theod. Godefroy, Joh. Romillion (1622), die

Rechtslehrer Karl du Molin und Peter Pithou, Franz de Bonne, Herzog von Lesdiguières (1622), Louise Eugenie von Fontaine (1623), Franz von Avançon (1636), der Historiker Isaac de la Peyrère (1656), die Dichterin und Malerin Elisabeth Sophie Chéron (1666), Marschall von Turenne (1668), die Gebrüder Courcillon de Dangeau (1668), Graf de Lorges-Mongommery (1665), Frau von Combé, Mitstifterin der Congregation zum guten Hirten (1688), der Edelmann Dubère de la Borde (c. 1695), der Dichter Paul Pellison (1670), Graf David von Villemontade (1680), Graf von Maidaillan (1686), der Gelehrte Daures (1689), der Dichter, Gelehrte und zuletzt Bischof von Pamiers Leo Bacoue (c. 1643), der Dichter Brueys (1662), welcher Priester wurde (gest. 1732), und der für die Kirche wichtigste Convertit Cardinal du Perron (s. d. Art.), welcher für die Conversion zahlreicher Calvinisten wirkte. — Ganz besonderes Augenmerk legte die katholische Partei Frankreichs auf die Conversion der calvinischen Prediger, welche im Falle, daß sie nicht convertirten, das natürliche Hinderniß für die Conversion der großen Massen bildeten. Damit aber manche Prediger durch die Rücksicht auf die Versorgung ihrer Familie von der Conversion nicht abgehalten würden, so errichtete man bereits 1598 eine Hilfskasse zur Unterstützung von bedürftigen reformirten Predigern nach ihrer Conversion. Anfangs waren jährlich 3000 Thaler für solche Unterstützungen ausgesetzt; 1615 wurden diese auf 30 000 Lires erhöht. Paul V. belobte das Unternehmen 1608. Jetzt kehrten zahlreiche Prediger zur Kirche zurück. In der Sitzung des Hilfsvereins am 27. Juni 1615 wurden nicht weniger als 20 convertirte Prediger und außerdem noch 5 Gelehrte zur Unterstützung angemeldet. In den Verbalprozessen dieser Sitzungen sind 180 Prediger verzeichnet, diejenigen, welche einer Unterstützung nicht bedurften, ungerechnet (vgl. Räß a. a. O. III, 269—277). Einer der ersten Prediger, welcher convertirte, war Peter Victor Palma Cayet (1595); die Namen sämmtlicher anzuführen ist unmöglich; genannt seien nur noch Josue Guibert (1610), Jacob Vibouze (1611), Salomon von Merez (1612). Wahrhaft großartig waren die Massenbekehrungen, welche seit Ende des 16. Jahrhunderts vorkamen. Der P. Edmund Auger (gest. 1591) soll allein ca. 40 000 Calvinisten zur Kirche zurückgeführt haben, während Franz von Sales in der französischen Schweiz bloß während der Jahre 1592—1602 72 000 Calvinisten bekehrte, abgesehen von denen, welche er noch bis zu seinem Tode zurückführte. Im Anfange des Jahres 1681 convertirten in Poitou nicht weniger als 12 000. Aehnliches geschah in der Diöcese La Rochelle und in Béarn; letzteres konnte Ende August 1685 wiederum als katholisches Land betrachtet werden. In Languedoc ging die Conversion langsamer von statten. Als aber die Hauptprediger in Nîmes convertirten, folgten ihnen hierin 10 000 Einwohner der Stadt und in kurzer Zeit 60 000 Calvinisten in der Umgebung. Das Elsaß, welches in Folge des westfälischen Friedens an Frankreich kam, wurde hauptsächlich durch die Predigten und Missionen der Jesuiten wieder katholisirt. Straßburg, welches bei der Besitzergreifung durch Ludwig XIV. im J. 1681 kaum einige katholische Familien zählte, hatte beim Ausbruch der Revolution unter 53 000 Einwohnern wohl 30 000 Katholiken. Auch noch im 19. Jahrhundert waren die Protestanten im Elsaß in beständiger Abnahme begriffen. Erst seit 1870 nehmen dieselben in Folge der veränderten Verhältnisse wieder zu. Um die Conversionen zu fördern, nahm der König 1664 die Convertiten in seinen Schutz; 1681 wurde denselben für zwei Jahre Befreiung von Einquartierung und Auflagen zugestanden, 1685 wurden allen convertirten Edelleuten die Kirchenplätze ihrer katholischen Ahnen wieder zugesprochen, und 1663 ward es durch Parlamentsbeschluß verboten, Kinder deßhalb zu enterben, weil sie convertirt oder mit Katholiken verheiratet seien (vgl. Räß a. a. O. und Rosenthal, Convertitenbilder III, 1, 2 ff.). Im J. 1685 wurde auch das Edict von Nantes widerrufen; hierdurch wurden 70 000 Calvinisten aus Frankreich vertrieben, welche vielleicht, wenn man diese Maßregel unterlassen hätte, in der Heimat größentheils convertirt wären. Zu Paris bestand bereits seit frühester Zeit ein Convertitenhaus. Das Ende des 18. und der Anfang des 19. Jahrhunderts sind in Frankreich nicht reich an Convertiten, da die Revolution und die erfolgte Restauration den Katholiken nicht günstig waren. Indeß macht der Protestantismus in Frankreich noch immer mehr Rückschritte (interessante Daten bei Rosenthal a. a. O. 8 ff.). Rosenthal führt in seinen Convertitenbildern (III, 1, 12—284) nur 30 hervorragendere Convertiten aus Frankreich und der französischen Schweiz während der Zeit von 1800—1863 auf. Darunter befinden sich sechs Prediger. Im Nachtrag (III, 2, 723) bringt er noch weitere elf Convertiten.

III. England, welches ehemals in der gewaltsamen Unterdrückung des Katholicismus alle anderen Länder übertraf, zeichnet sich gegenwärtig ebenso durch seine massenhaften Conversionen vor ihnen aus. Nachdem die Reformation vollendet war, wurde (1698) allen Secten Religionsfreiheit gewährt, nur nicht den Socinianern und den Katholiken. Für die Perversion eines katholischen Priesters waren Belohnungen ausgesetzt; der Abfall zur Hochkirche gab einem Kinde sofort, noch bei Lebzeiten der Eltern, das Erbrecht unter Ausschluß aller übrigen Geschwister. Die Priester wurden verfolgt, viele hingerichtet. Die Weihe eines Priesters in England ward mit dem Tode bestraft; die Missionare wurden daher in ausländischen Collegien herangebildet. Schulen durften die Katholiken nicht errichten, und ein jeder Papist sollte zehn Stunden weit von London entfernt bleiben. Im J. 1625 sollen sich in England nur noch

150 000 Katholiken befunden haben (Brady, The Episcopal Succession in England, Scotland and Ireland a. d. 1400 to 1875, III, 83). Der barbarische Druck lastete das ganze 17. und 18. Jahrhundert auf Englands Katholiken. Von Conversionen in England selbst ist während dieser Zeit kaum zu reden. Jene Wenigen, welche im Lande selbst zum Glauben ihrer Väter zurückkehrten, mußten dieß geheim halten, wie z. B. König Karl II., welcher als Katholik starb. Indeß haben zahlreiche Engländer im Auslande den katholischen Glauben angenommen, von denen viele sich dem Priesterstande widmeten und als Missionare in die Heimat zurückkehrten. Wir nennen hier folgende Convertiten aus dem 17. und 18. Jahrhundert: Franz Walsingham (1612), welcher in Rom convertirte und daselbst in den Jesuitenorden eintrat; Dr. Carier, Hofkaplan Jacobs II. (1613), die Edelleute Piquerin Votons (1605) und K. Digby, Lorenz Anderton, Jesuit in Rouen (1632), den natürlichen Sohn Karls II., Jacob Stuart (1667), später Jesuit, König Jacob II. nebst Gemahlin Anna (1670), den königlichen Ministerresidenten Peter de Wyche in Hamburg (1687), den Theologen Thomas Harding (1562), den anglicanischen Prediger Cuthbert Maine (1571), den anglicanischen Bischof Richard Cheny von Glocester (c. 1574) und dessen zweiten Nachfolger Joh. Goodman (1639), den Edelmann Georg Gervase (1607), den Dichter Richard Crashaw (1640), die Edelleute Georg Gilbert (1580), Wilhelm Andleby, Lord Catesby und Thomas Pounde (1570), ferner die schottischen Edelleute Robert Grömer (1694), seine Eltern und Brüder, Blair (1682), Andreas von Gordon Huntly (1755 zu Rom), Joh. Graf Forbes (1574), Lesley, Wilhelm Scott (1612) und Mylord von Perth, Großkanzler von Schottland (1685) (vgl. Räß, Die Convertiten, bes. Band XI, welcher größtentheils englische Convertiten behandelt). Auch unter den apostolischen Vicaren in England finden sich Convertiten; wir nennen: Georg Blackwell, ersten Erzpriester und Vorsteher der Mission (1598—1608), convertirt 1574 (Brady l. c. III, 55), den ersten apostolischen Vicar Dr. William Bishop (1574), den zweiten apostolischen Vicar Richard Smith, convertirt 1585 (Brady III, 75), die beiden apostolischen Vicare von London, Richard Challoner (1758—1781), convertirt c. 1704, und James Yorke Bramston (1827—1836), convertirt 1790. Die Zahl der Katholiken hatte sich in England merklich verringert. Von 150 000 im Jahre 1625 sollen sie auf 60 000 im Jahre 1786 zusammengeschmolzen sein (Rosenthal, Convertitenbilder II, 5). Nach Brady (l. c. III, 169) hatte der District London 1773 circa 24 000 Katholiken, von denen 20 000 auf die Stadt London entfielen. Diese Katholiken lebten größtentheils in Verborgenheit; ihre Kirchen in den abgelegensten Straßen glichen einfachen Privathäusern. Erst zur Zeit der französischen Revolution, welche eine Menge Priester (circa 8000) und Laien auch nach England, hauptsächlich in die größeren Städte trieb, kam unter die Katholiken des Landes etwas freiere Bewegung. Von da an mehrten sich Katholiken und Convertiten. Im J. 1814 hatte das apostolische Vicariat London in der Stadt bereits 49 800 Katholiken, die ländlichen Bezirke 18 976 Katholiken (Brady III, 188), 1837 schon 146 068 Katholiken in London und 11 246 in den ländlichen Bezirken (Brady III, 201); 1826 zählte das ganze Land 200 000 Katholiken (Brady III, 192). Im J. 1829 wurden die Katholiken mit der bürgerlichen Gleichstellung beschenkt, und damit war ihrer Ausbreitung freier Raum gegeben. Besonders trug zum Wachsthum der katholischen Kirche in England das Entstehen der ritualistischen Partei bei, welche sich 1833 in Oxford bildete und von ihrem Führer Pusey den Namen der Puseyisten trägt. Die Früchte dieser Richtung begannen seit 1848 zu reifen. Fernerhin förderte die katholische Tagesliteratur, welche jetzt entstand, die Rückbewegung zur Kirche sehr wesentlich (Alzog, Handb. der Universal-Kirchengesch. II, 597 u. 654). Die Liebe zur katholischen Kirche hat vorzüglich die höherstehenden Kreise ergriffen und bereits zahlreiche Adelige, Gelehrte und presbyterianische Geistliche wieder zu Gliedern der Kirche gemacht. Das Martyrerblut der Katholiken des 16. und 17. Jahrhunderts trägt jetzt seine Früchte. Nachdem bereits Gregor XVI. im J. 1840 die vier Districte Englands auf acht vermehrte, hat Pius IX. 1850 die katholische Hierarchie mit einem Erzbischof und zwölf Suffraganen wiederhergestellt; Leo XIII. that 1878 dasselbe für Schottland, indem er zwei Erzbisthümer und vier Suffraganate erneuerte. Die Zahl der Katholiken Englands wird verschieden angegeben. Ein Zählungsresultat liegt nicht vor, und nach Schätzungsangaben vom Jahre 1871 sollen 1 058 000 römische Katholiken in England und 320 000 in Schottland sein (Geogr. Handbuch zu Andree's Handatlas 728). Man darf wohl sagen, daß sich gegenwärtig über 2 000 000 Katholiken in beiden Ländern finden, die theilweise Convertiten sind oder von Convertiten abstammen. Besonders zahlreich sind dieselben in Liverpool ($^1/_3$ der Gesammtbevölkerung), Salford, Manchester (über 140 000) und Glasgow (über 100 000).

Ueber die jährliche Anzahl der Conversionen herrscht fast vollständiges Stillschweigen; nur wenige Angaben stehen bei Brady. Im J. 1836 convertirten im District London 518 Protestanten, und zwar 390 in London selbst und 128 in den ländlichen Bezirken (Brady III, 201). Im J. 1839 sind im Dist. occid. 221, im Nov. Dist. occid. 163 und im Dist. Walliae 58 convertirt (l. c. III, 314); im District Lancashire (errichtet 1840) waren im Jahre der Errichtung 101 Conversionen in Cheshire und 649 in Lancashire (l. c. III, 338). Sonst gilt das Wort, welches der berühmte Convertit Oakeley in den

Times äußerte: „Die Convertiten strömen uns in immer wachsender Menge zu. Niemand außer uns kennt die beträchtliche Zahl der Protestanten, die sich mit uns vereinigen. Die Zeitungen berichten von Zeit zu Zeit über einige der merkwürdigsten Conversionen, aber die Massen der Andern bleiben unbekannt, oder sind nur Gott und der Geistlichkeit bekannt" (Rosenthal 5; über das schnelle Fortschreiten der Conversionen in England vgl. Hist.-pol. Bl. XXXII, 621 ff.). Durch Conversionsthätigkeit thaten sich besonders hervor der schon erwähnte James Yorke Bramston, welcher viele seiner Freunde zur Conversion führte (Brady III, 196), Lord Spencer, ebenfalls Convertit und Passionist, Cardinal Wiseman, William Faber und Cardinal Newman. Rosenthal (Convertitenbilder II) hat 380 hervorragende Convertiten behandelt, während 261 bloß mit Namen (Convertitenb. III, 2, 540 ff.) genannt sind. Das „Tablet" in London hat seit 1868 die Mittheilungen über die Conversionen aufgegeben. Die „Whitehall Review", ein protestantisches Blatt der eleganten und vornehmen Welt Londons, brachte dann vom 28. September 1878 an, wahrscheinlich auf Gladstone's Veranlassung (vgl. Katholik 1879, I, 157), neue Verzeichnisse der hervorragenden Convertiten, wonach aus dem höchsten Adel 52 Herren, theilweise mit Familie, fast 600 Damen von Stande, 333 anglicanische Theologen und Geistliche, 266 Doctoren der Universität Oxford, 128 der Universität Cambridge und 4 der Universität Dublin; aus den Offizieren der Armee 100, aus der Marine 21 und aus der Verwaltung 13 Beamte convertirt sind. Von Rechtsgelehrten verzeichnet die Review 78, von Parlamentsmitgliedern 10, von Schriftstellern 38, ferner eine große Zahl von Künstlern und Gelehrten, Buchhändlern, Verlegern und Journalisten, endlich auch viele bedeutende Aerzte (vgl. Katholik a. a. O. 86—99 und 158, und Germania vom 4. Nov. 1878). Diese Verzeichnisse sind auch in Separatabzügen erschienen und gaben Anlaß zu mancherlei Commentaren. In Folge derselben entspann sich sogar (1882) zwischen dem Anglicaner Dr. Littledale und dem Convertiten Orby Shipley ein Streit über die Anzahl der Conversionen. Ersterer behauptete, in den verflossenen 50 Jahren seien in England nicht mehr als 2000 convertirt; letzterer dagegen machte sich anheischig, actenmäßig nachzuweisen, daß in drei Viertheilen der englischen Diöcesen während der letzten 16 Jahre die Zahl der Convertiten 37 177 betrage. Von diesen Convertiten haben sich viele dem Priesterstande gewidmet (die Review zählt 199, unter diesen 51 Jesuiten, 14 Dominicaner, 20 Oratorianer), von welchen manche eine selbst über die Grenzen ihres Vaterlandes hinausreichende Thätigkeit entfalteten. Solche sind die Cardinäle Manning, Erzbischof von Westminster (1851), und Newman (1843), der Oratorianer Fr. William Faber (1845), der apostolische Vicar von London Thomas Walsh (gest. 1849), George Spencer (1830), John Morris (c. 1846), William Maskell (1850), John Dobree Dalgairns, nächst Faber und Newman der bekannteste und gelehrteste Oratorianer (1841), Frederick Oakeley (1845), J. Spencer Northcote (1846) und endlich Edgar Edward Estcourt (1845), Männer, welche als Priester und Gelehrte einen großen Ruf haben. Auch unter den Convertiten, welche im Laienstande verblieben, finden sich bedeutende Gelehrte, wie Arthur Marshall, Thomas William Marshall (1845), W. G. Ward (1845), H. W. Wilberforce (1850), Th. W. Allies (1850), Evan Baillie (1858), Brady (1873) und endlich Orby Shipley (1878). Die Angabe weiterer Namen muß der großen Menge wegen unterbleiben. Seit jenen Veröffentlichungen sind noch zur Kirche zurückgetreten: der Rector Jacob Mason, welcher durch seine Conversion ein jährliches Einkommen von 14 000 Mark verlor (1879), Viscount Bury, Unterstaatssecretär im Kriegsministerium (1879), Sir Horace Nelson, Urenkel des berühmten Admirals (1879), der Ritualist Lee (1880), Amine Nassiff, ehemals Director der anglicanischen Mission in Aegypten (1881), Dr. Georg Benson Tatum, Kaplan an der Magdalenenkirche in Oxford, und Jacob Dyne Cobley vom Emmanuel-College in Cambridge (1883). Auch in Schottland haben sich in neuester Zeit die Conversionen gemehrt.

IV. Nordamerika concurrirt in den Massenconversionen mit England. Die katholische Kirche hat erst seit Anfang dieses Jahrhunderts daselbst sich organisirt, und ihr großartiger Aufschwung hat gegenüber der Zerrissenheit des Protestantismus, welcher sich gerade in Nordamerika in Hunderte von Secten zerklüftet, eine allgemeine Wendung und Rückkehr zu ihr veranlaßt. Leider läßt sich eine Statistik der Conversionen in Nordamerika nicht herstellen; auch nicht einmal mit annähernder Sicherheit kann die Gesammtzahl der Conversionen geschätzt werden. Aber einige Daten, welche aus öffentlichen Blättern gesammelt sind, mögen die Massenconversionen wenigstens annähernd kennzeichnen. In der deutschen Michaelskirche zu Baltimore waren 1873 unter 500 Firmlingen 60 Convertiten, in Washington unter 821 Firmlingen 102 Convertiten; 1864 konnte in New-Orleans ein Priester allein 157 Protestanten in die Kirche aufnehmen, 1873 ein Priester in Mott-Havre an einem Tage 51 Protestanten. In Buffalo kehrten aus Anlaß einer Mission 1864 sofort 16 Protestanten zur Kirche zurück, 1874 aus gleichem Anlaß in der Gabrielskirche zu New-York 13, in Jersey City 6, in Looyooten (Indiana) 25, in Baltimore über 100. Ein noch lebender, nicht einmal alter Jesuitenpater hat während seiner Missionsthätigkeit allein 8000 Protestanten in die Kirche aufgenommen, Bischof Bayley von Baltimore (gest. 1877) firmte in den letzten fünf Jahren seiner Amtsthätigkeit nicht weniger als 2752 in Amerika geborene Convertiten. In New-York sollen nach

allgemeiner Schätzung jährlich circa 1000 convertiren. In Nordcarolina betragen die Convertiten 5% aller Katholiken. Rosenthal behandelt (Convertitenbilder III, 1, 285—573) achtzig amerikanische Convertiten (bis 1869), von denen nicht weniger als 45 vor ihrer Conversion protestantische Prediger waren. Auch sind zehn Convertiten Bischöfe in Amerika geworden: Jacob Whitefield (gest. 1834), Samuel Eccleston (gest. 1855), Jacob Roosevelt Bayley (gest. 1877), Bischöfe von Baltimore, Thomas Becker von Wilmington, Wilhelm Tyler von Hartfort (gest. 1849), Richard Gilmour von Cleveland, Sylvester Rosecrans von Columbus (gest. 1878), Edgar Wadhams von Ogdensburg, Jacob Friedrich Wood von Philadelphia (gest. 1883) und Joseph Maria Young von Erie (gest. 1866) (vgl. Müller, Schematismus, Freiburg bei Herder 1882). Unter den katholischen Journalisten Nordamerika's befinden sich mehrere Convertiten (Christian Wiedmann, Dr. E. Preuß u. A.), von denen Max Oertel, geboren zu Ansbach in Bayern, 1840 als Prediger in New-York convertirte (gest. 1882). Aus der Reihe der amerikanischen Convertiten nach 1869 nennen wir noch den Astronomen Proctor (1874), den Baptistenprediger Joh. Murphy (1873), Dr. Stover in Boston, Arzt und Schriftsteller (1879), und Joh. Sichold, anglicanischen Prediger in Newark (1879). Seit 1868 hat die deutsche Ordensprovinz der Jesuiten eine Mission in den Vereinigten Staaten Nordamerika's, welche 55 Priester zählt, abgesehen von den Missionaren, welche nicht zur deutschen Provinz gehören. Von diesen werden beständig Volksmissionen in allen Staaten der Union abgehalten und dadurch alljährlich Hunderte von Protestanten für die Kirche gewonnen (vgl. Müller a. a. O. 266). Der sehr bekannte Volksmissionar P. Franz Weninger hat Tausende von abgefallenen Katholiken und Protestanten zur Kirche zurückgeführt und dadurch die Gründung vieler Gemeinden veranlaßt (Müller a. a. O. 145).

V. Dänemark, Schweden und Norwegen haben bis in dieses Jahrhundert herab die Thätigkeit eines katholischen Priesters innerhalb ihrer Grenzen und damit auch Conversionen durch ihre Gesetze fast unmöglich gemacht. Allerdings fehlt es nicht an Angehörigen dieser Länder, welche, wenn auch größtentheils im Auslande, den katholischen Glauben annahmen. Wir nennen hier König Johann III. von Schweden (1578), die Königin Christine von Schweden (1654), den Anatomen und spätern Bischof Nicolaus Steno aus Kopenhagen (1667), Wilhelm Davidson, Secretär der Königin Christine (1655), Jacob Benignus Winslow aus Odense, Anatom, convertirt unter Bossuet's Leitung in Paris, Georg Zoëga, Archäologe aus Jütland, convertirt in Rom (1783). In Stockholm convertirten 1623 Georg Ursinus (Bär), und Zacharias Anthelius, Bürgermeister in Upsala, welche deßwegen den Martyrtod erlitten (vgl. Hist.-pol. Bl. XIII, 538). Während des 19. Jahrhunderts convertirten: Freiherr Ferdinand von Eckstein aus Kopenhagen (c. 1810), Johann Daniel Stub aus Bergen in Norwegen (1830), Heinrich Ferdinand von Bülow aus Christiania (1836), Wilhelm Karup aus Kopenhagen (1853), der dänische Baron H. v. Lövenskiold-Lövenburg, Jürgen L. W. Hansen aus Kopenhagen, protestantischer Prediger (1863), Dr. Karl Höffding Muns, protestantischer Prediger aus Seeland (1840), Graf Holstein-Letraburg und seine spätere Gemahlin Fräulein von Lövenör, Hofdame der dänischen Königin (1867), Freifrau von Bülow (1867), ihr Gemahl, der frühere dänische Gesandte am englischen Hofe Generallieutenant Freiherr von Bülow (1872), und ihre Mutter, verwittwete Staatsräthin von Kammacher (1868), endlich der Porträtmaler Johannes Jenssen.

In Dänemark war seit 1683 die Conversion mit Enterbung und Verbannung bestraft. Erst seit 1848 besteht Religionsfreiheit; hierdurch wuchs die Zahl der Convertiten in Kopenhagen gleich derart, daß man einen besonderen Unterricht für sie eröffnen mußte (Katholische Missionen, Freiburg 1873, 118). Auch wurde den Jesuiten wieder gestattet, das Land zu betreten. Seit jener Zeit hat die katholische Kirche verhältnißmäßig große Fortschritte gemacht. Dänemark bildet eine apostolische Präfectur mit 8 Gemeinden, 16 Gotteshäusern und 28 Priestern. Die Gemeinden bestehen fast ausschließlich aus Convertiten (Kath. Miss. 1884, 35). Die Gemeinde Aarhuus wurde 1872 mit zwei Katholiken begonnen, heute hat sie über 300 Convertiten (Kath. Miss. 1880, 126 ff.). Die Conversionen werden sich in Dänemark noch ständig mehren, weil daselbst das religiöse Bedürfniß namentlich in den besseren Gesellschaftsklassen ein sehr großes ist und im Protestantismus sich nicht befriedigt findet. Die Zahl der dänischen Katholiken beträgt zur Zeit über 3000. In Norwegen ist katholischer Gottesdienst wieder seit 1842, als der französische Generalconsul Mure de Pellane zu Christiania die Erlaubniß erhielt, einen katholischen Priester kommen zu lassen. Im J. 1858 kehrte der schon genannte Convertit Paul Stub nach Bergen zurück, und von jetzt beginnt die Missionsthätigkeit der Katholiken (Kath. Miss. 1873, 71). Bis 1866 wirkte ferner der Belgier Maesfrancx in Norwegen, welcher 152 Protestanten und Heiden zur Kirche zurückführte (Müller, Schemat. 86). Gegenwärtig bildet Norwegen eine apostolische Präfectur mit 8 Stationen und 14 Priestern; die Zahl der Convertiten beträgt jährlich 25—40 (Kath. Miss. 1874, 43 u. 1880, 77), im J. 1881 jedoch über 100 (Kath. Miss. 1882, 103). In Schweden war seit den fehlgeschlagenen Wiedervereinigungsversuchen, geleitet von Possevin (1577), die katholische Mission trotz der drakonischen Strafgesetze wegen der Anwesenheit eines katholischen kaiserlichen Gesandten nicht aufgegeben (Kath. Miss. 1880, 157 ff.). Besonders

haben sich die Jesuitenpatres Heinrich Schacht, Johann Sterck und Martin Gottscheer hierfür bemüht. Letzterem gelang es auch, daß in Linz für junge schwedische Convertiten das sog. Collegium Nordicum gegründet wurde. Gegenwärtig sind circa 2000 Katholiken in Schweden, die Conversionen indeß nicht so zahlreich als in Dänemark und Norwegen. Anfangs 1882 convertirte der protestantische Prediger Axel Johann Hellquist (Kath. Miss. 1882, 126). Die Conferenzvorträge Mermillod's in Stockholm waren von zahlreichen Protestanten besucht; ob sie directe Erfolge gehabt, ist nicht bekannt geworden. Vor Kurzem lief die Nachricht durch die Zeitungen, daß in Upsala zwölf Universitätsstudenten im Begriffe ständen, zur katholischen Kirche überzutreten.

VI. In Rußland sind der Natur der Sache nach Conversionen überaus selten. Jedoch sind mehrere edle Männer und Frauen zur Einheit der Kirche zurückgekehrt. Rosenthal (Convertitenbilder III, 2) zählt elf fürstliche Personen (u. A. Fürst Demetrius, Theodor und Alexander Gallitzin, Fürst Gagarin), zehn gräfliche (u. A. Gräfin Sophie Swetchin, Graf Schouwaloff und Gräfin Sophie Ségur), drei freiherrliche und vier bürgerliche.

Die Conversionen in den übrigen Ländern können wegen Mangels an Nachrichten nicht mit in das Bereich der Behandlung gezogen werden. [Grube.]

Literatur: F. W. v. Ammon, Galerie denkwürdiger Personen, welche im 16., 17. und 18. Jahrh. von der evang. zur kath. Kirche übergetreten sind, Erlangen 1833; Höninghaus, Chronol. Verzeichniß der denkw. Bekehrungen vom Protest. zur kath. Kirche bis auf die neueste Zeit, Aschaffenb. 1837; Räß, Die Convertiten seit der Reformation (bis 1800), 13 Bde. sammt Register, Freiburg 1866—1875; Rohrbacher, Tableau général des principales conversions depuis le commenc. du XIX^e^ siècle, 2. éd., Paris 1841, deutsch Schaffh. 1844; J. Gondon, Conversion de 150 ministres anglais, Paris 1849; Les récents conversions de l'Angleterre, Paris 1852; A List of Protestants, who have become Roman Catholics since the Tractarian Movement, 3. ed., Lond. 1879; Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Heidelb. 1869; Rosenthal, Convertitenbilder aus dem 19. Jahrh., 3 Bde. in 6 Abtheil., Schaffh. 1865—1870, 2. Aufl. des 1. Bandes 1871.

Convict, etymologisch einerlei mit Vita communis, weist auf eine Einrichtung zurück, welche schon seit dem Ende des vierten Jahrhunderts von mehreren Bischöfen des Morgen- und Abendlandes, wie Basilius, Eusebius von Vercelli, Ambrosius, Augustinus u. a., auf der Grundlage klösterlicher Verfassung den Clerikern ihrer Kirchen vorgeschrieben wurde, indem sie dieselben behufs einer leichtern Handhabung clericaler Zucht und gegenseitiger Kräftigung und Erbauung unter ihrer persönlichen Aufsicht und Leitung in gemeinschaftlicher Wohnung zu einem streng geregelten Leben anhielten, eine Einrichtung, welche in immer weitern Kreisen sich verbreitete, und auf deren Grundlage nachmals die Dom- und Collegiatcapitel ihre corporative Verfassung erhielten (s. d. Artt. Capitel und Canonica vita). In der heutigen Bedeutung des Wortes bezeichnet Convict eine Anstalt, in welcher Aspiranten des Clericalstandes gegen Erlegung eines mäßigen Kostgeldes in vollständige Verpflegung aufgenommen, neben dem Unterrichte in den theologischen Disciplinen zugleich durch eine gemeinsame Haus- und Lebensordnung den schädlichen Einflüssen der Außenwelt entzogen und für ihren geistlichen Beruf vorbereitet werden. Diese Clericalconvicte sind ein theilweises Surrogat für die Mangelhaftigkeit der neueren Einrichtung unserer Clericalseminarien. Es ist nämlich in den jüngsten Vereinbarungen, welche Preußen, Bayern und die an der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Regierungen mit dem päpstlichen Stuhle abgeschlossen haben, den erzbischöflichen und bischöflichen Diöcesanseminarien ausdrücklich eine Einrichtung nach Vorschrift des tridentinischen Concils (Sess. XXIII, c. 18 De ref.) zugesagt; dafür ist eine so ergiebige Dotation stipulirt, daß so viele Alumnen, als nach dem Ermessen der Bischöfe für die Diöcesen nothwendig sein werden, darin erzogen und frei verpflegt werden können (Preußische Circumscriptions-Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821; Weiss, Corp. jur. eccl. Cathol. hod. 36; Bayrisches Concordat vom 5. Juni 1817, Art. 5, bei Weiss l. c. 120; Bulle für die oberrhein. Kirchenprovinz Provida solersque vom 16. August 1821 und Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827, bei Weiss l. c. 189. 205). Dem Tridentinum zufolge sollte aber an jeder Cathedrale ein Seminar bestehen, worin eine nach dem Bedürfnisse der betreffenden Diöcese hinlängliche Anzahl Knaben von ihrem zwölften Lebensjahre an unentgeltlich verpflegt und bis zum Eintritt in die Seelsorge für ihren Beruf unterrichtet und erzogen würde. Allein die Wirklichkeit hinsichtlich der Einrichtung dieser geistlichen Erziehungs- und Bildungsanstalten ist hinter den eingegangenen Verpflichtungen noch weit zurückgeblieben. Die einige Jahre nach jener Uebereinkunft mit Rom von den respectiven Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz gemeinsam erlassene Verordnung besagt: Die Candidaten des geistlichen Standes werden nach vollendeten dreijährigen Studien Ein Jahr im Priesterseminare zum Praktischen der Seelsorge ausgebildet, und zwar insoweit unentgeltlich, als die hierfür ausgesetzten Summen hinreichen (Verordnung vom 30. Januar 1830, § 26, bei Weiss l. c. 318). Auch in Bayern und anderwärts reichen die Renten der Clericalseminarfonds da, wo nicht ausnahmsweise die Säcularisation die frühern ergiebigern Dotationen geschont hat, in der Regel nur so weit, um die Candidaten der Theologie des letzten Cursus zu einer einjährigen Ausbildung für die Seelsorge aufzunehmen. Um diesen

Mißstande wenigstens einigermaßen zu steuern, haben die Bischöfe in ihren Diöcesanseminarien, wo immer die räumlichen und finanziellen Verhältnisse derselben es möglich machten, neben dem eigentlichen Alumnate und in Verbindung mit diesem auch ein Convict für die Candidaten des ersten und zweiten Cursus eingerichtet, worin diese gegen Vergütung die vollständige Verpflegung und nebst dem Unterrichte an der Universität oder dem Lyceum noch die besondern Vortheile der sorgsamsten Aufsicht, der Angewöhnung zu einer streng geregelten Lebensweise und der Theilnahme an den geistlichen Uebungen erhalten. Solche bischöfliche Convicte bestehen in Bayern für die sieben Bisthümer des Hauptlandes an der Universität Würzburg und an sechs Lyceen; das unter staatlicher Leitung stehende Georgianum in München nimmt Studirende der Theologie aus dem ganzen Lande auf. Nachdem in Baden das unter staatlicher Leitung stehende Convict in Freiburg 1874 geschlossen worden war, fand 1883 seine Erneuerung als erzbischöfliche Anstalt statt. In Preußen fielen die Convicte an den Universitäten Bonn und Breslau, an der Akademie Münster und dem Lyceum in Braunsberg, sowie die an den bischöflichen Lehranstalten der übrigen Diöcesen bestehenden Convicte dem Gesetze vom 11. Mai 1873 zum Opfer; deßgleichen in Hessen das Convict zu Mainz. Für die Reichslande bestehen bischöfliche Convicte in Straßburg und Metz. Ueber andere Länder s. d. Art. Seminare. [Permaneder.]

Convulsionäre, s. Jansenisten.

Conza, Erzbisthum in Neapel. Die Stadt Conza, im Alterthum Compsa, im Land der Hirpiner (Samnium), an der Quelle des Ofanto, in der heutigen Provinz Avellino (Principato ulteriore) gelegen, mit 4000 Einwohnern, hatte früher weit größere Bedeutung und erfreute sich des Titels einer Grafschaft und eines Fürstenthums, blieb aber, 1694 durch ein Erdbeben fast ganz zerstört, lange als Ruine liegen. Sie wurde um die Mitte des achten Jahrhunderts Sitz eines Bischofs; als erster wird Pelagius um 743 genannt. Unter Papst Gregor VII. wurde Conza Metropole; dieser Papst titulirte 1081 den damaligen Bischof Leo zum ersten Male als Archiepiscopus. Als Suffraganen unterstanden demselben die Bischöfe von S. Angeli de Lombardis, Bisaccium, Laquedonium oder Aquilonia, Mons Viridis, Muranum, Satrianum; letzterer Sitz wurde 1525 mit der Metropole vereinigt und 1818 ganz aufgehoben. Die heutigen Suffraganate sind: S. Angelo bei Lombardi und Bisaccia, Campagna, Lacedonia, Muro. Die Diöcese Campagna (Campaniensis), von Papst Clemens VII. im Juli 1525 errichtet und mit dem Sitz von Satriano vereinigt, kam 1818, nachdem Satriano aufgehoben worden, durch Bulle De utiliori in beständige Administration des Erzbischofs von Conza. Der gegenwärtige 58. Oberhirte ist Salvator Napi, geb. 1828, 1873 als Bischof von Nardi präconisirt, 1876 auf das Bisthum Dioclea i. p. i. transferirt, 1879 auf das Erzbisthum Conza promovirt. In den 24 Pfarreien der Erzdiöcese hat er 80 000, in der Diöcese Campagna in 5 Pfarreien 20 000 Diöcesanen. Bei dem Erdbeben 1694 blieb die alte Domkirche Assumpt. B. M. V. stehen; der Erzbischof nahm aber seine Residenz in dem nahen S. Andrea, während das Capitel in Conza blieb. Das Metropolitancapitel zu Conza besteht aus vier Dignitäten und acht Canonici, das Domcapitel zu Campagna dagegen aus sechs Dignitäten und zwölf Canonici. Erzbischof Scipio Gesualdo (1584—1608) hielt 1597 eine Diöcesansynode, deren Ordinationes auf uns gekommen sind. (Vgl. Ughelli VI, 797 sqq.; Cappelletti XX, 513 sqq.; Vinc. d'Avino, Cenni stor. 222 sqq.; Moroni XVII, 103 sqq.; G. Petri I, 256; Gams 877 sq.) [Neher.]

Cooperator heißt in Süddeutschland ein zur pfarrlichen Aushilfe zeitlich angestellter Priester, welcher sich mit dem Pfarrer in die Pastoration des ganzen Pfarrbezirks in der Art theilt, daß der Pfarrer die ihm vom Bischofe übertragene cura animarum jure ordinario, aber zunächst nur in der Mutterkirche, der Cooperator dagegen die ihm bloß dependenter a parocho mandirte Seelsorge nur in einer oder der andern Filiale verwaltet und nebenbei auch nöthigenfalls zur Aushilfe in der Mutterkirche verpflichtet ist. Es gibt daher drei Arten von Hilfsgeistlichen: zur ersten gehören die zeitlichen Verweser oder Pfarrverwalter, welche bloß für die Dauer geistiger oder physischer Unfähigkeit oder legaler Abwesenheit des Pfarrers oder im Erledigungsfalle einer Pfarrei oder Curatpfründe zur einstweiligen Pastorirung der Gemeinde bestellt werden (vicarii temporales); die zweite Art bilden die eigentlichen Gehilfen, bald Vicare, bald Kapläne genannt, welche einem Pfarrer, der wegen zu großer Seelenzahl der Ortsgemeinde oder wegen Altersschwäche, andauernder Kränklichkeit, anderweitiger Amtsbürden &c. seine Obliegenheiten in ihrem vollen Umfange auszurichten nicht im Stande ist, sei es auf Bitten des Pfarrers oder ex officio zugetheilt werden (provisores, coadjutores); die dritte Art sind die oben genannten Cooperatoren. Keine Hilfsgeistlichen sind die ständigen Verweser der einem Stifte, Kloster &c. bleibend incorporirten Pfarrei (vicarii perpetui oder parochi actuales); auch gehört zu ihnen nicht der Vorsteher einer solchen Kirche, welche zwischen einer Cooperatur und einer förmlichen Pfarrei mitten inne steht, ursprünglich zwar eine Tochterkirche gewesen, allmälig aber beinahe alle rechtlichen Eigenschaften und Vorzüge einer selbständigen Kirche erhalten und, von der Mutterkirche abgetrennt, nur zur Zeit noch nicht die volle Congrua eines wirklichen Pfarrers prästiren kann, oder nur noch in einem ganz unbedeutenden Nexus zur ecclesia matrix steht (expositus perpetuus). Uebrigens sind diese verschiedenen Benennungen in praxi oft sehr schwankend, zumal auch noch andere Namen,

wie z. B. Provisor, Rector, Curat, bald in der einen, bald in der andern der genannten Bedeutungen üblich sind. Specifisch charakterisirt den Cooperator überall nur dieses, daß er eine oder abwechselnd auch mehrere von der Mutterkirche entlegene Filialen, welche zwar im Subjectionsverhältnisse zu dieser stehen, aber das Recht auf eigenen sonn- und festtäglichen Gottesdienst haben, nomine parochi insoweit pastorirt, als nicht der Pfarrer vielleicht gewisse pfarrliche Rechte, z. B. Beerdigung Erwachsener, Trauungen 2c., sich reservirt. Dabei ist es im Grunde gleichgültig, ob er, wie dieß regelmäßig der Fall ist, vom Pfarrhof aus dahin excurrirt, oder ob er, wegen zu weiter Entfernung oder Beschwerlichkeit des Weges, mit Bewilligung des Bischofs und Zustimmung des Pfarrers zweckmäßiger in seinem Filialorte selbst oder in dessen Nähe seine Station hat. Hierfür bezieht er im einen wie im andern Falle außer freier Wohnung und Verpflegung theils ein gewisses Wochengeld, theils einen entweder durch Herkommen oder durch ein vom Pfarrer mit Gutheißung des Ordinariats getroffenes Reglement (den sogenannten Spaltzettel) bestimmten Antheil an den Stolgefällen seiner Filiale und an den etwa herkömmlichen Sammlungen. Er ist, wie jeder andere zeitliche Hilfspriester, ad dispositionem parochi gestellt, weder canonisch investirt noch installirt, daher auch ad nutum Ordinarii amovibel. [Permaneder.]

Copernicus (Coppernicus), Nicolaus, Domherr von Ermland, Astronom, wurde den 19. Februar 1473 zu Thorn geboren. Sein Vater war der Kaufmann Niklas Koppernigk, der im J. 1458 aus Krakau nach Thorn eingewandert war, seine Mutter Barbara Watzelrode von Thorn. Der Name Koppernigk (Koppernik, Koppernick, Koppirnick, Coppernik, Coppernig) war ursprünglich ein Ortsname, der sich schon im 13. Jahrhundert in Mähren, Böhmen und Schlesien findet; im 14. Jahrhundert wird „von Köppernick" und „Ulricus de Koprnik" in Breslauer Archiven genannt; 1396 und 1433—1438 erscheinen die Köppernicks in Krakau und Thorn, und 1469 wird Niklos Koppernik in den Warschauer Archiven als Thorner Bürger aufgeführt. Für die Jugendzeit des Copernicus stehen nur dürftige Notizen zu Gebot. Nach den sicheren Danziger Genealogien war er das jüngste unter vier Geschwistern. Der Tod des Vaters entriß dem Knaben im zehnten Lebensjahr seine Stütze. Bald nahm ihn aber sein Oheim, der Bischof von Ermland war und in Heilsberg residirte, unter seine väterliche Obhut. Wahrscheinlich erhielt Copernicus seinen ersten Unterricht in seiner Vaterstadt, in welcher damals ein eifriges wissenschaftliches Leben herrschte. Mit 18 Jahren bezog er im Herbst 1491 die Universität Krakau, wo er als Nicolaus Nicolai de Thorunia in der Artistenfacultät inscribirt wurde. Er schloß sich hauptsächlich an die Lehrer der Mathematik an und beschäftigte sich auch mit Zeichnen, Malen und Optik (Perspective). Der Hauptlehrer der Mathematik, welcher sich eines bedeutenden Rufes erfreute, war Albertus Blar de Brudzewo, gewöhnlich Brudzewski genannt. Copernicus war es aber nicht vergönnt, die mathematischen Vorlesungen desselben zu hören, da er nach Ausweis der amtlichen Kataloge von 1491 bis 1494 nur philosophische Vorlesungen über Aristoteles hielt. Da ihn Rheticus weder unter den Lehrern noch unter den Vorgängern des Copernicus erwähnt, so kann er nur durch Privatumgang und durch seine Schriften einen Einfluß auf Copernicus ausgeübt haben. Blar stand aber auf dem von Peurbach und Regiomontan für die damalige Zeit hergerichteten ptolemäischen Standpunkt, wie sein Commentariolum super theoricis novis Georgii Purbachii diligenter corrogatum, Milano 1495, beweist. Danach ist es auch zu beurtheilen, wenn polnische Schriftsteller, wie schon Albertus v. Bukow in der Vorrede seines Judicium astronomicum, Cracov. 1542, sagen, daß Copernicus alles, was er ist, Krakau zu verdanken habe. Nach Vollendung seiner Studien kehrte Copernicus im J. 1494 in seine Heimat zurück. Im Herbste 1496 ging er nach Italien, welches damals viele strebsame Jünger der Wissenschaft aus Deutschland und anderen Ländern an sich zog, um in Bologna, der Bildungsstätte der Juristen des Mittelalters, weitere Studien zu treiben. In den fast vollständigen Acten der Natio Germanica an der Universität Bologna, welche der Bologneser Historiker Carlo Malagola vor einiger Zeit in einem Bologneser Archiv entdeckt hat, findet sich eine große Anzahl von Urkunden, die sich auf Copernicus beziehen. Aus diesen geht hervor, daß derselbe am 6. Januar 1497 in Bologna inscribirt wurde, um dort das canonische Recht zu studiren. Seine Inscription theilte ihn der deutschen Nation zu, welcher in den Jahren 1470—1473 auch sein Oheim Watzelrode angehört hatte. Im J. 1498 kam sein Bruder Andreas, der Domherr zu Frauenburg war, ebenfalls nach Bologna, um daselbst das canonische Recht zu studiren. Manchen anderweitigen Angaben gegenüber steht aus ermländischen und bolognesischen Acten fest, daß Copernicus bis zum Jahre 1500 in Bologna blieb. Sein Lehrer in der griechischen Sprache, welche er in Krakau nicht erlernt hatte, war hier Urceo Codro, in der Mathematik Scipio dal Ferro, in der Astronomie Dominicus Maria Novara von Ferrara; letzterem war Copernicus bald nicht bloß Schüler, sondern Gehilfe bei den Beobachtungen. Aus einem Brief des Domdechanten Bernhard Scultetus von Frauenburg, datirt vom 21. October 1499 in Rom, entnehmen wir, daß die beiden Brüder sich in einer Geldverlegenheit an den nach Rom reisenden bischöflichen Secretär Georgius (Pranghe) gewandt haben, aber „vere nudi ad nudum convolarant" und die Intercession des Dechanten nöthig hatten. Im Frühjahr 1500 gingen sie nach Rom, wo Rheticus den Copernicus zum Professor „mathematum

in magna scholasticorum frequentia et corona magnorum virorum et artificum in hoc doctrinae genere“ macht (prima narratio, cf. Hipler, Spicilegium Copernicanum, Braunsberg. 1873, 212). Dieß ist natürlich nur von öffentlichen Vorträgen zu verstehen, welche damals Gelehrte (z. B. auch Regiomontan in Italien) auf Reisen zu halten pflegten. Am 27. Juli 1501 erschien Copernicus, dem inzwischen ein Canonicat in Frauenburg übertragen worden war, mit seinem Bruder Andreas vor dem dortigen Domcapitel, um auf weitere zwei Jahre Urlaub zu erbitten. Das Capitel willigte besonders mit Rücksicht darauf ein, daß Nicolaus Medicin studiren wollte und dadurch dem Bischofe und Capitel einst nützlich werden konnte. Er reiste mit seinem Bruder wieder nach Italien. Andreas ging nach Rom; Nicolaus aber wandte sich zuerst nach Padua, dann nach Ferrara, wo er 1503 im canonischen Rechte promovirte; hierauf ging er wieder nach Padua, um Medicin zu studiren. Ob er hier die laurea medicinae et philosophiae sich erwarb, ist zweifelhaft. Um das Jahr 1505 kehrte er in die Heimat zurück und übte seit 1506 die Arzneikunst im Dienste seines Oheims, des Bischofs von Ermland, auf dem Schlosse Heilsberg aus, wofür er vom Capitel 1507 eine Gehaltszulage erhielt. Seine Praxis dehnte sich bald sehr aus. Hohe und Niedere, Bischöfe und Fürsten holten seinen ärztlichen Rath ein; unter ihnen befand sich auch Herzog Albrecht von Brandenburg (1541). Man hat daraus geschlossen, daß Copernicus nie die drei höheren Weihen empfangen habe (Katholik 1873, I, S. 260, Anm. 5), allein das Verbot der Ausübung der Medicin durch Cleriker erlebte viele Ausnahmen (Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft 1877, I, 342 ff.), und Copernicus wird stets als Priester bezeichnet.

Seinen Heilsberger Aufenthalt (1506—1512) hatte Copernicus auch zu philologischen Studien benutzt. Als Frucht derselben gab er eine lateinische Uebersetzung der griechischen Briefe des Theophylaktus Simokatta heraus: Theophylacti Scolastici Simocati Epistole morales, rurales, et amatoriae, interpretatione latina, Cracovie in domo Domini Johannis Haller anno salutis nostre 1509. Es war dieß die erste Frucht der hellenistischen Studien in Preußen und die einzige Arbeit, welche Copernicus aus freien Stücken der Oeffentlichkeit übergab. Gegen etwaige mißliebige Folgerungen aus der Uebersetzung der Epistolae amatoriae des christlichen Schriftstellers verwahrt er sich im Widmungsschreiben an Bischof Lucas Watzelrode (Hipler l. c. 77): Ita propemodum et ipsae castigatae sunt ut non minus moralium nomen sortiri debuissent. Doch dürfte schon in der Wahl des Stoffes eine Nachwirkung seines Lehrers Urceo Codro zu erkennen sein, der schlüpfrige Gegenstände ebenso wenig vermied als blasphemische (Berti, Copernico e le vicende del Sistema Copernicano in Italia, Roma 1876, 48 sqq.). Nach dem Tode des Bischofs (1512) kehrte Copernicus nach Frauenburg zurück und wählte mit sieben anderen Domherren Fabian von Lossänen (de Lusianis) zum Bischof, dem er auch in den Streitigkeiten mit Papst Julius II. und Leo X. zur Seite stand. Am 11. November 1516 wurde er für drei Jahre zum Administrator der dem Capitel gehörigen Güter mit dem Sitz auf dem Schloß Allenstein erwählt. Auch 1520—1521 hatte er dieses Amt, in welchem er sich namentlich wegen der Kriegsgefahr von Seiten Albrechts von Brandenburg durch Umsicht und kluge Vorsorge Verdienste erwarb. Zur Regulirung des ganz in Unordnung gerathenen Münzwesens übergab er 1522 eine Denkschrift an die Tagfahrt von Graudenz, welche 1527 in das Lateinische umgearbeitet wurde: Monetae cudendae ratio per Nicolaum. Seine Vorschläge, den Städten Thorn, Elbing und Danzig das ihnen 1466 verliehene Münzprivilegium zu entziehen und die Prägung vollwichtiger Münzen im Namen des ganzen Landes unter Aufsicht der Regierung anzuordnen, wurden 1528 vom König von Polen acceptirt. Im J. 1523 war er nach dem Tode des Bischofs Fabian Administrator des Bisthums, und später wurde er vom Könige Sigismund von Polen auf die Liste der vier Candidaten für das ermländische Bisthum gesetzt (1537). Im J. 1525 erschien auf seine Veranlassung in Krakau das Anthilogikon des Domherrn Tiedemann Giese: Flosculorum Lutheranorum de fide et operibus ἀνθηλογικόν Tidemanni Gisonis, abgedruckt bei Hipler, Spic. 4 sqq. Copernicus verhielt sich immer ablehnend gegen die Reformation.

Trotz dieser vielseitigen Thätigkeit, welche das schönste Zeugniß für die hohe Begabung und den gediegenen Charakter des Copernicus ablegt und uns die von Rheticus aus eigener Anschauung geschilderten Verhältnisse des ermländischen Clerus im besten Licht erscheinen läßt, wußte er doch sich die nöthige Muße für astronomische Arbeiten zu verschaffen. Er hatte schon in Bologna und Rom Beobachtungen gemacht und diese in der Heimat fortgesetzt; allein sie waren für ihn wegen der Mangelhaftigkeit seiner Instrumente sehr mühevoll, ohne die gewünschte Genauigkeit zu erreichen. Eine Fehlergrenze von zehn Minuten (decem scrupula) schien ihm schon gering. Da ihm ebenso wenig gute Beobachtungen von Vorgängern zu Gebote standen, so mußte er häufig auf Hipparch und Ptolemäus zurückgehen, um seine Thesen zu begründen. Ueberhaupt hat er sich nicht sowohl um die beobachtende, als um die theoretische Astronomie verdient gemacht. Noch im J. 1514 hatte er eine vom Lateranconcil durch einen Brief Pauls von Middelburg, Bischofs von Fossombrone, an ihn gestellte Anfrage wegen der Verbesserung des Kalenders verneinend beantworten müssen, weil er die Größe der Jahre und Monate und die Bewegungen der Sonne und des Mondes für noch nicht hinläng-

lich bestimmt hielt. Von dieser Zeit an nahm er sich aber vor, diese Beobachtungen mit großer Genauigkeit anzustellen. Die Resultate derselben, wie sie von E. Reinhold in den Prutenischen Tafeln niedergelegt waren, dienten denn auch im J. 1582 der Kalenderreform zur Grundlage. Zu gleicher Zeit schrieb er gegen Werners Präcessionstheorie und entwarf sein Himmelssystem, welches die ganze bisherige Weltanschauung umstürzte und nicht bloß für die Astronomie, sondern auch für die Naturwissenschaft überhaupt und für die Philosophie eine totale Umwälzung zur Folge hatte. Wie Copernicus auf seine Ideen kam, ist schwer zu sagen. Die Ansichten der griechischen Philosophen über die Bewegung der Erde waren ihm bekannt (vgl. Prowe, Ueber die Abhängigkeit des Copernicus von den Gedanken griechischer Philosophen und Astronomen, Thorn 1865; Schiaparelli, Die Vorläufer des Copernicus im Alterthum, deutsch von M. Curtze, Leipzig 1876), denn er bemerkt in seiner Dedication an Papst Paul III., daß Cicero (Quaest. acad. 2, 39) von Nicetas (Hicetas, c. 380 v. Chr.) diese Meinung berichte, und Plutarch (De placitis philos. 3, 13) dem Pythagoräer Philolaus (440 v. Chr.) dieselbe Ansicht beilege; er nehme an, daß sich die Erde wie Sonne und Mond in einem schiefen Kreise um das Feuer bewege. Heraclides aus Pontus und der Pythagoräer Ekphantus lehren auch, daß sich die Erde bewege, aber nicht fortschreitend, sondern nach Art eines Rades sich drehend, wodurch sie von Abend gegen Morgen um ihren eigenen Mittelpunkt geführt werde. Dagegen nennt Copernicus auffallender Weise hier den Aristarch von Samos (280 v. Chr.), welcher unzweideutig die jährliche und tägliche Bewegung der Erde gelehrt hat, nicht (Plutarch, Von dem Gesichte in der Mondscheibe, c. 4). In seinem Werke nennt er ihn nur zweimal, aber ohne alle Beziehung auf sein System. Doch erwähnt er denselben in der beim Originalmanuscript aufgefundenen Uebersetzung des Briefes von Lysis an Hipparch (Prowe, Monum. Copernicana, Berol. 1873, 124). Mit besonderer Anerkennung bespricht er das System der Aegypter (ratio Aegyptiorum), welche nach Marcianus Capella die Erde zwar in der Mitte des Himmels ruhen, aber die Venus und den Mercur die Sonne umkreisen ließen. Aber diese rein philosophischen Andeutungen der Alten sind nicht die Veranlassung der neuen Ideen gewesen und werden auch von Copernicus selbst mehr zur Entschuldigung der Neuheit seines eigenen Systems angeführt. Einen unmittelbaren Anstoß muß er vielmehr in Italien erhalten haben, wo in jener Zeit die Frage nach dem Weltsystem in Fluß gekommen war und bereits den Glauben an das Stillstehen der Erde erschüttert hatte (Schanz, Die astronomischen Anschauungen des Nicolaus von Cusa und seiner Zeit, Rottweil 1873). Erwähnt Copernicus auch den Cardinal Cusa nicht, so ist es doch bei den engen Beziehungen, welche derselbe mit Peurbach und Regiomontan unterhalten hatte, undenkbar, daß er ihm unbekannt war, und jedenfalls hat sich diese Richtung bei den italienischen Gelehrten erhalten. Aber trotzdem bleibt der wissenschaftlichen mathematischen Ausführung des Copernicus ihr ungeschmälertes Verdienst. Copernicus arbeitete lange an seinem Werke. Die Anfänge reichen bis in das Jahr 1509 hinauf; um's Jahr 1530 war es so ziemlich vollendet, wurde aber nicht publicirt, obwohl sich das Gerücht von den neuen Ansichten des Frauenburger Domherrn überallhin verbreitet hatte. Selbst in Rom erklärte Albert Widmanstad (Wimanstetter) dem Papst Clemens VII. die Lehre des Copernicus von der Bewegung der Erde. Am 1. November 1536 ersuchte der Cardinal Schönberg in einem freundlichen Briefe Copernicus um die Uebersendung einer Abschrift. Der Wittenberger Professor Rheticus legte seine Professur nieder, um zwei Jahre, 1539—1541, bei Copernicus zu verweilen. Er war es, der das System zuerst veröffentlichte, indem er eine prima narratio in der Form eines Briefes 1539 an Schoner nach Nürnberg schickte. Diese wurde 1540 zu Danzig gedruckt. Derselbe Rheticus war es auch, der 1542 die Herausgabe der von Copernicus verfaßten und seinem astronomischen Hauptwerke (lib. 1, c. 13 u. 14) wörtlich einverleibten ebenen und sphärischen Trigonometrie veranlaßte und besorgte. Jüngst wurde auch in Wien und in Stockholm ein Commentariolus de hypothesibus motuum coelestium aufgefunden, in welchem Copernicus einen Abriß seines Systems für befreundete Kreise mittheilte (Curtze, Inedita Coppernicana, Lips. 1876). Endlich ließ er sich durch die energischen Vorstellungen seiner Freunde, besonders des Bischofs von Culm, Tidemann Giese, bewegen, sein Hauptwerk herauszugeben. Er übergab sein Manuscript dem Bischof Giese, von dem Rheticus beauftragt wurde, für die Herausgabe Sorge zu tragen. Zwei Freunde des letzteren, Osiander und Schoner von Nürnberg, wurden mit dem Geschäfte betraut. Es wurde in der Officin des Joh. Petrejus 1543 in Nürnberg gedruckt unter dem Titel Nicolai Copernici Torinensis De Revolutionibus Orbium coelestium Libri VI. Copernicus, der schon längere Zeit krank darnieder lag, sollte den Erfolg nicht mehr erleben. Er erhielt noch ein Exemplar auf dem Todbette an demselben Tage, an welchem er verschied, den 24. Mai 1543. Giese schreibt darüber an Rheticus (Hipler, Spicil. 289 sq.): Exitum vitae ex sanguinis profluvio et subsecuta dextri lateris paralysi nono Kalendas Junii accepit multis ante diebus memoria et vigore mentis destitutus, nec opus suum integrum, nisi in extremo spiritu vidit, eo quo decessit die. Das Originalmanuscript hat sich noch erhalten; es ist gegenwärtig Eigenthum der gräflich Nostitz'schen Familie und befindet sich in ihrem Familienmuseum zu Prag. Dasselbe zeigt vielfache Correcturen und beweist dadurch, daß Copernicus

die Veröffentlichung nicht aus Furcht vor einer Censur, sondern wegen des Strebens nach möglichster Vervollkommnung so lange verschoben hat. Es ist abgedruckt u. d. T. Nicolai Copernici Thorunensis De Revelationibus Orbium coelestium Libri VI. Ex auctoris autographo recudi curavit Societas Copernicana Thorunensis, Thoruni 1873. Copernicus widmete sein Werk dem Papste Paul III., weil derselbe auch in dem entlegenen Winkel, in welchem der Verfasser lebte, in ausgezeichneter Achtung stehe, so daß er durch seine Auctorität und sein Urtheil die Zungen der Verleumder leicht zum Schweigen bringen könne. Diese Widmung ist dem Werk vorangedruckt, aber der von Copernicus verfaßten Vorrede wurde von Osiander eine wenig würdige andere substituirt. Er wollte dem voraussichtlichen Anstoße entgegentreten, indem er die Theorien des Copernicus als novas ac admirabiles hypotheses bezeichnet, welche ebenso gut auch unrichtig sein könnten. Die Freunde des Copernicus, und vor allen wieder der Bischof Giese, verwahrten sich alsbald voll Indignation gegen dieses unredliche Verfahren, konnten es aber nicht verhindern, daß bis in die neueste Zeit Copernicus die „Hypothese" von der Erdbewegung beigelegt wurde. Die ursprüngliche Vorrede findet sich im Originalmanuscript und wurde zum ersten Mal der im J. 1854 veranstalteten Prachtausgabe vorgedruckt. Sie unterscheidet sich wesentlich von der untergeschobenen und zeigt uns Copernicus als einen Mann, bei dem ächte Naturforschung und wahre Religiösität im schönsten Bunde vereinigt sind, der in der Astronomie mehr eine göttliche als menschliche Wissenschaft erkennt, da sie Gottes Ruhm und Ehre verkündet, und der, wenn man von seinem System sprach, stets mit den Worten einfiel: „Nicht mein System, sondern Gottes Ordnung."

Das erste Buch bildet den Haupttheil. Es enthält die Lehre von der Kugelgestalt der Welt und der Erde, der gleichartigen kreisförmigen, aus Kreisen zusammengesetzten Bewegung der Himmelskörper und von den Bewegungen der Erde um ihre Achse und in einem excentrischen Kreise um die Sonne. Zur Erklärung des Wechsels der Jahreszeiten gibt er der Erdachse eine Neigung gegen die Ebene ihrer Bahn, und um das Zurückgehen der Aequinoctialpunkte zu erklären, nimmt er an, daß der Weltpol in einer sehr langen Periode (25 000 Jahren) einen kleinen Kreis um den Pol der Ekliptik beschreibe. Dieß bildet auch heutzutage noch und für immer den Grundgedanken der Astronomie und der ganzen Weltanschauung; das Uebrige ist größtentheils nur noch historisches Material. Einen directen Beweis konnte er freilich nicht beibringen. Solche Beweise, wie die Aberration des Lichtes, der Foucault'sche Pendelversuch, die Parallaxe der Fixsterne, gehören der neueren Zeit an. Auch der wissenschaftliche Ausbau des Systems war erst durch die Entdeckungen Galilei's, die Gesetze Keplers und das Gravitationsgesetz Newtons möglich, wodurch freilich das copernicanische System auch gegen jede Anfechtung sicher gestellt, und das ptolemäische System vom Stillstand der Erde für immer unmöglich gemacht wurde. Die Gründe, von welchen sich Copernicus leiten ließ, gibt er selbst in der Widmungsschrift folgendermaßen an: „Nachdem ich nun die Bewegungen angenommen, die ich der Erde in nachstehendem Werke beilege, fand ich endlich nach langjähriger und sorgfältiger Untersuchung, daß, wenn die Bewegungen der übrigen Planeten auf die Umkreisungen der Erde bezogen und nach der Umwälzung eines jeden Gestirns berechnet werden, nicht bloß die an ihnen beobachteten Erscheinungen daraus sich folgerichtig erklären lassen, sondern auch die Reihenfolge und Größe der Sterne und aller Bahnen und der Himmel selbst eine solche harmonische Ordnung darbieten, daß in keinem Theil ohne Verwirrung der übrigen Theile und des ganzen Universums irgend etwas umgestellt werden könnte."

Der erste Eindruck, den diese neue Lehre machte, ist dem eines Erdbebens zu vergleichen. Die Grundlagen des Glaubens und Wissens schienen auf's Tiefste erschüttert; die Theologie und Philosophie hatten sich im Anschluß an den Buchstaben der Bibel und die Lehre des Aristoteles so sehr an den Augenschein gewöhnt, daß das ptolemäische System die unbestrittene Grundlage der christlich-philosophischen Weltanschauung bildete. Copernicus widersprach aber nicht bloß diesem Augenschein, sondern riß auch die Erde aus dem vermeintlichen Mittelpunkt des Weltsystems heraus und degradirte sie zu einem der vielen Weltkörper, welche sich um ein fremdes Centrum bewegen. Darin wollten Manche bedenkliche Consequenzen gegen die Erlösungslehre erkennen, und es konnte an Widerspruch nicht fehlen. Die ersten Gegner wegen derartiger Bedenken waren die Reformatoren und protestantischen Theologen: Luther (Tischreden, Walch, 1743, S. 2260) und Melanchthon (Corp. Ref. XIII, 216). Ein anderes Verhalten zeigten damals die katholischen Theologen und kirchlichen Würdenträger der neuen Lehre gegenüber. Cardinäle und Bischöfe, wie Schönberg, Danticus, Giese, drängten den berühmten Domherrn zur Veröffentlichung seines Werkes, und Paul III. acceptirte die Widmung desselben. Zwar blieben auch die katholischen Theologen der weitaus größeren Mehrzahl nach in ihren Commentaren beim alten System, aber eine eigentliche Opposition erhob sich doch erst später zur Zeit Galilei's. Hierzu aber haben die Philosophie und die Vertreter der Astronomie auf den Universitäten selbst mehr beigetragen, als die Theologen und kirchlichen Behörden, wenn auch die Frage zuletzt auf das theologische Gebiet übergespielt und als theologische behandelt wurde (s. d. Art. Galilei). Im J. 1616 am 5. März wurde Copernicus' Werk auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, donec corrigatur. Im J. 1620 wurden die Verbesserungen angegeben, welche darin bestehen,

daß die Lehre von der Erdbewegung als hypothetisch hingestellt werde (vgl. Historisch-politische Blätter VII, 385 ff. 449 ff.). Am 10. Mai 1757 faßte die Indexcongregation den Beschluß, jenes Decret vom Index wegzulassen, welches alle Bücher verbot, in denen die Bewegung der Erde und der Stillstand der Sonne gelehrt wird. In der Ausgabe von 1758 wird auch das Werk des Copernicus nicht mehr genannt, wohl aber die ähnlichen von Galilei, Foscarini und Kepler. Der Hauptgrund war das Vorhandensein eines gegentheiligen Congregationsbeschlusses. Den 16. August 1820 erhielt ein Buch des Professor Settele in Rom die Druckerlaubniß, in welchem die Erdbewegung thetisch dargestellt wird, und am 11. September 1822 erklärte das heilige Officium, daß die Herausgabe von Werken, welche von der Bewegung der Erde und dem Stillstand der Sonne „juxta communem modernorum astronomorum opinionem" handeln, zu Rom nicht verboten sei. Bei der neuen Ausgabe des Katalogs 1835 wurden sämmtliche sich darauf beziehenden Schriften ausgelassen. Die zweite Ausgabe des copernicanischen Werkes erschien 1566 zu Basel, die dritte zu Amsterdam 1617, die vierte 1854 zu Warschau; die fünfte von Thorn 1873 s. o. Zur Literatur ist außer dem bisher Genannten noch anzuführen: Snell, Nic. Copernicus (Rede), Jena 1873; Bruhns, in der Allg. deutschen Biogr. IV, wo sich auch eine unvollständige Literaturangabe findet. Eine reichere „Bibliografia Copernicana" gibt Berti (l. c. 207—217), zum Theil nach Polkowski und Wolynski. Quellenmäßige Biographien des Nicolaus Copernicus gaben Hipler, Braunsberg 1873, und Prowe, Berlin 1883. Ueber die Vorläufer vgl. Natur und Offenbarung 1879, Heft 10; über den Paduaner Aufenthalt Favaro, Lo Studio di Padova al tempo di N. Coppernico, Venez. 1880, und G. Galilei e lo Studio di Padova, Fir. 1883; über sein Verhältniß zur Reformation vgl. Hipler, Nic. Copernicus und Martin Luther, Braunsberg 1868; über seine Stellung in der astronomischen Wissenschaft Alex. v. Humboldt, Kosmos II; Whewell, Geschichte der inductiven Wissenschaft, deutsch v. Littrow 1840; Mädler, Geschichte der Himmelskunde, 1872; Beckmann, Zeitschrift für Geschichte und Alterthumskunde Ermlands IV; Uebersetzung und Erklärung der Schrift über die Kreisbewegungen der Himmelskörper von Menzzer, Thorn 1879. Die weitere Literatur über Mängel und Fortschritte des Systems vgl. im Art. Galilei. [Schanz.]

Copiaten, s. Fossoren.

Coppi, Antonio, italienischer Historiker, war am 22. April 1783 zu Andezeno in der Nähe von Turin geboren und ward in früher Jugend Mitglied des Institutes der Paccanaristen, das im Jahre 1789 als eine Art Ersatz für die Gesellschaft Jesu von einem südtirolischen Priester gestiftet worden war, aber keinen Bestand hatte. An der Absicht, zu Neapel in den Jesuitenorden zu treten, wurde er durch persönliche Umstände behindert. Durch den Prälaten N. M. Nicolai, Uditore der päpstlichen Kammer und Präsidenten der archäologischen Akademie, ward er in Rom zu gelehrten und administrativen Zwecken beschäftigt und führte viele Jahre hindurch die Verwaltung der Güter des Hauses Colonna, welche ihn auch wiederholt nach Sicilien rief. Auf praktischem Wege mit den Agrarverhältnissen der römischen Campagna vertraut geworden, widmete er diesen wie der mittelalterlichen Geschichte Roms eingehende Studien, wovon eine Menge kleiner akademischer Schriften zeugt, während er die Geschichte des Hauses Colonna in einem meist auf urkundlichen Forschungen beruhenden Werke (Memorie Colonnesi, Rom. 1852) behandelte. Sein Hauptwerk, welches ihm einen bleibenden Namen gemacht hat, ist aber die Fortsetzung von Muratori's Annali d'Italia vom J. 1750 an, welche im J. 1824 in Rom an's Licht zu treten begann und Anfangs mit dem vierten bis 1819 reichenden Bande abgeschlossen und wiederholt aufgelegt, später vom Verfasser wieder aufgenommen und fortgesetzt ward, um endlich im J. 1867 mit der am 17. März 1861 erfolgten Proclamirung des Regno d'Italia zu schließen. Coppi ist weit entfernt, Muratori's historische Kunst zu besitzen, aber sein Buch ist namentlich von 1789 an in seiner ungeschminkten pragmatischen Darstellung sowie durch Mittheilung der wichtigsten Actenstücke höchst brauchbar, ja unentbehrlich. Die Zustände der Agricultur und Bewirthschaftung der Campagna kannte Coppi aus dem Grunde. Er starb am 26. Februar 1870, ohne je eine öffentliche Stellung bekleidet zu haben, mit dem Titel eines Abbate als eines der bekanntesten Mitglieder der römischen aristokratischen wie der gelehrten Gesellschaft. (Vgl. meine Biograph. Denkblätter, Leipz. 1878.) [v. Reumont.]

Copulation, s. Eheschließung.

Corbach, s. Heller, Johannes.

Corbie (Corbeja antiqua, auch aurea und gallica genannt), ein Benedictinerkloster in der Picardie, am rechten Ufer der Somme, vier Meilen oberhalb Amiens und sieben Meilen unterhalb Peronne gelegen, hat seinen Namen von dem Bache Corbie, der dort in die Somme fließt. Es wurde im J. 657 von der hl. Bathildis (s. d. Art.), Königin von Frankreich, Gemahlin Chlodwigs II. und Mutter Chlotars III., erbaut, als sie während der Minderjährigkeit ihres Sohnes die Regierung führte. Als sie den Bau des Klosters vollendet hatte, berief sie im J. 662 Geistliche aus Luxeuil, dem Kloster des hl. Columban, dorthin und setzte den von dort gekommenen hl. Theodofried, der nachmals Bischof wurde, als Abt dem Kloster vor. Durch eine Schenkungsurkunde Chlotars III. von eben diesem Jahre wurde das Kloster reichlich ausgestattet, und durch eine andere Urkunde des Bischofs Berthefried von Amiens, in dessen Diöcese dasselbe lag, erhielt die neue Stiftung ihre Bestätigung

und viele Privilegien (664), welche nachmals von vielen Päpsten genehmigt und vermehrt wurden. Die Stiftung des Klosters ist für Deutschland von hoher Bedeutung geworden, denn von hier aus erfolgte 822 durch Abt Adalhard (s. d. Art.) und dessen Bruder Wala die Stiftung des ersten Klosters in Sachsen, des nachmals so berühmten Corvey (s. d. Art.), durch welches das Christenthum im Sachsenlande befestigt und weit über die Grenzen des Landes nach Norden getragen wurde. Corbie stand bis in die neuern Zeiten an Eifer und Thätigkeit für die Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden, an Förderung und Pflege der Wissenschaften, an Frömmigkeit und Tüchtigkeit seiner Aebte und Mönche, deren Zahl sich während der höchsten Blüte desselben auf 350 belief, keinem Kloster in Frankreich nach. Durch Anschluß an die Maurinercongregation wurde 1618 die strengere Observanz im Kloster eingeführt. Seit 1550 galt es als Commende französischer Cardinäle, bis die Revolution es vernichtete. (Vgl. Vita S. Bathildis bei Mabillon, Act. SS. saec. II, 742 sq.; De B. Theodefrido Episc., ib. 993; Gallia christiana X, 1263, wo die Geschichte des Klosters und seiner 78 Aebte bis 1743 fortgeführt ist.) [Seiters.]

Corbinian, der heilige, erster Bischof von Freising, wurde um das Jahr 680 zu Châtres bei Orleans von christlichen Eltern geboren. Schon als Knabe war er ein Freund religiöser Uebungen, und im Alter von 22 Jahren bezog er eine Zelle nächst der Germanuskirche zu Châtres, wo er mit einigen Dienern 14 Jahre lang ein klösterliches Leben führte. Der Ruf seiner Frömmigkeit führte alsbald viele herbei, die das göttliche Wort aus seinem Munde hören oder, wie unter Andern Pipin von Heristall, sich seinem Gebet empfehlen wollten. Dadurch aber sah Corbinian sich in der liebgewonnenen Einsamkeit zu sehr gestört und faßte nun den Entschluß, nach Rom zu wallfahren und dort in der Nähe der Apostelgräber eine neue Einsiedelei sich zu gründen. Papst Constantin, unter dessen Regierung Corbinian, wohl um das Jahr 709, nach Rom kam, nahm ihn huldreich auf; da er aber von seinen Fähigkeiten überzeugt war, gestattete er ihm nicht, sein Leben in der Einsamkeit zu verbringen, sondern weihte ihn zum Regionarbischofe und ertheilte ihm das Pallium mit der Erlaubniß, überall, wo er könne, das Predigtamt auszuüben. Corbinian kehrte in seine Heimat zurück, zog eine Zeitlang predigend umher, konnte aber zuletzt dem Drange, in seiner Zelle zu Châtres die Einsamkeit aufzusuchen, nicht mehr widerstehen und beschränkte sich nun darauf, denen, die ihn aufsuchten, das Evangelium zu predigen. Sieben Jahre verlebte er so neuerdings in der Einsamkeit; dann zog er ein zweites Mal (etwa 717) nach Rom, um sich die Erlaubniß zu erbitten, daß er, ferne von allem Verkehr mit Menschen, gänzlich sich dem Einsiedlerleben widme. Seinen Weg nahm er dießmal durch Alamannien, Germanien und Noricum. Von Herzog Theodo II. und von dessen Sohn Grimoald in Freising wurde Corbinian dringend zum Bleiben eingeladen, aber er ließ sich nicht aufhalten. In Tirol wurde sein Saumpferd von einem Bären zerrissen, der, durch des Heiligen Wort gezähmt, bei der Weiterreise die Stelle des Lastthieres vertrat. In Rom wurde Corbinian von Papst Gregor II. freundlichst aufgenommen; aber eine von diesem berufene Synode beschied seine Bitte, die bischöfliche Würde niederlegen zu dürfen, abschlägig und beauftragte den Heiligen neuerdings mit der Predigt des Evangeliums. Auf seiner Rückreise wurde er bei Mais in Tirol von Grimoalds Leuten aufgegriffen und nach Freising geführt. Nachdem das Hinderniß, welches den Heiligen bewog, sein Verbleiben in Freising zu verweigern, nämlich die unerlaubte Verbindung Grimoalds mit Pilitrudis, der Wittwe seines verstorbenen Bruders, gehoben war, begann Corbinian seine apostolische Thätigkeit und wurde der Gründer des Bisthums Freising. Da das Christenthum in diesen Gegenden bereits eingeführt war, so erstreckte sich seine Wirksamkeit vor Allem auf Ausrottung heidnischer Ueberbleibsel in Sitten und Gebräuchen und auf die Befestigung des Christenthums. Für sein Bischofsamt suchte er vor Allem einen festen Stützpunkt durch die Dotation der Domkirche in Freising zu gewinnen. Zu diesem Behufe wurden von ihm selbst und von Grimoald mehrere Besitzungen in Mais und Kortsch erworben. Zu Freising wurde auf dem Domberge das Episcopium und etwas später ein Kloster zu Ehren des hl. Benedictus erbaut, während auf dem nahen Tetmonsberge bei der Stefanskapelle ein Bethaus erstand, das den ersten Grundstein für das im elften Jahrhundert errichtete Kloster Weihenstephan bildete. In dieser Weise suchte Corbinian durch bleibende Gründungen das Christenthum zu befestigen und erwirkte zu diesem Behufe bei dem fränkischen Hofe plebi et familiae suae licentiam, inter se eligendi episcopos post suae evocationis tempus, ein Privilegium, das leider nach seinem Tode nicht zur Anwendung kam. Die Rachsucht der Pilitrudis, die dem Heiligen nach dem Leben strebte, nöthigte Corbinian zur Flucht. Ein sicheres Asyl fand er in Mais bei der Kirche des hl. Valentin. Hier verweilte er bis zum unglücklichen Tode Grimoalds, der die Abführung der Pilitrudis nach Frankreich zur Folge hatte. Auf Einladung des neuen Herzogs Hucbert kehrte Corbinian um das Jahr 725 nach Freising zurück und wirkte nun in seinem bischöflichen Amte unbehelligt und unermüdet bis zu seinem Tode, der am 8. September 730 das Bisthum Freising zum ersten Male verwaiste. Corbinians letzter Wunsch war, in Mais in der Kirche des hl. Valentin seine Ruhestätte zu finden. Allein dessenungeachtet wurde er in der Domkirche zu Freising beerdigt, und erst als göttliche Strafgerichte die Nichtbeachtung des letzten Wunsches des Heiligen rächten, wurde sein Leichnam nach Mais übergeführt und daselbst beigesetzt. Hier

verblieben diese heiligen Reliquien bis zur Regierung des vierten Bischofs von Freising, Aribo's, der mit Beirath und Genehmigung seiner Mitbischöfe und des Herzogs Thassilo II. den durch die Langobarden gefährdeten Leichnam des Heiligen feierlich nach Freising transferiren ließ (20. November 769). Die Stadt führt seitdem den belasteten Bären zum Andenken an Corbinians ersten Einzug im Wappen. Bischof Aribo (s. d. Art.) ist auch der erste Biograph des heiligen Corbinian. (Vgl. Bolland. Sept. III, 261; Mabillon, Acta SS. O. S. B. saec. III, 1, 500, sowie Annales II, 37 sq.; Meichelbeck, Historia Fris. I, 1 sq.; Sulzbeck, Leben des hl. Corbinian, Regensb. 1843.) [Rausch.]

Corbeliers, s. Barfüßer.

Corderius (Corder), Balthasar, S. J., bedeutender Hellenist, wurde zu Antwerpen im J. 1592 geboren, entschloß sich schon frühe für den geistlichen Stand und trat im J. 1612 in die Gesellschaft Jesu, wo er sich in der Folge besonders um die biblische Exegese und Patristik verdient machte. Zunächst verlegte er sich auf die griechische Sprache und Literatur, die er auch drei Jahre lang docirte und fortan immer mit Vorliebe betrieb. Später lehrte er zu Wien, wo er Doctor der Theologie geworden, theologische Moral und hielt exegetische Vorlesungen. Seine ungewöhnliche Vertrautheit aber mit dem Griechischen erweckte in ihm bald den Entschluß, sich vorzüglich mit Uebersetzung griechischer Schriftsteller, namentlich patristischer Werke, zu beschäftigen. Er bereiste zu diesem Zwecke wiederholt Deutschland, Frankreich, Spanien und Italien, durchsuchte die wichtigern Bibliotheken und übersetzte und veröffentlichte viele bis dahin nur handschriftlich vorhandene, wenig bekannte wichtige Werke griechischer Auctoren. Auf einer dieser Reisen jedoch, mitten in seinen literarischen Beschäftigungen, überraschte ihn zu Rom der Tod im J. 1650 in seinem 58. Lebensjahre. Die von ihm herausgegebenen Schriften sind: 1. Job illustratus, Antverp. 1646, einer der angesehensten Commentare über das Buch Job, der auch in den zu Paris von Migne herausgegebenen Scripturae sacrae cursus completus XIII et XIV aufgenommen wurde, von Rosenmüller (Schol. in V. T. V, p. XX) aber viel zu niedrig taxirt wird mit den Worten: Ejus diligentia maxime in variis patrum sententiis colligendis versatur. Ceterum magis pias meditationes captat, quam sensum scriptoris exponere studet. 2. Expositio Patrum graecorum in Psalmos, ex vetustissimis Sac. Caes. Majestatis et Ser. Bavariae Ducis Mss. Codicibus ἀνεκδότοις concinnata, in Paraphrasin, Commentarium et Catenam digesta, Latinitate donata et annotationibus illustrata, 3 voll., Antverp. 1643 bis 1646. Es wird hier nicht bloß eine Catene von gewöhnlicher Art, sondern zugleich ein doppelter Commentar über die Psalmen gegeben, sofern nicht bloß auf jeden Psalm ein zusammenhängender griechischer Commentar mit lateinischer Uebersetzung folgt, sondern auch die ausführlichen und reichhaltigen Annotationen des Herausgebers sich als solchen betrachten lassen; die Catene selbst, welche zwischen dem Commentar und den Annotationen sich befindet, ist aus 24 griechischen Kirchenschriftstellern zusammengetragen. 3. Symbolae Graecor. Patrum in Matthaeum, coll. a B. Corderio et Petro Possino Soc. Jes., 2 voll., Tolos. 1646 bis 1647. Von diesem Werk ist jedoch nur der zweite Theil ein Werk Corders mit dem besondern Titel Catena Graecorum Patrum triginta, collectore Niceta, episcopo Serrarum, interprete Corderio; der erste Theil hat den Jesuiten Poussines (Possinus) zum Urheber. 4. Catena sexaginta quinque graecorum Patrum in Lucam, Antverp. 1628. 5. Catena Patrum graecorum in Joannem, ib. 1630. 6. S. Cyrilli apologi morales, Vienn. 1630. 7. Joannis Philoponi in cap. prim. Geneseos de mundi creatione libri VII, una cum disputatione de paschate, Antv. 1630. 8. S. Dionysii Areopagitae opera cum S. Maximi scholiis et G. Pachymerae paraphrasi, Antverp. 1634 u. ö. 9. S. Dorothei archimandritae institutiones asceticae, Antverp. 1646. 10. S. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini homiliae XIX in Jeremiam prophetam, hactenus ineditae, Antverp. 1648. Außerdem fanden sich in seinem handschriftlichen Nachlasse noch: Joannis Calecae patriarchae Constantinopolitani et Joannis Ceranei homiliae in quatuor evangelia, J. Geometrae de B. Virgine und Liber sapientiae elucidatus. (Vgl. de Backer s. v.) [Welte.]

Cordova, Bisthum in Spanien. Die Provinzialstadt des Königreichs Andalusien, Cordova, am Guadalquivir, mit 42 000 Einwohnern, hat außer der Cathedrale noch 15 Kirchen, wovon 13 Pfarrkirchen, 16 ehemalige Mönchs- und 19 Nonnenklöster, 2 Collegien für Philosophie und Theologie, 2 Waisenhäuser, 7 Hospitäler u. s. w. Die Cathedrale Assumpt. B. M. V., ursprünglich eine von Abderrahman I. 787 erbaute großartige Moschee, ist ein Meisterstück arabischer Baukunst. In ihr sind die Leiber der hll. Martinus, Acifelus und Victoria, sowie Reliquien vieler anderer Heiligen. Auch die Collegiatkirche San Hippolito bewahrt in einer Seitenkapelle die Reliquien vieler von den Römern gemarterten Heiligen, so daß Cordova wohl das Recht hat, sich „die Stadt der Martyrer" zu nennen. Schon als Corduba oder Colonia Patricia in Hispania Baetica, im Gebiete der Turbuli, war sie eine ansehnliche Stadt; nachdem aber die Mauren schon 711 sich derselben bemächtigt und der Chalif hier seine Residenz aufgeschlagen hatte, erlangte sie eine solche Blüte, daß sie unter Abderrahman II. (gest. 852) eine Million Einwohner und neben anderen Prachtgebäuden 300 Moscheen zählte. Während fast das ganze Abendland in Barbarei und Unwissenheit versunken war, blühte Cordova unter der Herrschaft des Halbmondes als Mittelpunkt der

Civilisation und als Sitz der Wissenschaft. Seine berühmte Universität war die Lehrerin des christlichen Abendlandes in der Medicin, Mathematik, Astronomie, Musik und selbst in der Philosophie. Um das Jahr 950 bestanden daselbst 80 öffentliche Schulen. Die berühmten Meister Averroes und Avicenna haben hier gelehrt (vgl. Schröckhs Kirchengeschichte XXI u. XXV).

Corduba war als Hauptstadt Bätica's schon zur Zeit der Apostel mit dem Christenthume bekannt gemacht und noch im ersten Jahrhundert Bischofssitz geworden, der bis zum vierten Jahrhundert die kirchliche Metropole der Provinz Bätica war. Uebrigens verschwindet das alte Corduba im zweiten und dritten Jahrhundert ganz aus der Geschichte (Morales, De Cordubae urbis origine, situ et antiquitate, bei Migne, PP. lat. CXV, 926 sq.), und im vierten Jahrhundert, wo Corduba wieder erwähnt wird, erscheint es als ganz andere Stadt, ohne politische Bedeutung. Deßhalb kann es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bei der neuen Eintheilung Spaniens durch Constantin d. Gr. Hispalis, welche Stadt schon vorher einen Rangstreit der Macht, des bürgerlichen und kirchlichen Vorrangs mit Corduba geführt hatte, als bürgerliche und kirchliche Metropole Bätica's und Corduba als Suffraganstuhl dieser Metropole treffen. Merkwürdig bleibt jedenfalls, daß nach der Tradition der Kirche von Corduba der große Bischof Hosius (s. d. Art.), der sie von 296—357 leitete, als erster Bischof derselben angesehen wird. Von 988 an konnte kein Bischof mehr diesen Sitz einnehmen, bis Cordova den Mauren wieder entrissen ward (1236). Als im J. 1237 der Bischofssitz wieder hergestellt war, wurde er Suffraganat von Toledo, und erst 1851 kam er wieder unter die Metropole Sevilla. Der jetzige 101. Bischof ist Zephyrin Gonzalez y Diaz Tuñon O. S. Dom., geb. 1831, Bischof von Malaga 1874, nach Cordova transferirt 5. Juli 1875. Die bischöfliche Mensa, die im vorigen Jahrhundert noch auf 120 000 Ducaten geschätzt wurde, beträgt seit 1851 nur mehr 100 000 Realen. Im Umfange dieses Sprengels, der in 250 Pfarreien etwa 400 000 Seelen zählt, liegt auch der gleichfalls in den ersten Zeiten errichtete und unter den Mauren eingegangene Bischofssitz Egabra, irrig auch Epagro, heute Cabra, am Ursprung des gleichnamigen Flusses, mit 7000 Seelen. Das Domcapitel, früher ebenfalls sehr reich, besteht heute aus einem Decan, 4 weiteren Dignitäten, 4 Canonikern de officio, 20 Canonikern de gracia und 16 Beneficiaten. Das Collegiatcapitel S. Hippolito, 1736 gestiftet, hat außer einem Prior ebenfalls 2, beziehungsweise 8 Canoniker und 6 Beneficiaten. (Vgl. España sagr. X et XI; J. Gomez Bravo, Catalogo de los obispos de C., 2 voll., Cordova 1778; Indicador Cordobés, 1837; Moroni XVII, 117 sqq.; Gams, Ser. Epp. 27—29.) — Synoden: 1. Im J. 839 wegen der Casianer (s. d. Art.). 2. Im J. 852, veranlaßt von dem Chalifen Abderrahman II. Da nach einem Befehle desselben alle hingerichtet wurden, welche öffentlich gegen Mohammed und den Islam redeten, und alle diese als Martyrer verehrt wurden, so erklärte die Synode, daß alle, welche sich zu diesem Martyrium vorsätzlich hinzudrängen, nicht als Martyrer verehrt werden dürften, weil mehrere Bedingungen des wahren Martyriums bei ihnen fehlten. Unter den Gegnern dieses Concils ragt der Priester Eulogius hervor, der dieses Decret bekämpfte und in seinem gelehrten Commentar Memoriale Sanctorum seu Libri III de Martyribus Cordubensibus eine Darstellung der Geschichte dieser Martyrer lieferte. 3. Im J. 862, wegen eines gewissen Hostegesis, der anthropomorphistische Irrthümer verbreitete. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. IV, 99. 179. 260; Gams, Kirchengeschichte Spaniens II, 2, 311 ff. 318 ff.) Diöcesansynoden hielten die Bischöfe Iñicus Manrique de Lara 1494, Alfons de Manrique, später Cardinal, 1520, Dominicus Pimentel, später gleichfalls Cardinal, 1648 und Franz Alarcon y Covarrubias 1662. [Neher.]

Cordovero, s. Moses Cordovero.

Core (קֹרַח), 1. dritter Sohn Esau's von Oolibama (Gen. 36, 5. 14. 18; 1 Par. 1, 35). — 2. Der fünfte Sohn Eliphaz', des erstgeborenen Sohnes Esau's von Ada (Gen. 36, 16). — 3. Ein Nachkomme Calebs, Sohn Hebrons (1 Par. 2, 43; s. Keil im Comm. z. d. St.). — 4. Ein Sohn Isaars (יִצְהָר) aus der levitischen Familie Caath, bekannt als Aufwiegler gegen Moses. Er war unzufrieden damit, daß das theokratische Priesterthum gerade nur auf die Familie Aarons eingeschränkt sein sollte, erhob sich in Verbindung mit Dathan, Abiron und Hon aus dem Stamme Ruben und 250 anderen angesehenen Israeliten gegen Moses und forderte die Zulassung des ganzen Stammes Levi, wo nicht des ganzen Volkes zum Priesterthume (Num. 16). Moses erklärte vor allem Volke, die Entscheidung dem Herrn überlassen zu wollen; wessen Rauchopfer am morgigen Tage wohlgefällig angenommen werde, dem solle die priesterliche Würde gehören. Als aber das Rauchopfer dargebracht werden sollte, wurden die Häupter der Verschwörung sammt den Ihrigen und aller ihrer Habe lebendig von der Erde verschlungen, die 250 Mitverschworenen aber durch Feuer verzehrt, das von Jehova ausging, und das Priesterthum blieb bei Aaron und seiner Familie (s. d. Art. Aaron). Die natürlichen Deutungen dieses Ereignisses entweder durch einen Erdfall, den Moses vorausgesehen (J. D. Michaelis, Deutsche Uebersetzung des A. T., Thl. 4, Heft 1), oder durch Unterminirung des Platzes, an dem die Aufrührer sich befanden (Oratio, Mosen primum libertatis — assertorem religiosissimum sistens, Heidelberg. 1814, p. 6), oder durch Lebendigbegraben derselben (Eichhorn, Allg. Biblioth. ꝛc. I, 911 f.), haben alle in gleicher Weise die Textesworte gegen sich, abgesehen davon, daß durch Derartiges keine endgültige,

Moses' Ansehen bekräftigende und jeder Einrede unzugängliche Entscheidung gegeben worden wäre, wie sie durch die obwaltenden Umstände doch gefordert und von Moses selbst angekündigt war. Der vorgebliche Widerspruch zwischen Num. 16, 32, wonach alle Leute, die Core angehörten, von der Erde verschlungen wurden, und Num. 26, 10. 11, wonach die Söhne Core's nicht umkamen, erledigt sich einfach dadurch, daß unter den Leuten, die Core angehörten, nur diejenigen gemeint sind, die sich an seiner Verschwörung betheiligten (vgl. Welte, Nachmosaisches 129 f.). Weil nun dieses von Seite der drei Söhne Core's, Aser, Elcana und Abiasaph (Ex. 6, 24), nicht geschah, wurden sie auch von der Strafe nicht getroffen. Ihre Nachkommen gelangten später als levitische Sängerfamilie zu großem Ruhme (1 Par. 6, 33 ff.; 26, 1. 2 Par. 20, 19), und die denselben zugeschriebenen Psalmen (42. 44—49. 84. 85. 87. 88) gehören zu den schönsten und poetisch schwunghaftesten. — Vermuthlich aus dieser Familie stammt unter demselben Namen 5. ein Levit, Tempelhüter unter David (1 Par. 9, 19); 6. ein anderer Levit, Sohn Jemna's, unter Ezechias (2 Par. 31, 14). [Welte.]

Corfu, Kirchenprovinz der jonischen Inseln. Diese Inseln liegen an der Küste von Albanien, Akarnanien und Elis im jonischen Meere, nur Cerigo im Mittelmeere. Ursprünglich griechische Colonien, dann zum oströmischen Reiche gehörig, fielen bei der Theilung des griechischen Reiches durch die Lateiner (1204) Corfu nebst den anderen Inseln bis Zante hinab an die Venetianer, welche Corfu, als Vormauer gegen die Türken, stark befestigten. Nachdem sie seit 1797 bald von den Franzosen, bald von den Engländern besetzt worden waren, verband man diese Inseln 1815 zu einer Republik (Vereinigte Staaten der jonischen Inseln), welche unter englischen Schutz gestellt wurde. Am 1. Juni 1864 wurden sie dem griechischen Staatsverbande einverleibt. Heute bilden sie drei Nomarchien: Corfu, Cephalonia und Zante, mit 218 879 Seelen auf 1973 Quadrat-Kilometer (1870; im J. 1864 waren es nach Angabe der abgetretenen britischen Statthalterschaft 228 530 Seelen). Die Bevölkerung ist griechischen Ursprunges und redet die neugriechische Sprache, zum Theil auch ein verdorbenes Italienisch; fremden Ursprunges sind etwa 8000 Italiener und ebensoviele Juden. Die orientalisch-griechische Kirche ist als Hauptkirche anerkannt und stand bis vor kurzem unter der Oberhoheit des Patriarchen von Constantinopel, der immer einen der Metropoliten zum Exarchen ernannte. Die Bischöfe wurden vom Clerus gewählt und vom Patriarchen bestätigt. Die bei der Vereinigung der jonischen Inseln mit Griechenland eingeleiteten Verhandlungen, wobei die Vertreter dieser Inseln die Verbindung mit dem Patriarchen erhalten wissen wollten und sich gegen die Ernennung der Bischöfe durch den König aussprachen, haben erst in neuester Zeit ihren Abschluß gefunden. Die griechische Hierarchie besteht aus drei Metropolen: Corfu mit dem Suffraganstuhl Paxos, Cephalonia mit Ithaka, Zante mit S. Maura, und dem Erzbisthum Cerigo. Nach dem Gesetze von 1833 bezog jeder Metropolit von dem Gouvernement 312 Pfd. Sterl., jeder Suffragan 156 und der Erzbischof von Cerigo 234 Pfd. Sterl. Die Seelsorgspriester leben theils von ihrer Hände Arbeit, theils von den Stolgebühren und Opfergaben der Gläubigen. — Die katholische Hierarchie besteht aus der Metropole Corfu und dem Suffraganstuhl Zante-Cephalonia.

1. Archidioecesis Corcyrensis. Die Insel Corfu (Corcyra oder Cercyra) wurde schon in den ersten Zeiten für das Christenthum gewonnen, und Jason, ein Schüler des hl. Paulus (Apg. 16, 21; 17, 5), der die zwei Fürsten der Insel bekehrte, soll erster Bischof von Corcyra gewesen sein (Menol. graec. die 28. Martii). Seine späteren Nachfolger wurden schismatisch, aber auch mit der Metropolitanwürde geschmückt. Lateinische Erzbischöfe gibt es hier seit dem 14. Jahrhundert; der erste war Salvianus um 1340. Der Erzbischof von Corfu hatte lange keinen Suffraganen unter sich. Erst während der langen Sedisvacanz dieses Sitzes (1459 bis 1516) wurde das vereinigte Bisthum Cephalonia und Zante, das bisher unter der lateinischen Metropole Corinth stand, der Metropole Corfu unterstellt. Der jetzige 41. lateinische Erzbischof ist Spiridion Maddalena, geb. 1824 zu Corfu, präconisirt 23. September 1860. Sein Sprengel umfaßt, außer dem Sandschak Parga im Süden von Albanien und anderen kleinen Ortschaften des Festlandes in Epirus, die Insel Corfu nebst den kleinen nordwestlich davon gelegenen Inseln Merlera, Fano und Samothraki, dann die Insel Paxo mit Antipaxo, mit zusammen etwa 7000 Katholiken. Das Metropolitancapitel besteht aus 4 Dignitäten, 6 Canonici und 2 Mansionarii. In der Stadt Corfu sind neben 37 griechischen Kirchen 5 katholische ohne die Cathedrale; auf dem Festlande, im Sandschak Parga, ist eine katholische Pfarrkirche in der Stadt Prevesa und eine in Vonizza; der Pfarreien sind es im Ganzen nach Petri nur 2 (?), der Priester 12 bis 15 ohne die Ordensgeistlichen (Franciscaner), welche in Corfu ein Kloster und in Prevesa und Vonizza je ein Hospiz haben.

2. Dioecesis Zacynthiensis et Cephaloniensis. Die Insel Zante (Zacynthus) erhielt im achten Jahrhundert einen Bischof, dessen Nachfolger später schismatisch wurden. Im J. 1463 wurde dieser Sitz, auf dem schwerlich ein lateinischer Bischof gesessen (vgl. Innocent. III. Epist. 10, 128 und Epist. 15, 63) mit dem von Cephalonia (Cephalenia) vereinigt. Die Insel Cephalonia, gleichfalls seit dem achten Jahrhundert schon Bischofssitz, erhielt wahrscheinlich unter Gottfried von Ville-Harduin, dem, als er 1207 zum ersten Fürsten von Achaja

eingesetzt wurde, auch die Insel Cephalonia zufiel, einen lateinischen Bischof, Suffraganen von Corinth (Innocent. III. Epist. 15, 64, ed. 2 Baluz.). Der heutige 29. Bischof ist Evangelista Boni O. Cap., geboren 1829, ernannt 7. Juni 1872. Die Residenz des Bischofs ist in der Stadt Lixouri, dem alten Sali oder Salza, auf der Ostküste der Insel Cephalonia, mit 6000 Einwohnern, wo sich neben drei Kirchen die halbzerfallene Cathedrale St. Marcus befindet. Das Domcapitel zählte früher 10, heute nur noch 8 Canonici mit geringen Präbenden. Der Sprengel umfaßt die Inseln Cephalonia, Zante, Ithaka (Thiaki), Santa Maura und Cerigo. Unter den 160 000 Bewohnern sind kaum 1500 Katholiken. Seit dem Sturze der venetianischen Herrschaft waren nämlich die Katholiken immer manchen Bedrängnissen ausgesetzt. Jetzt werden sie von etwa zehn Weltpriestern und einigen Dominicanern und Kapuzinern pastorirt. (Vgl. Le Quien, Oriens christ. II, 232 sqq. III, 878 sqq.; Fl. Corner, Ecclesiae Venetae, 1749; Moroni XI, 45 sq. XVII, 128 sqq. CIII, 396 sqq.; G. Petri II, 237 sq.; Gams, Ser. Epp. 399 sq.; dann auch Marmora, Historia di Corfu, Venet. 1672; A. Mustoxidi, Illustrazioni Corciresi, Milano 1811; Bory de St. Vincent, Histoire et description des îles joniennes, Paris 1815.) [Neher.]

Coriander (κόρων, coriandrum), im A. T. (Ex. 16, 31. Num. 11, 7) Uebersetzung der Septuaginta und der Vulgata für das hebräische גַּד; die Uebersetzung scheint richtig zu sein, weil die betr. Doldenpflanze nach Dioscorides 3, 64 von den Puniern γοίδ genannt wurde. [Kaulen.]

Corinth, Stadt und ehemalige Kirchenprovinz in Griechenland. Auf dem Isthmus des Peloponnes, zwischen dem ägäischen und jonischen Meere gelegen, war Corinth (ἡ Κόρινθος, früher Ἐφύρα, auch Centhyra, Heliopolis, oder auch, von ihrer Lage, Bimaris) im Alterthume gewissermaßen das, was London heutzutage ist. Von ihren zwei Häfen nahm der eine (Cenchreae, Kenchris), 70 Stadien oder sieben griechische Meilen von der Stadt entfernt, am Meerbusen von Aegina, die Schiffe vom Orient, der andere (Lechaeum, Lecheo), am Meerbusen von Lepanto, die vom Occident, namentlich von Italien ankommenden Schiffe auf. So concentrirte sich geraume Zeit hindurch in dieser Stadt, in der sich die Kaufleute dreier Welttheile begegneten und ihre Schätze austauschten, der Handel des mittelländischen Meeres (Strabo 8, ed. ster. Lips. 1819, p. 210. 213). Sonst war Corinth mit seinen 300 000 Einwohnern auch Sitz der Künste und Wissenschaften; Cicero nennt es in Kap. 5 seiner Rede pro lege Manil. „totius Graeciae lumen". Ebenso berühmt war es durch die isthmischen Spiele und den Tempel der Aphrodite, in welchem bei tausend „Priesterinnen" unter dem Schutze der Religion der Ausschweifung dienten (Strabo l. c. 211). Alles dieses bewirkte, daß Fremde jeder Art hier zusammenströmten, welche den Reichthum und Kunstsinn, aber auch die Laster aller Nationen in eine Stadt brachten, in welcher, nach Strabo, der Seefahrer, Handelsmann und Krieger sie für sein Geld begehen konnte. So durch Wohlstand und Bildung übermüthig geworden, scheute diese Stadt sich nicht, selbst römische Gesandte zu beschimpfen; hierfür aber ward sie mit allen ihren Reichthümern und Kunstwerken eine Beute der Römer und durch L. Mummius von Grund aus zerstört (146 v. Chr.). Nachdem sie lange in Trümmern gelegen, baute Julius Cäsar sie wieder auf und schickte Colonisten, meist Freigelassene, dahin (Strabo l. c. 216). Sie hob sich bald wieder zu ihrem früheren Wohlstande, und drei Cäsaren waren bemüht, ihren Glanz zu erhöhen. Damit aber stellte sich auch die alte Ueppigkeit und Zügellosigkeit der Sitten wieder ein. Die im Süden der Stadt gelegene Burg Acrocorinth ward wieder der Aufenthalt der Isthmia Dione, und ausschweifendes Leben bezeichnete man gemeinhin als corinthische Lebensart (Hesych., Lex. κορινθιάζειν, μαστροπεύειν, ἑταιρεύειν; Dio Chrys., Orat. Corinth. 2, 119, ed. Reiske, nennt sie πόλιν τῶν οὐσῶν τε καὶ γεγενημένων ἐπαφροδιστάτην). Nur im Scherze konnte der Satiriker Lucian in Verlegenheit sein, ob er in Bezug auf ausschweifendes Leben Corinth oder Athen den Vorzug geben solle.

So war der Zustand Corinths und seiner Bewohner, als der hl. Apostel Paulus um das Jahr 53 zum erstenmale nach Europa kam. Bei seinem bekannten Streben, das Heidenthum vorzüglich in seinen Hauptsitzen, gleichsam in seinen festesten Burgen zu bekämpfen, richtete er auf das in dieser Hinsicht wichtige Corinth sein besonderes Augenmerk. Er kam über Macedonien und Athen dahin, um die Stadt, welche bisher für nähere und entferntere Gegenden ein Herd heidnischen Irrthums und Sittenverfalls gewesen, in ein segenverbreitendes Centrum umzuwandeln, von welchem in engere und weitere Kreise christliche Wahrheit und christliche Gesittung ausgehen sollte. Wie an andern Orten, predigte er auch hier das Evangelium zuerst den Juden. Es gelang ihm jedoch nur wenige aus ihnen zu gewinnen; unter diesen aber waren zwei ihrer Vorsteher, Crispus und Sosthenes. Die meisten widersprachen ihm, ja lästerten ihn. Deßhalb wandte er sich zu den Heiden; diese schlossen sich aufrichtig an ihn an und scheinen auch in der Folge seine getreuen Anhänger geblieben zu sein, während die Judenchristen, als nach und nach ihrer mehr wurden, die bald zahlreich gewordene Gemeinde verwirrten. Achtzehn Monate hindurch entfaltete Paulus hier eine unermüdete Thätigkeit; seine Gehilfen waren seine beiden Schüler Silas und Timotheus, ferner Aquilas und Priscilla nebst Titus Justus (s. d. Artt.). Nachdem er abgereist war und sich nach Ephesus begeben hatte, um von da nach Jerusalem zu gehen (Apg. 19, 21), kehrten mehrere wieder zu der alten

ausschweifenden Lebensweise zurück und besuchten von neuem die Priesterinnen zu Acrocorinth. Er richtete deßhalb einen Brief an die Gemeinde, in welchem er den Gläubigen allen Umgang mit solchen verdorbenen Menschen untersagte (1 Cor. 5, 9—12). Dieser Brief ist jetzt nicht mehr vorhanden. Bald nachher erfuhr der Apostel mancherlei, das ihn zu einem neuen Briefe, dem ersten canonischen Briefe an die Corinther, nöthigte. Diesen schrieb er noch von Ephesus aus und versprach darin, bald selbst nach Corinth zu kommen und dort einige Zeit zu bleiben (1 Cor. 4, 18. 19; 16, 5. 6). Er reiste auch wirklich später von Ephesus über Macedonien Achaja zu. Während er sich aber in Macedonien aufhielt, hatte er Ursache zu einem neuen Schreiben, dem zweiten Brief an die Corinther. Bald nach Absendung dieses Schreibens kam er dann selbst wieder nach Corinth. Hier und in Achaja überhaupt blieb er drei Monate und begab sich dann über Philippi nach Troas. Daß der Apostel von da an bei den Corinthern in hohem Ansehen blieb, bezeugt das 47. Kapitel des vom hl. Clemens von Rom (s. d. Art.) später an sie gerichteten ersten Briefes, worin sie an die vom hl. Paulus schriftlich erhaltene Mahnung erinnert werden. (Weiteres s. in den Artt. Paulus und Paulinische Briefe.)

Die von Paulus gegründete Kirche zu Corinth erhielt an seinen beiden Schülern Apollos und Sosthenes ihre ersten Oberhirten. Ihnen folgte Apollonius, der sich gegen den Gnostiker Cerdo (s. d. Art.) erhob. Auf Primus folgte um 170 der hl. Dionysius (s. d. Art.). Wenn der Libellus synodicus seinen Nachfolger Bacchylus (190—200), welcher mit 18 anderen Bischöfen zu Corinth eine Synode gehalten haben soll (Mansi I, 726), bereits als Erzbischof bezeichnet, so ist dieß offenbar unrichtig. Die Conciliennachrichten sind wegen spätern Ursprungs nicht sehr glaubwürdig, und Eusebius (H. E. 5, 23) weiß nichts von einer Synode zu Corinth, sondern lediglich von einem Schreiben des Bacchylus in Betreff des Osterfeierstreites (s. d. Art.). Eine Synode wurde zu Corinth 419 bei Gelegenheit der Wahl des Perigenes zum Bischof gehalten (Hefele II, 135 f.); eine weitere hielt Petrus 458 auf Betreiben des Kaisers Leo I. ab. Stephan war 680 Legat des Papstes bei der sechsten allgemeinen Synode. Von Anfang an war nämlich Achaja mit ganz Ost-Illyricum dem Papste unterworfen; in Achaja selbst war Corinth die einzige Metropole. Nachdem aber Kaiser Leo der Isaurier (717—741) Ost-Illyricum vom römischen Patriarchate abgetrennt hatte, wurde auch die Kirchenprovinz bald sehr zerstückelt. Bis zum zwölften Jahrhundert entstanden sechs Provinzen in Achaja mit den Metropolen Athen, Theben, Corinth, Piträ, Monembasia und Sparta. Die Notitia Leonis zählt nur mehr sieben Suffraganstühle unter Corinth auf. Im zwölften Jahrhundert wurde der schismatische Metropolit von Corinth „Exarch vom Peloponnes" und war wieder der erste Metropolit auf Morea bis zur griechischen Revolution. Das Decret vom 2. December 1833, welches die Metropolen für immer abschaffte und die Bisthümer bedeutend reducirte, bildete ein Bisthum Argolis-Corinth für die gleichnamige Nomarchie. Zur Zeit der Kreuzzüge wurde Corinth auch lateinische Metropole mit den Suffraganbisthümern Zante, Cephalonia, Damala, Gilas, Giminės, Argos, Napoli di Malvasia, Lacedämon, Misitra, Maina und Christianopolis oder Megalopolis. Der erste von Innocenz III. ernannte Erzbischof erhielt schon 1212 einen Nachfolger an Gualterus (Innocent. III., Epist. 13, 6; 15, 58); der letzte Residential-Erzbischof war Hugo Rhetut, O. S. D., seit 1450, der 1458 durch Mohammed II., den Eroberer Corinths, vertrieben wurde. Von da an führte der heilige Stuhl Corinth nur als Titular-Erzbisthum fort mit den Suffraganaten Argos, Megara, Messenia und Tegea. Als Corinth nach dem Siege von Lepanto (1687) den Türken wieder entrissen und im Frieden von Karlowitz (1699) den Venetianern zugesprochen wurde, beschlossen diese, den lateinischen Metropolitansitz abermals aufzurichten und wiesen dazu ansehnliche Geldsummen an. Da jedoch Corinth fast ganz in Trümmern lag, so schlug der Erzbischof seinen Sitz in der St. Antoniuskirche zu Napoli di Romania auf, freilich nur für nicht ganz zwei Decennien. Von Corinth selbst haben sich nur wenige Spuren des alten Glanzes erhalten, und noch in neuester Zeit litt es in Folge der Befreiungskriege und des Erdbebens vom Jahre 1858 sehr. Als christliche Denkmäler verehrt man die Paulushöhle, in welche der Apostel sich flüchtete, und die Paulskirche, auf derselben Stelle erbaut, wo er zuerst den Gekreuzigten predigte. In dem Eingangs erwähnten Hafenort Cenchreä befand sich die christliche Gemeinde, deren Diaconissin Phöbe von Paulus (Röm. 16, 1) den Christen in Rom empfohlen ward. (Vgl. Le Quien II, 155—168. III, 883—890; Moroni XVII, 136 sqq.; Gams, Ser. Epp. 430. 431; dann die Einleitungen in das N. T., bes. Hug II, 241—253.) [Neher.]

Coriolano, Franz Longus a, s. Longus.

Cornara, Helena Lucretia Piscopia, eine Gelehrte des 17. Jahrhunderts, auch Helena Scholastica, Oraculum septilingue, genannt, war am 5. Juni 1646 als die älteste Tochter des Johannes Baptista Cornaro, Procurators von St. Marcus in Venedig, geboren. Da sie schon früh ungewöhnliche Talente bekundete, gab der Vater auf Zureden seines gelehrten Freundes, Joh. Fabris, dem kaum siebenjährigen Mädchen den Chorherrn Joh. Valesius von St. Marcus und den Doctor Bartolotti als Lehrer im Latein. Wegen der großen Fortschritte, welche sie in kurzer Zeit machte, ertheilte ihr Fabris Unterricht auch im Griechischen, den nach seinem Tode der Bibliothekar Ludw. Grandenigo übernahm. Dazu kam noch das Studium der neugriechischen, spanischen, französischen und hebräischen Sprache;

selbst das Arabische blieb ihr nicht ganz fremd. Nicht zufrieden mit dem Studium der Sprachen, dehnte sie ihre Thätigkeit auch auf das Gebiet der Wissenschaften aus und studirte Philosophie und Mathematik, worin sie Karl Rinaldini in Padua unterwies, ja auch Theologie, worin Hippolyt Marcheti, ein Oratorianer, ihr Lehrer war. Ihre Fortschritte auf theologischem Gebiete waren so bedeutend, daß man daran dachte, ihr die theologische Doctorwürde zu ertheilen, welcher Wunsch, obgleich ihn einige Italiener begründeten, am Widerstande besonders des Cardinals Barbarigo, Bischofs von Padua, scheiterte. Nun drang ihr ehrgeiziger Vater auf die Erlangung des philosophischen Gradus, und wirklich wurde Helena am 25. Juni 1678 in einer Kapelle der Cathedrale zu Padua, wo wegen des großen Zulaufes die Feierlichkeit abgehalten werden mußte, nach einer Rede über eine Stelle des Aristoteles mit dem Doctorhute geschmückt, das erste Beispiel solcher Auszeichnung für eine Frau. Schon vorher hatten mehrere Akademien, z. B. die der Infecondi zu Rom, der Intronati zu Siena, sie als Mitglied aufgenommen. Ganz Europa war ihres Ruhmes voll, von allen Seiten her wurde sie besucht und — erhielt sie Heiratsanträge. Sie wies dieselben zurück, da sie mit elf Jahren das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt hatte und unter dem Namen Scholastica als Laienschwester des Benedictinerordens aufgenommen worden war. Die Kleidung des Ordens trug sie beständig unter der weltlichen. Ihre Studien und ihre strenge Ascese schwächten ihre ohnehin zarte Gesundheit bald so sehr, daß sie, erst 38 Jahre alt, am 26. Juli 1684 zu Padua starb. Dort liegt sie begraben in der Kirche des Klosters St. Justina. Die von ihr hinterlassenen Schriften, welche mit einer Biographie von Ed. B. Bachini 1688 zu Parma edirt wurden, sind: Tre Discorsi accademici; Septem magnorum virorum elogia; darunter auf Cardinal Cäsar d'Estrées, Innocenz XI., Leopold I., Johann III. von Polen; italienische und lateinische Briefe; eine italienische Uebersetzung aus dem Spanischen: Lettera ovvero colloquio di Cristo nostro redentore all' anima divota, von dem Karthäuser J. Landsperg lateinisch abgefaßt; letzteres Werk hatte sie dem Jesuitengeneral Oliva gewidmet (Zieglbauer, Hist. litt. O. S. B. III, 514 sq.), ein griechisches Gedicht auf den Geburtstag Josephs I. Eine Gesammtausgabe erschien zu Parma 1688. [Janner.]

Cornejo de Pedrosa, Petrus, von Salamanca, gehört dem Carmeliterorden an und kann den bedeutendsten Theologen dieses Ordens beigezählt werden. Er erklärte zuerst an der berühmten Universität seiner Vaterstadt die philosophischen Werke des Aristoteles und des hl. Thomas. Durch seine Klarheit und Gründlichkeit wußte er die Schüler so an sich zu fesseln, daß sie an den König die Bitte richteten, ihnen nie ihren so theuren Lehrer durch Beförderung auf einen bischöflichen Stuhl zu entreißen. Standhaft schlug der demüthige Ordensmann alle Ehrenämter aus, die ihm sowohl Paul V. als auch das Ordenscapitel zubachten. Dessenungeachtet wurde er zweimal zum Provinzial gewählt. Auch König Philipp III. wußte ihn zu schätzen, indem er in sehr wichtigen Angelegenheiten sich brieflich an ihn wandte. Er starb den 31. März 1618 im Alter von 52 Jahren. Der Tod verhinderte ihn, etwas von seinen Schriften selbst zu veröffentlichen. Es erschien indeß aus seinen Vorlesungen eine Sammlung von Abhandlungen als Erklärung zu den drei Theilen der Summa des hl. Thomas. Dieß Werk wurde in Bamberg 1671 wieder abgedruckt unter dem Titel: Theologia scholastica et moralis, quae diversas materias secundum tres partes D. Thomae Aq. et ad mentem ejusdem auctoris angelici elaboratas continet. Nur die 2ª 2ªᵉ ist nicht darin behandelt. In einer diesem Werke vorangehenden Lebensbeschreibung sagt Sanchez d'Avila, Bischof von Piacenza, kein Thomist habe das Verständniß des englischen Lehrers klarer, sorgfältiger und wahrheitsgetreuer eröffnet, als Cornejo. Manche der subtilsten Fragen behandelt er allerdings sehr gründlich und klar. [Hurter S. J.]

Cornelius, Hauptmann der italienischen Cohorte in Cäsarea, von Petrus zum Christenthum bekehrt. Die Erzählung hiervon im 10. Kapitel der Apostelgeschichte soll die wichtige Wahrheit, daß auch die Heiden, ohne vorerst durch das Judenthum Durchgang zu nehmen, in die Kirche aufgenommen werden können, darstellen. Cornelius war wohl nicht Proselyt, sondern Heide (10, 28. 34; 11, 3 ff.; 15, 7), sah aber die Thorheit des Heidenthums ein, sehnte sich, den wahren Gott zu erkennen, und machte sich dieser wahren Erkenntniß durch seine Tugenden, insbesondere durch Gebet und Almosen, würdig. Hierbei mag er immerhin ein Kenner und vielleicht ein Freund der jüdischen Religion gewesen sein. Die Möglichkeit und Zulässigkeit der Aufnahme von Heiden in die Kirche durch den Glauben ohne mosaisches Gesetz wird durch die in Zusammenhang mit der Bekehrung des Cornelius gebrachte Vision Petri zu Joppe gerechtfertigt (vgl. Vers 15: Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris). Hierbei wird auch hervorgehoben, daß die Neubekehrten noch vor ihrer Taufe den heiligen Geist ebenso, wie die Apostel und Judenchristen am Pfingstfeste, und zwar äußerlich durch die Sprachengabe wahrnehmbar, erhalten hätten (vgl. V. 44—47). Noch darf nicht unerwähnt bleiben, daß es gerade Petrus, das Oberhaupt der Kirche, ist, der den ersten Heiden feierlich in die Kirche aufnimmt, und der darüber eine eigene Offenbarung erhält. — Was sonst über die Persönlichkeit des Cornelius bekannt ist, ist sehr wenig und nicht bestimmt verbürgt. Die Acta Cornelii (erwähnt bei Baron. ad a. 41, n. 2; Boll. Febr. I, 281 sq.; Migne, PP. gr. CXIV, 1293 sq.) sagen unter Anderem, daß Cornelius mit Petrus gereist sei, das Evangelium ge-

predigt habe, später Bischof von Cäsarea geworden (so auch die Constit. Ap. 7, 46) und des Martyrtodes gestorben sei; nach griechischen Angaben wäre er Bischof von Scepsis bei Troas gewesen. Die lateinische Kirche erwähnt seiner am 2. Februar, die griechischen Menologien am 13. September. [Otto Schmid.]

Cornelius, Papst von 251 bis 252, von Geburt ein Römer, folgte nach mehr als achtzehnmonatlicher Sedisvacanz dem Papste Fabian. In Afrika erhob sich damals der Streit über die Abgefallenen (s. d. Art.). Der gerechten Handlungsweise des hl. Cyprian widersetzten sich Novatus, Felicissimus und vier andere Priester, welche eine Menge von Mißvergnügten an sich zogen. Novatus ging nach Rom und verband sich hier mit Novatian, einem römischen Priester, der in seiner Hoffnung, auf den römischen Stuhl zu gelangen, durch die Wahl Cornelius' getäuscht worden und deßwegen ein erbitterter Gegner des letztern geworden war. Novatian wußte sich unter den Bekennern einen bedeutenden Anhang zu verschaffen. Unter dem Vorwande, Cornelius sei gegen die Abgefallenen zu nachsichtig, da keiner derselben, selbst bei wahrer Reue, jemals wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden könne, trennte er sich von der Kirche und störte so als erster Gegenpapst die Einheit derselben. Cornelius jedoch versammelte in Rom ein Concilium, in welchem die sechzig anwesenden Bischöfe sammt den viel zahlreichern Priestern und Diaconen sein bisheriges Verfahren bei Wiederaufnahme der Abgefallenen billigten und über Novatian und dessen Anhang den Bann aussprachen. Von großer Wichtigkeit ist der Briefwechsel zwischen Cornelius und Cyprian (in der Sammlung der Briefe Cyprians [ed. Hartel II, Vindob. 1871] sind es Ep. 44. 45. 47—52. 59. 60). Sie bilden einerseits einen unwiderlegbaren Beweis für den Primat der römischen Kirche und geben andererseits ein Zeugniß von dem schönen Geiste der Eintracht, welcher beide Bischöfe beseelte. Das letzte Schreiben Cyprians an Cornelius ist ein Trost- und Glückwunschschreiben, da dieser von Gallus nach Cività-vecchia verwiesen worden war, wo auch bald sein sehnlicher Wunsch, für Christus sein Blut vergießen zu dürfen, durch den Martyrtod (14. September 252) erfüllt wurde. Unter ihm hatte Rom einen ziemlich zahlreichen Clerus, 46 Priester (wahrscheinlich je zwei für einen Titulus), 7 Diaconen, 7 Subdiaconen, 42 Acolythen, 52 Exorcisten, Lectoren und Ostiarier. (Vgl. Euseb. 6, 43. 45; 7, 2; Hieron. Catal. 66; Bolland. Sept. IV, 143 sq.) [Thaller.]

Cornelius von Brügge, s. Adriaensz.

Cornelius a Lapide, s. Lapide.

Coronae spineae festum, s. Dornenkrone.

Coronati quatuor, die vier Gekrönten, nennt man vier Brüder, Severus, Severianus, Carpophorus und Victorius, welche in Rom unter Kaiser Diocletian im J. 304 gemartert wurden. Sie waren nach einigen Legenden Bildhauer und weigerten sich, Götzenbilder anzufertigen. Den Namen coronati aber erhielten sie entweder als Martyrer überhaupt, oder weil man ihnen beim Marterthum Kronen mit scharfen Spitzen auf's Haupt drückte. Sie wurden mit Geißeln, an deren Enden Bleikugeln befestigt waren, so lange zerhauen, bis sie das Leben aufgaben. Ihre Leichname wurden an der lavicanischen Straße, am dritten Meilensteine vor der Stadt, in einer Sandgrube beerdigt, später aber, gegen Ende des fünften Jahrhunderts, in eine ihnen zu Ehren erbaute Kirche übertragen, deren schon Gregor d. Gr. gedenkt. Diese Kirche besteht noch jetzt unter dem Namen Sanctorum quatuor coronatorum Martyrum, liegt ungefähr in der Mitte zwischen dem Colosseum und dem Lateran und ist Titel für einen Cardinalpriester. Als Todes- und Gedächtnißtag der vier Gekrönten gilt der 8. November; ihre angeblichen Martyracten sind unächt. (Vgl. Tillemont, Mémoires etc. V, Art. 49 der Abhandlung über die Persécution par Dioclétien; Decio Memmolo, Della vita, chiesa e reliquie de' ss. Quattro Coronati, Roma 1628.) In Verbindung mit der römischen Legende kann auch die pannonische Passio ss. quatuor Coronatorum stehen, welche gleichfalls unter Diocletian (8. November 294) fallen soll (herausgegeben von Wattenbach, Sitz.-Ber. der Wiener Akad. X, 115—137). [v. Hefele.]

Coronel, Gregor Nuñez, aus Portugal, gelehrter Augustiner des 16. Jahrhunderts und berühmter Prediger des Herzogs von Savoyen. Clemens VIII., dessen Beichtvater er war, ernannte ihn zum ersten Secretär und Consultor der Congregatio de auxiliis (s. d. Art.). Er schrieb eine eingehende Abhandlung über diese Streitfrage gegen Molina, die als Manuscript in der Angelica aufbewahrt wird. Schmalfus (Hist. Relig. et Eccles. christ. V, 244), der Einsicht davon nahm, gibt das von Coronel zusammengefaßte Ergebniß der Congregation in folgenden Punkten: 1. Maximam consultorum partem gratiam efficacem a consensu arbitrii pendentem cum scientia media suis calculis reprobasse. 2. Jussu Clementis VIII. cautum fuisse, ut praesens controversia ad mentem Augustini dirimatur. 3. Clementem VIII. exhibuisse scriptum pro gratia ab intrinseco efficaci, ejusque jussu editam fuisse a Coronello censuram in propositiones Molinae, cui die 12. Mart. omnes consultores Theologici, Bovio excepto, subscripserunt. 4. Pariter consultores Pauli V. secundo pontificatus anno sua in scripto singillatim protulisse judicia omnesque excepto Bovio pro condemnatione propositionum Molinae stetisse. 5. Nullum definitivum decretum contra propositiones Molinae fuisse latum, ac praesentia, quae circumferuntur, acta et censuras ob defectum legitimae approbationis omni authoritate legali carere. Demum 6. utrique parti impositum fuisse silentium. Die von Paul V. ihm

angetragenen Bischofsstühle von Castellana und Horta lehnte Coronel in aller Bescheidenheit ab. Er starb zu Rom 1620, nahezu 80 Jahre alt. — Seine Schriften sind: 1. Libb. X de vera Christi Ecclesia, Rom. 1594; 2. Libb. VI in totidem tomos divisi de optimo Reipublicae statu, ib. 1597; 3. Apologeticum de traditionibus Apostolicis, ib. 1597. (Vgl. Ossinger, Bibl. Aug. 636; Lanteri, Saec. sex II, 280; Id., Erem. I, 68.) [Keller O. S. Aug.]

Corozain (Χοραζίν) war wie Bethsaida eine Stadt in der Nähe des See's Genesareth, über welche der Heiland gegen Ende seines Wirkens in Galiläa sein Wehe ausrufen mußte (Matth. 11, 21; Luc. 10, 13), weil sie, gleich dem benachbarten Capharnaum, trotz der vielen Wunder, welche Jesus daselbst gewirkt hatte, seine Predigt nicht aufnahmen, noch Buße thaten. Sowohl die Vorausstellung des Namens Städte (Matth. 11, 20), als der Gegensatz zu den heidnischen Städten Tyrus und Sidon berechtigen zu dem Schlusse, daß Corozain eine Stadt war, die in der Ebene Genesareth lag. Nach Eusebius und Hieronymus (Onomasticon) war Corozain ein damals schon verödeter Flecken, zwei Milliarien von Capharnaum entfernt und am Seeufer gelegen. Uebrigens läßt sich die genaue Lage von Corozain heutzutage mit absoluter Gewißheit nicht bestimmen. Was die Ableitung des Namens betrifft, so bezeichnet Corozain nach Origenes „das Land Sin"; empfehlenswerther erscheint die Ansicht, ihn von dem im See vorkommenden Schwarzfisch (Koraxos, Korakinos) abzuleiten. Nach dem Talmud (Menach. 85, 1) war כרזין eine an Weizen fruchtbare Gegend; ein neuer Grund, die Stadt in der Ebene Genesareth zu suchen. [Zschokke.]

Corporale (pallium corporale, palla dominica, palla linea), in der Liturgie ein quadratförmiges, der Breite des Altares entsprechendes Linnentuch. Es bildet die Unterlage für das allerheiligste Altarssacrament (Corpus Domini) zunächst im Canon der heiligen Messe, dann aber auch überall, wo die heilige Eucharistie im Ciborium oder in der Monstranz aufbewahrt wird. Der Gebrauch des Corporale reicht wohl in die apostolische Zeit hinauf. Solange die ganze Gemeinde an der heiligen Communion theilnahm und ihre Oblationen beim Beginne der Messe darbrachte, mußte das Corporale groß genug sein, die Opfergaben einzuhüllen (ad tegendum involvendumque Corpus et Sang. D. N. J. Chr., nach Pontif. Rom. De bened. corporalium). Nach Ordo Rom. VI empfing der ministrirende Diacon vom Akoluthen das gefaltete Linnen, reichte das eine Ende desselben einem zweiten Diacone, und beide breiteten es nun über den Altar; Opferbrode und Kelch wurden mit ihm bedeckt. Nach der Communion nahmen beide das Tuch ab und falteten es zusammen. Als die Oblationen aufhörten, verkleinerte man das Corporale so weit, daß es noch genügende Unterlage für Kelch und Hostie bot. Gemäß des Cerimoniale von Bursfeld c. 44 war es in der Länge vierfach, in der Breite dreimal gefaltet; der eine dieser Faltentheile wurde von rückwärts über den Kelch geschlagen. Auch der Ordo Rom. XIV schreibt vor, daß der Diacon den Kelch nach der Opferung mit dem Corporale bedecke. Zur größern Bequemlichkeit trennte man aber später den über den Kelch zu schlagenden Theil als eigenes Stück ab und gab ihm den speciellen Namen Palla. So schreibt Papst Innocenz III. im 13. Jahrhundert: Die Palla, die man Corporale nennt, ist zweifach; die eine breitet der Diacon glatt auf dem Altare aus, die andere wird gefaltet über den Kelch gelegt (De myster. missae 2, 56). Doch blieb in der französischen Kirche und im Karthäuserorden nach alter Sitte Palla und Corporale an einem Stücke. Die griechische Kirche kennt gleichfalls das Corporale (Isid. Pelus. Ep 1, 123); daneben benutzt sie zwei Pallen, eine als Bedeckung des Kelches, die andere als Bedeckung der Patene. Im Orden der Theatiner wird neben der Kelchpalla eine zweite zur Unterlage der heiligen Hostie genommen. Corporale und Palla müssen vom Bischofe oder einem von ihm Bevollmächtigten benedicirt werden (Missale Rom. Rit. in celebr. 1, 1). Da beide noch jetzt als zusammengehörig zu betrachten sind, ist auch für beide nur Ein Benedictionsformular vorhanden (Pontif. Rom. l. c.). Seit den ältesten Zeiten durfte das Corporale nur aus Flachs oder Hanf gefertigt werden (Lib. Pontif. in S. Sylvest., auch c. 46, Dist. I De consecr.: Sacrificium non in serico neque in panno tincto, sed in lineo ex terra procreato consecraretur); Baumwolle ist ausdrücklich verboten (S. R. C. 19. Maji 1819). Es soll an das Linnentuch (sacra sindon) erinnern, in welches der Leichnam Jesu eingewickelt wurde (Pontif. Rom. l. c.). Seitdem die Palla als eigenes Stück abgetrennt wurde, sah man in ihr das Nachbild des Tuches, womit das Antlitz des Herrn im Grabe (Joh. 20, 6) verhüllt war (Durand. Ration. 4, 29, 4). Das Corporale muß blendend weiß sein und mahnt in dieser Weise, daß alle, welche dem heiligen Sacramente sich nahen, reinen Herzens sein sollen (S. Thom. 3, q. 83, a. 3, ad 7: pannus lineus propter sui munditiam ad significandum conscientiae puritatem, et propter multiplicem laborem, quo praeparatur, ad significandum Christi passionem). Nach dem Gebrauche darf es nicht auf dem Altare liegen bleiben, auch nicht mit bloßen Händen getragen werden, sondern soll zusammengefaltet und in die Bursa (s. d. Art.) gelegt werden. Nach einer alten Nachricht (Cavalieri, Opp. liturg. IV, Aug. Vind. 1764, 146) legte man es früher in das Meßbuch. Nur Clerikern der höheren Weihen ist gestattet, das Corporale und zwar abgesondert von den gewöhnlichen Altartüchern (Sacram. Gregor. De ordine Subdiaconi) zu waschen; das Wasser wird in's Sacrarium gegossen. Die Kelchpalla besteht aus doppelt gefalteter Leinwand; sie kann in ihrer

oberen Seite mit Stickerei verziert oder auch mit demselben Stoffe, aus welchem das Kelchvelum (s. d. Art. Velum) gemacht ist, überzogen werden; doch ist die schwarze Farbe ausgeschlossen (S. R. C. 22. Jan. 1701, 10. Jan. 1852). [Streber.]

Corporis Christi, Congregationen unter diesem Titel, s. Anbetung, ewige.

Corpus Catholicorum et Evangelicorum, eine dem späteren Staatsrechte des ehemaligen römisch-deutschen Reiches angehörige Institution. Die der sogenannten Reformation des 16. Jahrhunderts beitretenden Reichsfürsten fanden es nämlich, nach Verhängung der kirchlichen und reichsgesetzlichen Strafen über Luther und dessen Anhänger (1520. 1521), ihren Interessen entsprechend, zu gemeinsamem Widerstande sich zu verbinden (Bündniß von Kursachsen und Hessen zu Torgau 1526; gemeinsamer Protest gegen den Reichsschluß von Speier 1529; Religionsbekenntniß der Protestirenden auf dem Reichstag zu Augsburg 1530; Schmalkaldener Artikel 1537 zur Vertretung der neuen Lehre auf dem beabsichtigten allgem. Concil; Friedensschlüsse mit den Reichsständen der Augsburger Confession zu Passau 1552 und zu Augsburg 1555). Diesem thatsächlichen, religiösen und politischen Zusammenstehen der Augsburgischen Confessionsverwandten (Lutheraner und Calvinisten oder Zwinglianer oder, wie man sich lieber nannte, der Evangelischen und Evangelisch-Reformirten) gewährte später der Art. 5, § 52 des westfälischen Friedens den Ausgangs- und Stützpunkt zu einer gewissen bleibenden Organisation. Es heißt daselbst: In causis Religionis omnibusque aliis negotiis, ubi status tamquam unum corpus considerari nequeunt, ut etiam Catholicis et Augustanae Confessionis Statibus in duas partes euntibus, sola amicabilis compositio lites dirimat, non attenta votorum pluralitate. Indem hier die Bezeichnung Corpus, Körperschaft, für die verfassungsmäßige Gesammtheit aller Reichsstände gebraucht wird, so ist damit schon begründet, daß auf die aus Mitgliedern der verschiedenen Collegien des Reichstags je nach dem Glaubensbekenntniß gebildeten Partes, Parteien, weder Begriff noch Name eines Corpus im Sinne des Reichs-Staatsrechtes anwendbar waren. Nach katholischen Grundsätzen konnte ohnehin von irgend welcher Jurisdiction oder Auctorität in kirchlichen Dingen von Seite einer Anzahl von Reichsständen als solchen die Rede nicht sein. In Anbetracht des solidarischen Interesses der zu den beiden großen Hauptparteien gehörenden Glaubensgenossen sollten dieselben lediglich bei vorkommenden Religionsangelegenheiten oder Streitigkeiten von Fall zu Fall eine Art von litis consortium zu gemeinschaftlicher Berathung und friedlicher Verhandlung mit der Reichsgewalt oder der Gegenpartei bilden dürfen. Die hierbei bestehende Freiheit der Einzelnen, von den Conferenzen ihrer Religionsverwandten in besonderen Fällen oder bleibend sich zu trennen, sowie bei den Reichstagsverhandlungen selbst eine von der Mehrheit der Partei abweichende Meinung zu vertreten, bestätigte sachlich die reichsamtliche Anschauungsweise (vgl. J. J. Moser, Compend. jur. publ. regni moderni Germanici, Tubing. 1731, l. 4, c. 4, § 2, ungeachtet der gegnerischen Deductionen für das Corpus Evangelicorum bei Treuer, De Comitiis corp. Evangel., Brunsvigae et Lipsiae 1727). — Bezeichnend für den Anspruch der Augsburger Religionsverwandten, ein Corpus zu sein und genannt zu werden, ist die Bemerkung ihres Vertheidigers Treuer, es finde sich diese Benennung zum ersten Mal in der Aufforderung Oxenstierna's vom J. 1636 an die Evangelischen; sie sollten, nach dem Wunsche seines verstorbenen Königs Gustav Adolf, welcher die evangelischen Kurfürsten und Stände unter ein Corpus hätte bringen mögen, zu einer engeren Verbindung zusammentreten. Eine solche nähere und beständige Vereinigung war im J. 1722 Gegenstand eines Vergleichs unter der Mehrzahl der Evangelischen und Evangelisch-Reformirten (Moser l. c. § 12). Die Geschäfte des Corpus Evangelicorum leitete als sog. Directorium seit 1632 das sächsische Kurhaus und behauptete auch dann noch diese Zuständigkeit, nachdem 1697 Friedrich August I., zugleich König von Polen, und dann auch sein Nachfolger zur katholischen Kirche zurückgekehrt waren. Thatsächlich aber besorgte der evangelische Herzog von Sachsen-Weißenfels durch seine evangelischen Räthe die Directorialgeschäfte. In Abwesenheit eines kursächsischen Gesandten beim Reichstag beanspruchte Kurbrandenburg, jedoch nicht mit allseitiger Anerkennung, das Interimsdirectorium. Auch von den katholischen Reichsständen wurden gemeinsame Verhandlungen gepflogen, die Schriftstücke der katholischen Religionspartei aber nur unter dem allgemeinen Reichsdirectorial-Siegel des Kurfürsten von Mainz, als Reichskanzlers, gefertigt.

Der in keiner Weise näher bestimmte Begriff „Religionssachen" im Art. 5 des westfälischen Friedens lieferte unerschöpflichen Stoff zu religionsparteiweisen Verhandlungen und Beschlüssen, sei es durch Differenzen zwischen Fürsten und Unterthanen verschiedenen Bekenntnisses, sei es durch Vorkommnisse innerhalb der Hauptparteien, oder durch Beschwerden von Ständen und Mitgliedern der einen gegen solche der andern Religionspartei, und zwar bald auf Anregung der Betheiligten, bald auf solche ex officio durch das Directorium. — Die im westfälischen Frieden in Bezug auf Religion und Kirchengesellschaften obwaltenden Grundsätze und gewährten Garantien wurden auch nach Auflösung des römisch-deutschen Reiches als fortbestehend angesehen, wie nicht bloß aus den hierher bezüglichen Verhandlungen des Wiener Congresses (vgl. Archiv f. K.-R. IX, 339), sondern auch aus den Bestimmungen der deutschen Bundesacte in Art. 7 und der Wiener Schlußacte in Art. 13 hervor-

geht. Daselbst sind die Religionsangelegenheiten unter diejenigen aufgenommen, über welche durch Stimmenmehrheit nicht sollte beschlossen werden können. Eben hierdurch wurde stillschweigend die rechtliche Möglichkeit angenommen, daß eigentliche Religionssachen an die oberste Bundesbehörde gebracht werden könnten, obgleich der Art. 16 der Bundesacte nur die bürgerliche und politische Gleichberechtigung der christlichen Religionsparteien zusicherte. Die Frage um die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit, ein der vormaligen itio in partes etc. ähnliches Verfahren in Religionssachen wiederherzustellen, wurde daher während des Bestandes des deutschen Bundes theoretisch theils bejaht, theils bestritten (vgl. Weiß, Archiv für Kirchenrechts-Wissenschaft, Frankfurt 1831, II, 1, 3). Im J. 1853 hat jedoch die Bundesversammlung vermöge buchstäblicher Auslegung des eben angeführten Art. 16 der Bundesacte sich selbst die Ermächtigung abgesprochen, auf eine Beschwerde in Bezug auf die Berechtigung einer Staatsregierung gegenüber den im Lande bestehenden christlichen Confessionen einzugehen (vgl. Archiv f. K.-R. a. a. O.; Vering, Kirchenrecht § 31).

Der corporativen Verbindung der Religionsparteien innerhalb des römisch-deutschen Reiches mag allerdings ein Antheil an der Lockerung und Schwächung des Reichsverbandes selbst zufallen. Es springt jedoch in die Augen, daß die eigentliche Ursache hiervon vielmehr der sog. Reformation selbst und ihren Principien zuzuschreiben ist, als der zwar mangelhaften, doch zur Bekämpfung der Gefahr bestimmten Anordnung im westfälischen Friedensinstrumente, und daß diese letztere an sich (die tractatmäßige itio in partes von Fall zu Fall) eine bleibende, corporative Gegenüberstellung der Religionsparteien weder bezweckte, noch nothwendigerweise nach sich ziehen mußte. Sobald die Glaubenseinheit eines Volkes gebrochen, bürgerliche und politische Gleichberechtigung verschiedenen Religionsbekenntnissen eingeräumt ist, so dürfte in der That für die Freiheit und Unabhängigkeit aller Parteien ein besseres Auskunftsmittel nicht zu finden sein, als in dem Grundsatze des Art. 5 des westfälischen Friedens. Wenn Acte der Staatsgewalt, gleichviel, ob durch Majoritätsbeschlüsse politischer Körperschaften oder vermöge monarchischer Machtvollkommenheit zu Stande kommend, ausgeschlossen bleiben vom Bereiche kirchlicher und religiöser Angelegenheiten und nur der Weg der Unterhandlung (amicabilis compositio) und des Vertrages mit den Religionsgemeinschaften zur Regelung derselben betreten werden darf, dann ist die Selbständigkeit der letzteren sichergestellt. Wäre in die Verfassungen der deutschen Staaten oder in die des neuen deutschen Reiches eine Cautel aufgenommen, welche der itio in partes und der amicabilis compositio des westfälischen Friedens entspräche, so hätte die Befehdung der christlichen Religionsgenossenschaften unter dem Namen des Culturkampfes auf die katholische Kirche nicht erstreckt werden können. Ebenso gewiß involvirt die hierzu bestimmte Gesetzgebung eine Verletzung der Principien und positiven Bestimmungen jenes internationalen Vertrages. — Will man die auf äußere Pacification gerichtete Maßregel des Art. 5 dennoch als eine unvollkommene von bloß provisorischem Werthe bemängeln, so kann man dieß nur mit Rücksicht auf die unabwendbare Macht der Principien, welche, wenn die Einheit der religiösen Ueberzeugungen nicht auf innerlichem Wege zurückkehrt, aus dem paritätischen oder confessionslosen Staate bald den anticonfessionellen und endlich den antichristlichen hervorgehen läßt. (Vgl. außer den genannten Werken H. W. v. Bülow, Gesch. und Verfassung des Corp. Evang., Regensb. 1795. Die Beschlüsse finden sich bei E. W. v. Schauroth, Sammlung aller Conclusorum, Schreiben und Verordnungen Corporis Evang. von 1663—1752, 3 Bde., Regensburg 1752, Forts. von 1753—1786 von Herrich, ebd. 1786.) [v. Oberkamp.]

Corpus doctrinae kam im 16. Jahrhundert bei den deutschen Lutheranern als Bezeichnung auf für gewisse, fast durchweg innerhalb der Jahre 1560—1580 entstandene Sammlungen protestantischer Lehr- und Bekenntnißschriften, welche den Zweck hatten, als Glaubensnormen zu dienen. Die erste dieser Sammlungen, das Corpus Philippicum von 1560, repräsentirt den von dem orthodoxen Lutherthum mehrfach abweichenden späteren Melanchthonianismus oder Philippismus und diente kryptocalvinistischen Bestrebungen. Fast alle folgenden Sammlungen entstanden mehr oder minder im Gegensatze zu dem Corpus Philippicum und sollten dazu dienen, das orthodoxe Lutherthum gegen verschiedene, von demselben abweichende Lehren und Meinungen, namentlich gegen den calvinisirenden Melanchthonianismus zu schützen und aufrecht zu halten. Ihren Abschluß fand die Bewegung, welche innerhalb der Jahre 1560—1576 zur Entstehung einer ganzen Reihe von Corpora doctrinae Veranlassung gegeben, in der Concordienformel von 1577 und dem Concordienbuche von 1580, in welchen das orthodoxe Lutherthum den Sieg davontrug über den Melanchthonianismus. Die einzige nach dem Concordienbuche noch entstandene hierher gehörige Sammlung, das Corpus Hassiacum von 1626, ist eine isolirte Erscheinung und repräsentirt das Lutherthum wiederum in der Gestalt, die es vor seiner Ausprägung in der Concordienformel und überhaupt vor den zwischen den orthodoxen Lutheranern und Melanchthonianern ausgebrochenen Dissidien hatte. Das Corpus Philippicum trat zunächst als eine Privatarbeit in die Oeffentlichkeit und wurde erst nachher in manchen Territorien gesetzlich eingeführt; die übrigen Sammlungen wurden gewöhnlich von vornherein von der weltlichen Obrigkeit publicirt und als Glaubensnormen vorgeschrieben. Bei der Einführung der Corpora doctrinae in ihren Territorien benahmen sich die weltlichen Fürsten

ganz und gar als Herren über den Glauben ihrer Unterthanen und verläugneten vollständig das am Anfange der Reformation der katholischen Kirche gegenüber so hoch auf den Schild gehobene Princip, daß jeder sich selbst frei aus der Bibel seinen Glauben schöpfen könne und solle. Die Corpora doctrinae und die Art ihrer Einführung erscheinen darum auch geradezu als eine Ironie auf die ursprünglichen Lehren der Reformatoren von der Sufficienz der heiligen Schrift und von der sogenannten evangelischen Freiheit. Die meisten Sammlungen hatten nur Geltung innerhalb der Grenzen des Landes, für das sie erlassen wurden, und nach dem sie auch gewöhnlich benannt werden; nur das Corpus Philippicum und das Concordienbuch erlangten in einer größeren Anzahl von Territorien und auch außerhalb Deutschlands Geltung. Auch standen die meisten dieser Glaubenscodices nur kurze Zeit in Kraft, indem die Mehrzahl derselben durch das Concordienbuch verdrängt wurde. Die Corpora doctrinae sind alle in deutscher Sprache abgefaßt; einzelne erschienen auch in lateinischer Uebersetzung. Sie führen fast durchweg sehr lange und umständliche Titel; die genauen und vollständigen Titelangaben, wenigstens der meisten derselben, finden sich verzeichnet bei Baumgarten S. 399 ff. Unter die Kategorie der Corpora doctrinae fallen insbesondere folgende Sammlungen:

1. Corpus Philippicum, so genannt, weil es nur Schriften Philipp Melanchthons enthält; es heißt auch Saxonicum und, im Unterschiede von dem Thuringicum, das Meißener (Misnicum) und das kursächsische (Electorale). Dasselbe erschien 1560 in Leipzig, zuerst deutsch, dann lateinisch, beide Male mit einem Vorwort Melanchthons; jedoch scheinen nicht sowohl Melanchthon selbst, als vielmehr der gelehrte Leipziger Buchdrucker Vögelin und Melanchthons Schwiegersohn, Kaspar Peucer, Professor in Wittenberg und nachher auch Leibarzt des Kurfürsten August von Sachsen, die eigentlichen Veranstalter der Sammlung gewesen zu sein. Dieselbe enthält folgende Schriften Melanchthons: a. die veränderte Augsburgische Confession nach den Ausgaben von 1533 und 1540, der die drei alten Symbola, das apostolische, nicänische und athanasianische, vorgedruckt sind; b. die Apologie der Augsburgischen Confession; c. die Confessio Saxonica aus dem Jahr 1551, auch Repetitio Augustanae Confessionis genannt; d. die Loci theologici communes in der Ausgabe von 1556; e. das im J. 1554 verfaßte sogenannte Examen ordinandorum; f. Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis, nebst der Refutatio Serveti, beide im J. 1558 geschrieben; g. Responsio de controversia Stancari, im J. 1553 verfaßt. Das Corpus Philippicum fand in vielen Territorien Eingang und Anerkennung und erlebte innerhalb der Jahre 1560—1572 gegen zwölf Auflagen, gab aber auch, namentlich in Sachsen, zu mannigfachen Streitigkeiten Veranlassung. Der kryptocalvinischen Partei, die ihren Hauptsitz in Wittenberg und Dresden hatte, war das Corpus Philippicum ein willkommenes Mittel, um hinter demselben ihre kryptocalvinischen Ansichten zu verbergen und sie durch dasselbe in immer weiteren Kreisen zu verbreiten; der orthodox lutherischen Partei dagegen, die seit 1567 wiederum ihren Hauptsitz in Jena und Weimar hatte, war dasselbe ein fortwährender Dorn im Auge. Auf dem unter dem Vorsitze des Herzogs Johann Wilhelm von Sachsen-Weimar zwischen den kursächsischen und den herzoglich sächsischen Theologen vom 21. October 1568 bis zum 9. März 1569 abgehaltenen Altenburger Colloquium, dem sogenannten „Gänsecolloquium", machten die letzteren unter bitteren Ausfällen gegen Melanchthon, den „gottesfürchtige Männer dem Herrn Luther nicht gleich halten und achten können", gegen das Corpus Philippicum insbesondere geltend, daß es nicht die ächte, sondern die von Melanchthon willkürlich veränderte Augsburgische Confession recipirt habe, und daß die in dasselbe aufgenommenen Schriften Melanchthons in manchen Punkten „Gottes Wort und der wahren Augsburgischen Confession gar nicht gemäß" seien, sowie daß es keine Schriften Luthers, nicht einmal die Schmalkaldischen Artikel enthalte (vgl. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes, Leipzig 1791, VI, 358 ff.). Der Kurfürst August von Sachsen (1553—1586) stand, obgleich er gut lutherisch sein und vom Calvinismus nichts wissen wollte, nichtsdestoweniger unter dem Einfluß seiner kryptocalvinischen Theologen und Rathgeber auf Seite des Corpus Philippicum. Nachdem er dasselbe bereits im J. 1564 in Kursachsen eingeführt, erließ er im J. 1569, erbittert durch das heftige Auftreten der herzoglich sächsischen Theologen auf dem Altenburger Colloquium gegen seine Wittenberger Theologen und das in dem Kurstaate eingeführte Corpus Philippicum, ein neues Mandat, durch welches allen Geistlichen im Lande bei Strafe der Absetzung aufgegeben wurde, „sich in Ansehung der Lehre genau an das Corpus doctrinae zu halten und alles, was bis dahin den kursächsischen Kirchen und Schulen von adiaphoristischen, synergistischen und majoristischen Irrthümern aufgebürdet worden, oder fernerhin aufgebürdet werden möchte, als flacianischen gefährlichen Irrthum, zänkisch Geschmeiß, giftig Gebeiß und Schwärmerei gänzlich zu meiden, zu verdammen und bei anderen zu verhüten" (vgl. Planck a. a. O. V, 2, 533 f.). Auch ließ er, als ihm im J. 1573 die vormundschaftliche Verwaltung der sächsischen Herzogthümer zufiel, die beiden Haupteiferer für das orthodoxe Lutherthum an der Universität Jena, Heßhusen und Wigand, aus Jena vertreiben und 111 Geistliche ihres Amtes entsetzen, insbesondere weil sie „Philippum Melanchthonem öffentlich beschuldigt des Adiaphorismi, Synergismi und Majorismi, und also seine Scripta als irrig und ketzerisch verdammet". Als nun aber der Kryptocalvinismus in Sachsen immer kühner sein Haupt

erhob, und der Kurfürst überdieß auch erkannte, daß er von seinen kryptocalvinischen Rathgebern mannigfach getäuscht und hintergangen worden sei, ließ er im J. 1574 die vier Wittenberger Theologen Wiedebram, Cruciger, Pezel und Möller ihrer Aemter entsetzen und aus dem Lande jagen, seinen Geheimrath Cracov, seinen Leibarzt Peucer, seinen Hofprediger Schüz und seinen Beichtvater Stößel aber auf Jahre in das Gefängniß werfen (s. d. Art. Kryptocalvinismus und Planck a. a. O. V, 2, 603—633) und suchte in der Folge sein und seiner Unterthanen Heil in der Concordienformel und dem Concordienbuche.

2. Das Hamburger Corpus doctrinae von 1560 bewegt sich in antimelanchthonischer Richtung und besteht aus fünf, zum Theil von dem Hamburger Superintendenten Johann Aepinus (gest. 1553) verfaßten, den Adiaphorismus, Osiandrismus, Majorismus und die Abendmahlslehre betreffenden Bekenntnißschriften.

3. Das Corpus doctrinae der Stadt Braunschweig von 1563, ein lutherisches Bekenntnißbuch, enthält die von Johannes Bugenhagen (gest. 1558) im J. 1528 verfaßte Kirchenordnung der Stadt Braunschweig, die Augsburgische Confession von 1531 nebst deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel aus dem Jahr 1537 und die im J. 1561 von Joachim Mörlin, damals Superintendenten in Braunschweig (gest. 1571), verfaßten sogenannten „Lüneburgischen Artikel“.

4. Corpus Pomeranicum, das pommerische, von 1565, besteht aus zwei Foliobänden. Der erste Band enthält das Corpus Philippicum, welches in einer plattdeutschen Uebersetzung bereits im J. 1561 auf einer Synode zu Stettin adoptirt worden war. Der zweite Band stellt den im ersten Bande enthaltenen Schriften Melanchthons sechs Schriften Luthers an die Seite, darunter die beiden Katechismen Luthers und die Schmalkaldischen Artikel. Das ganze melanchthonisch-lutherische Corpus wurde im J. 1565 von den pommerischen Herzögen als öffentliche kirchliche Lehrnorm eingeführt.

5. Corpus Prutenicum, das preußische, von 1567, auch Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae genannt, erschien zu Königsberg und ist ein specifisch lutherisches, insbesondere gegen den Osiandrismus gerichtetes Bekenntnißbuch. Dasselbe enthält die auf Befehl des Herzogs Albrecht von Joachim Mörlin und Martin Chemnitz, Prediger und nachher Superintendent in Braunschweig (gest. 1586), verfaßte, den Osiandrismus condemnirende Schrift Repetitio corporis doctrinae ecclesiasticae, die Augsburgische Confession von 1531 nebst deren Apologie und die Schmalkaldischen Artikel. In dem zwischen dem Herzog Albrecht und den Ständen des Landes errichteten Receß vom 7. Juli 1567 heißt es, daß alle Einwohner bei diesem Corpus doctrinae „hinfort und zu ewigen Zeiten bleiben und ungehindert gelassen werden sollen“, derjenige aber, „der solchem einhelligen Schluß und Corpori doctrinae widersprechen würde“, soll „zu irgend keinen geistlichen und weltlichen Aemtern genommen oder darin gelitten, sondern derselben entsetzt werden“ (vgl. Planck a. a. O. IV, 441. 436 ff.).

6. Corpus Thuringicum, das thüringische, von 1570, eine entschiedene Manifestation des herzoglich sächsischen orthodoxen Lutherthums gegenüber dem kursächsischen Melanchthonianismus und seinem Corpus Philippicum, wurde nach dem Altenburger Colloquium hauptsächlich von Johann Wigand, damals Professor in Jena (gest. 1587), zusammengestellt und von Herzog Johann Wilhelm publicirt. Dasselbe enthält die drei alten Symbole, die beiden Katechismen Luthers, die Augsburgische Confession von 1531 nebst deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, das von dem Gothaer Superintendenten Justus Menius (gest. 1558) verfaßte thüringische Bekenntniß von 1549 und schließlich das sogen. weimarische oder sächsische Confutationsbuch von 1558. Dieses Confutationsbuch rührt in seiner letzten Gestalt von Flacius Illyricus, 1557—1561 Professor in Jena, her und ist gegen Servet, Schwenkfeld, die Antinomer, die Wiedertäufer, die Sacramentirer, die Anhänger verschiedener Lehren bezüglich der Freiheit des Willens, gegen Osiander, Stancar, Major und die Adiaphoristen gerichtet.

7. Corpus Brandenburgicum oder Marchicum, das kurbrandenburgische, im J. 1572 auf Befehl des Kurfürsten Johann Georg zu Frankfurt an der Oder publicirt, enthält die Augsburgische Confession nach dem angeblichen, aber unächten Originale des Mainzer Reichsarchivs, Luthers kleinen Katechismus, eine von Andreas Musculus, Professor zu Frankfurt an der Oder (gest. 1581), aus lauter Excerpten aus Luthers Werken zusammengesetzte größere Schrift und eine Kirchenagende.

8. Das Corpus Norimbergense, gewöhnlich die Nürnbergischen Normalbücher genannt, wurde zwar erst im J. 1646 gedruckt, gehört aber seiner Entstehungszeit nach hierher, da die dasselbe constituirenden Schriften bereits im J. 1573 für die Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach und für Nürnberg als „norma doctrinae et judicii“ aufgestellt wurden (vgl. Planck a. a. O. IV, 64 ff.). Dasselbe verbindet mit den im Corpus Philippicum enthaltenen Schriften Melanchthons die Schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers und die brandenburg-ansbachische Kirchenordnung, und erscheint demnach, ähnlich wie das Corpus Pomeranicum, als ein melanchthonisch-lutherisches Bekenntnißbuch. Es wurde 1721 noch einmal gedruckt unter dem Titel Libri Normales Norimbergenses, das ist Lehr- und Glaubensbücher der Nürnbergischen Kirchen.

9. Corpus Wilhelminum, so genannt nach dem Herzog Wilhelm von Braunschweig-Lüneburg, der dasselbe von Martin Chemnitz zusammenstellen und in den Jahren 1575 und

1576 für sein Fürstenthum Lüneburg publiciren ließ. Dasselbe enthält die drei alten Symbola, die Augsburgische Confession nebst deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers, den im J. 1535 edirten Tractrat des Lüneburger Generalsuperintendenten Urban Regius (gest. 1541) Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis christianae locis in deutscher Bearbeitung und die von Chemnitz auf Befehl des Herzogs Wilhelm verfaßte Schrift: „Wohlgegründeter Bericht von den fürnemsten Artikeln Christlicher Lehre, so zu vnsern zeiten streitig worden sein".

10. Corpus Julium, so genannt nach dem Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel, der dasselbe im J. 1576 für sein Land publiciren ließ. Dasselbe ist gleichfalls von Chemnitz besorgt und enthält, abgesehen von zwei kleinen einleitenden Schriftstücken, dieselben Bücher und Tractate, wie das Corpus Wilhelminum, jedoch mit Weglassung einiger die Heiligenverehrung betreffenden Paragraphen in dem Tractate des Regius.

11. Concordia oder Liber Concordiae, das Concordienbuch, wurde, nachdem im J. 1577 die sogen. Concordienformel zu Stande gekommen war (vgl. d. Art. Symbolische Bücher und Planck a. a. O. VI, 371 ff.), von dem Kurfürsten August von Sachsen, dem früheren Schirmherrn des Corpus Philippicum, mit einer von 49 Fürsten und 35 Städten unterzeichneten Vorrede am 25. Juni 1580, dem fünfzigsten Jahrestage der Augsburgischen Confession, in Dresden feierlich proclamirt. Das Concordienbuch enthält a. die drei alten Symbola, b. die Augsburgische Confession nach dem angeblichen, aber unächten Originale des Mainzer Reichsarchivs, c. die Apologie der Augsburgischen Confession, d. die Schmalkaldischen Artikel, e. die beiden Katechismen Luthers, f. die Concordienformel, bestehend aus der sogen. Epitome und Solida Declaratio, nebst 8000 vielfach erpreßten Unterschriften von lutherischen Theologen, Kirchen- und Schuldienern, g. als Anhang ein Verzeichniß von Schrift- und Väterstellen zu Artikel 8 der Concordienformel von der Person Christi. Das Concordienbuch wurde, obgleich die Concordienformel in einer ganzen Anzahl lutherischer Länder und Territorien nicht recipirt ward (vgl. Köllner 577 f., auch 573 ff.), der eigentliche Codex symbolicus der Lutheraner und stand bei den meisten derselben bis in die letzten Decennien des 17. und die ersten Decennien des 18. Jahrhunderts in hohem Ansehen. Sehr feindselig trat König Friedrich II. von Dänemark dem Concordienbuche entgegen, indem er durch ein Edict vom 24. Juli 1580 die Einführung und Bekanntmachung der Concordienformel in Dänemark bei der härtesten Ahndung, ja bei Todesstrafe verbot und die ihm zugesandten Exemplare des Concordienbuches verbrannte. In letzterer Beziehung schreibt er in einem Briefe vom 8. Februar 1581 an den Landgrafen Wilhelm von Hessen: „Und weil billig, daß die Obrigkeit selbst ihren Gesetzen mit nachlebe, haben wir die beiden gedruckten Exemplaria, so trefflich schön und herrlich eingebunden Uns Unsere freundliche liebe Schwester, die Kurfürstin zu Sachsen, unlängst zugeschickt, alsobalden, wie Wir ihrer ansichtig worden, auf ein gut Schornsteinfeuer gebracht und verbrennt" (vgl. Köllner 576; Gieseler, Kirchengeschichte III, 2, Bonn 1853, 310). Ueberhaupt knüpften sich an die Concordienformel und das Concordienbuch vielfache Streitigkeiten und eine ganze Literatur von Streitschriften, welche namentlich zwischen Reformirten und Lutheranern, aber auch von Lutheranern unter einander gewechselt wurden (vgl. Feuerlin I, 196 sq.; Köllner 579 f.). Unter den von katholischer Seite gegen das Concordienbuch gerichteten Schriften (vgl. Feuerlin I, 220 sqq.) ist insbesondere zu nennen: Bellarmini Judicium de Libro Concordiae Lutheranorum nebst einer Brevis Apologia pro libello suo De libro Concordiae Lutheranorum (Opp. VII, Colon. Agrippin. 1617, 575 sq.). Das Concordienbuch hat viele theils deutsche, theils lateinische, theils deutsch-lateinische Auflagen erlebt; unter den neueren Ausgaben verdienen den Vorzug: Hase, Libri symbolici ecclesiae evangelicae sive Concordia, edit. III, Lips. 1845, und Francke, Libri symbolici ecclesiae Lutheranae, III Partes, Lips. 1846—1847.

12. Corpus Hassiacum, das hessische, von 1626, enthält die Augsburgische Confession nebst deren Apologie, die Wittenberger Concordie von 1536, die Schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers. Dasselbe wurde 1626 zu Marburg und 1667 in neuer Auflage zu Darmstadt gedruckt.

Bei den Reformirten erlangte hier und da das im J. 1612 zu Genf publicirte Werk Corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae, die Bedeutung eines Corpus doctrinae (vgl. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840, Praefat. 6 sqq.). — Literatur: Baumgarten, Erläuterungen der im christlichen Concordienbuch enthaltenen symbolischen Schriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 2. Aufl., Halle 1761, 399 ff.; Feuerlin, Bibl. symbolica evangelica lutherana, ed. Riederer, Norimb. 1768, I; Köllner, Symbolik der lutherischen Kirche, Hamburg 1837, 95 ff.; Heppe, Entstehung und Fortbildung des Lutherthums und die kirchlichen Bekenntnißschriften desselben von 1548—1576, Kassel 1863, 9 ff. 213 ff. [Hundhausen.]

Corpus ecclesiae, s. Kirche.

Corpus ecclesiasticum, kirchliche Körperschaft, ein Rechtsbegriff. Corporation heißt in der Rechtswissenschaft eine Mehrheit von natürlichen Personen, deren Gesammtheit durch den Willen der höchsten Gewalt in der Gesellschaft die Rechtsfähigkeit oder juridische Persönlichkeit

besitzt. Eine kirchliche Körperschaft ist daher eine auf die Erreichung eines kirchlichen Zweckes abzielende Vereinigung mehrerer Personen, welche von der kirchlichen Auctorität gebilligt und als juridische Person anerkannt ist. Der Begriff der kirchlichen Körperschaft als Gesammtheit von natürlichen Personen steht demjenigen der Gesammtheit von Vermögensobjecten, die einem kirchlichen Zwecke gewidmet sind (Stiftung im engeren Sinne, fundus), als Art (species) gegenüber und beide, kirchliche Körperschaft und kirchliche Stiftung, sind befaßt im allgemeineren Begriffe von causa pia (s. d. Art.) oder frommer Stiftung im weiteren Sinne des Wortes. Das in dieser Verbindung gebrauchte Eigenschaftswort „kirchlich" ist nicht bloß von Stiftungen und Körperschaften zu Zwecken des Cultus, sondern auch von den für Unterricht und Wohlthätigkeit bestimmten zu verstehen, ebenso wie der Begriff von pia causa diese letzteren in sich schließt, und zwar mit Rücksicht sowohl auf das Ziel, nämlich die Uebung geistlicher oder leiblicher Barmherzigkeitswerke nach kirchlichen Grundsätzen, als auf das Aufsichtsrecht der kirchlichen Obern (C. Trid. Sess. XXII, c. 8 de Ref.). Nach gemeinem (römischem und canonischem) Rechte kommt jeder pia causa, mithin allen kirchlich als solche anerkannten Körperschaften, sowie allen dergleichen Vermögens-Inbegriffen (Zweckvermögen) für kirchliche Zwecke, die juridische Persönlichkeit, den ersteren also der corporative Charakter zu. Die moderne Rechtswissenschaft und Gesetzgebung kennen aber nur den Staat als Urheber der Rechtsordnung und Verleiher des Rechtsschutzes; sie sprechen der Kirche sowohl die Eigenschaft einer vollkommenen Gesellschaft, als auch den Besitz einer höchsten öffentlichen Gewalt ab, welche Rechte zu verleihen und wirksam zu schützen vermöchte. Mithin bedürfen kirchliche Körperschaften wie Stiftungen heutzutage thatsächlich der Verleihung corporativer Rechte (juridischer Persönlichkeit), sei es durch besonderen Regierungsact, sei es vermöge allgemeiner Gesetzesnormen von Seite der Staatsgewalt, in deren Bereich bürgerliche oder politische Rechte ihnen zustehen sollen. Mit der Eigenschaft als Corporation ist, innerhalb der Schranken der kirchlichen und politischen Gesetzgebung, die Fähigkeit gegeben, Eigenthum zu erwerben und selbst zu verwalten, vor Allem aber die Autonomie in inneren Angelegenheiten, d. i. die Befugniß zur Errichtung von Statuten und zur Einsetzung von Aemtern, welche jene zu handhaben, überhaupt die Interessen der Gesammtheit zu vertreten und der Verfolgung des Zweckes vorzustehen berufen sind. Von den Corporationen gilt als Regel, daß zu ihrem Entstehen mindestens drei natürliche Personen erfordert werden, daß aber zu ihrer Fortsetzung, welche unabhängig ist von dem Wechsel der Mitglieder, eine einzige genüge. Die Domcapitel, welche nicht bloß nach kirchlichem Rechte, sondern auch nach der weltlichen Gesetzgebung derjenigen Staaten, in welchen die katholische Kirche als solche anerkannt und aufgenommen ist, corporative Rechte besitzen, repräsentiren daher unter den heutigen Rechtsverhältnissen vorzugsweise den Begriff der kirchlichen Körperschaft. Dennoch können die von den Capiteln oder auch von religiösen Orden handelnden Bestimmungen der Rechtsquellen nur nach Maßgabe der besonderen Umstände auf kirchliche Corporationen im Allgemeinen analoge Anwendung finden. So wird für die Nothwendigkeit öffentlich-kirchlicher Anerkennung allegirt c. 14, X De excessib. prael. 5, 31; in Ansehung der Siegelfähigkeit c. 5, X De probat. 2, 19; über das Verhältniß der Mitglieder zur Mehrheit der Körperschaft c. 1. 3. 4, X De his quae fiunt a m. p. 3, 11; c. 29, VI De Reg. jur. 5, 12.

Für Corporationen werden nicht selten die Ausdrücke universitas, collegium, communitas, societas synonym gebraucht (Ferraris, Pr. Bibl. s. v. collegium). Bei genauerer Begriffsbestimmung kommt aber das Merkmal der juridischen Persönlichkeit diesen verschiedenen Vereinigungen natürlicher Personen zu irgend welchen gemeinsamen erlaubten Zwecken nicht nothwendig oder nicht überall zu. Bei der Universitas z. B. der Lehrenden und Lernenden an einer Hochschule (univ. docentium et scholarium) tritt das Merkmal der Berechtigung der Einzelnen hervor, als Angehörige eines besonderen Gemeinwesens öffentlich anerkannt zu sein, eine gewisse Autonomie zu üben u. s. w. Den corporativen Charakter, soweit derselbe noch besteht, verdanken die Hochschulen jedoch ihrem Ursprung als kirchliche Körperschaft. Collegium bezeichnet regelmäßig eine der Verfolgung einer gemeinschaftlichen idealen Aufgabe gewidmete, unter ähnlichen Rechtsverhältnissen stehende Mehrheit von Standes- und Berufsgenossen; so spricht man von dem Bischofs-Collegium innerhalb der Hierarchie der katholischen Kirche. Der Ausdruck Communität erinnert an die für die Gesammtinteressen bestellten Aemter (munus) und an irgend welche Aufgabe dieser Gemeinschaft für die öffentliche Gesellschaft überhaupt. Die Societas besteht in einer durch Privatvertrag der Betheiligten begründeten und genau umschriebenen Gemeinschaftlichkeit von Rechten und Verbindlichkeiten zu Privatzwecken, welcher daher, zum Unterschied von den vorher genannten Vereinigungen, jeder öffentlich-rechtliche Charakter abgeht. [v. Oberkamp.]

Corpus juris canonici. I. Umfang. Der Ausdruck Corpus juris canonici hat zunächst nur bibliographische Bedeutung. Corpus heißt eine Sammlung, welche nach einer gewissen Ordnung angelegt ist, insbesondere eine Sammlung von Gesetzen. So spricht bereits Kaiser Justinian von einem Corpus juris (L. 1, Cod. 5, 13); so wurden die bedeutendsten Canonsammlungen, vorzüglich die Dionysiana, Corpus canonum genannt. Jedes Buch, welches eine Sammlung kirchenrechtlicher Quellen bot, konnte Corpus juris canonici genannt werden. In der That findet sich in einem Bücherverzeichnisse der Glos-

satorenzeit (Sarti, De claris Archigymnasii Bonon. professoribus I, App. 214, bei Schulte, K.-R. I, 320, A. 9) das Decret unter diesem Namen; mit demselben Namen bezeichnet eine Glosse des zwölften Jahrhunderts das Decret (Thaner, Zwei anonyme Glossen zur Summa Stephan. Torn., Bericht der Wiener Akademie LXXIX, 1875, 229, S. A. 21, A. 1). Noch mehr paßte der Name für die folgenden officiellen Decretalensammlungen Gregors IX., Bonifatius' VIII. und Clemens' V. Innocenz IV. übersandte 1253 ein Verzeichniß von ihm erlassener Decretalen nach Bologna mit dem Auftrage, dieselben an betreffender Stelle in's Corpus juris, d. i. in die Gregoriana, einzuschalten (Theiner, Disquisitiones criticae, Rom. 1836, 66). Man stellte den Complex aller dieser von der Schule recipirten Rechtsbücher als Corpus juris canonici dem römischen Corpus juris civilis entgegen. So wie die romanistischen Glossatoren mit letzterem Namen die Summe der meist in fünf Volumina abgetheilten justinianischen Gesetzbücher bezeichneten, verstand Abbas antiquus, ein Canonist aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, unter totum corpus juris canonici das gesammte bislang vorhandene und in der Schule gebrauchte Material an kirchlichen Rechtssammlungen (Schulte, Beiträge zur Literatur über die Decretalen, Berichte der Wien. Ak. LXVIII, 1871, 90 ff.). Während die genannten vier Rechtssammlungen den unbestrittenen eisernen Bestand des Corpus juris canonici bilden, gilt nicht das Gleiche von privaten Sammlungen verschiedener Extravaganten, welche nach Form und Umfang variirten, bis endlich die Art und Weise, wie Jean Chappuis in die von ihm besorgte Pariser Ausgabe von 1500 und verbessert 1503 Extravagantensammlungen aufnahm, für alle folgenden Ausgaben ständig wurde. Darnach folgen auf die Clementinen 20 in 14 Titel untergebrachte Extravaganten Johannes' XXII. und die sog. Extravagantes communes in fünf Bücher getheilt (s. d. Art. und Bickell, Ueber die Entstehung u. d. heut. Gebrauch der beiden Extravagantensammlungen des Corpus juris canonici, 1825). — Dabei ist, was unten auszuführen sein wird, schon hier zu bemerken, daß „Corpus juris canonici" wohl eine geläufige Bezeichnung für den Complex der genannten Rechtssammlungen war, aber als gedruckter Buchtitel des Ganzen erst am Schlusse des 16. Jahrhunderts erscheint. — Die kirchlichen Organe gebrauchen den Ausdruck Corpus juris canonici nur vereinzelt. Nur bei Benedict XIV. (s. u. IV) kommt der Ausdruck im strengen Sinne vom kirchlichen Gesetzbuch vor; sonst wird damit lediglich das auch heutzutage so genannte Buch in dessen zeitlich verschiedenem, herkömmlichen Umfange bezeichnet. Wenn das Basler Concil 1436 (Sess. XXIII, c. 6; Hard. C. C. VIII, 1210) alle päpstlichen Reservationen aufhebt, reservationibus in Corpore juris expresse clausis exceptis, so ist damit nicht, wie später wiederholt behauptet wurde, der Begriff eines Corpus juris canonici clausum statuirt worden. Aber richtig ist, daß der Ausdruck Corpus juris stricte zu nehmen ist, und sämmtliche da und dort demselben anhangsweise beigefügten Extravaganten ausgeschlossen werden sollten. Was hier Corpus juris genannt wird, deckt sich vollständig mit dem Jus scriptum, wovon in der Reformacte Martins V. c. 2 und darnach im deutschen und englischen Concordate von 1418 (Hübler, Die Konstanzer Reformation, 1867, 128) Erwähnung geschieht. Im herkömmlichen, vulgären Sinne nimmt, um ein Beispiel aus der neuesten Zeit anzuführen, den Ausdruck das Decret der Congr. super statu regular. vom 25. Januar 1848: Cuilibet privilegio licet in corpore juris clauso et... confirmato (Archiv f. k. K.-R. VIII, 144). Thatsächlich gibt es ein Corpus juris canonici clausum in dem Sinne, daß seit 1582, ja schon seit 1500, bezw. 1503, eine wesentliche Aenderung des Umfanges des Corpus juris canonici nicht mehr erfolgte, sowie in dem engeren Sinne, daß die Clementinen überhaupt bis heute die letzte officielle geordnete Rechtssammlung sind, nicht aber in dem Sinne, als ob nur Bestimmungen, welche in demselben aufgenommen sind, gesetzliche Kraft hätten und der Art die Entwicklung des Rechts für alle Zukunft abgeschlossen wäre.

II. Ausgaben. Die einzelnen Theile des heutigen Corpus juris canonici wurden anfänglich selbständig und regelmäßig zumal mit der Glosse (s. d. Art.) wie durch Schrift, so durch Druck verbreitet. So wurden z. B. von Schöffer in Mainz 1471 die Clementinen gedruckt, 1472 das Decret, 1473 die Decretalen Gregors IX. und der Sextus. In der Folge erschienen dieselben in ziemlich gleichzeitig von derselben Officin ausgegebenen gleich ausgestatteten Bänden, drei an der Zahl, von welchen der erste das Decret, der zweite die Gregoriana, der dritte den Sextus und die Clementinen enthielt; letzterer ward durch Anhängung von Extravaganten und anderen Stücken mit den beiden vorausgegangenen Bänden auf annähernd gleichen Umfang gebracht. Dieß ward nachgeahmt in der 1486 von Wenßler in Basel gedruckten Ausgabe. Von der durch die Pariser Buchhändler Ulrich Gering und Berthold Remboldt gedruckten Ausgabe erschien zuerst 1499 der die Decretalen Gregors IX. enthaltende, vom Professor des Rechts Vital de Thebes corrigirte Band; den Druck der übrigen Theile überwachte der Licentiat der Rechte Jean Chappuis; der den Sextus, die Clementinen und die zwei Extravagantensammlungen enthaltende Theil erschien 1500 und wiederholt 1503, das Decret 1502. Diese Ausgabe ist von Bedeutung, weil deren Umfang für alle späteren Ausgaben, selbst für die römische Ausgabe von 1582, maßgebend blieb. Das Tridentinum hatte zwar den Wunsch nach einer officiellen Ausgabe des Corpus juris canonici nicht ausgesprochen; doch erschien es passend, zumal mit der Besorgung der authen-

tischen Ausgabe der Vulgata, des Breviers und Anderem, auch eine Ausgabe des Corpus juris canonici in Angriff zu nehmen. Der von Pius V. 1566 zu diesem Behufe eingesetzten Congregation gehörten der Reihe nach 35 Gelehrte an. Darauf bezügliche Acten hat Theiner im Anhang seiner Disquis. crit. 1—37 edirt. Die größte Mühe wurde auf die Emendation des Decrets und die Correctur der Glosse desselben verwandt, daher der Name Correctores romani (s. d. Art.). Kritische Unbefangenheit kann den sonst gut gemeinten und ernst genommenen Bestrebungen der letzteren deßhalb nicht zuerkannt werden, weil sie noch an der Aechtheit der pseudoisidorischen Decretalen der alten Päpste festhalten zu sollen glaubten. In Bezug auf den Druck leitete die Ausgabe des Decrets Latinus Latinius, die der Decretalen Franz Pegna und Sixtus Fabri (vgl. Richter, De Emendatoribus Gratiani Diss., Lips. 1835, 37 sqq.). Mit Breve Cum pro munere vom 1. Juli 1580 erklärte Gregor XIII., daß die vorbereitete Ausgabe des Juris canonici corpus, und zwar das Decret mit und ohne Glossen, in Bälde erscheinen werde, verbot, an dem dergestalt expurgirten Jus canonicum irgend etwas durch Weglassung oder Hinzufügung zu ändern und verlieh der römischen Officin ein zehnjähriges, durch Androhung von Bann und Geldstrafen geschütztes Druckprivilegium. Nach zwei Jahren erschien (1582, in aedibus populi romani) das Corpus juris canonici, doch ohne diesen Generaltitel, in fünf Foliobänden mit Separattiteln der einzelnen Theile desselben und zwar mit der Glosse. Das kurze Breve Gregors XIII. vom 2. Juni 1582 Emendationem schützt lediglich die durchgeführte Verbesserung der Decrete Gratians gegen jede Veränderung und erklärt wie 1580, jedoch ohne Strafsanction, den römischen Text für stereotyp. — Nur selten, vorwiegend in Venedig, erschienen die glossirten Ausgaben in Quart, meist in Folio; so die letzte in drei Bänden mit dem Generaltitel Corpus juris canonici 1671 in Lyon herausgegebene. Die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts häufiger werdenden reinen Textausgaben weisen vielfach ein kleineres Format auf. So besorgte Demochares (de Mouchy, gest. 1574) die vierbändige Pariser Ausgabe 1550—1552 in Octav und die siebenbändige Lyoner 1554 in Duodez; der Calvinist Molinäus (du Moulin, gest. 1566) gab das Corpus juris canonici nur glossirt heraus, ohne die Glosse dagegen Contius (le Conte, gest. 1577), Antwerpen 1569—1571, in vier Octavbänden. Während die Genannten die kritische Behandlung des Corpus juris canonici in Angriff nahmen und die durchlaufende Zählung der Kapitel des Decrets einführten, sind die nach 1582 erschienenen Ausgaben meist nur Nachdrucke der römischen. Einen rein äußerlichen Fortschritt bekunden dieselben nur durch die Aufnahme des Gesammttitels Corpus juris canonici, welchen ich zuerst in einer Frankfurter Textausgabe 1586 in Octav, weiter der Pariser Ausgabe 1587 in einem Folianten gefunden habe; die folgenden Textausgaben, so die vielverbreiteten von Freiesleben mit dem Titel Corpus juris canonici academicum (Prag. 1728 u. ö., ein Pendant zu seiner Ausgabe des Corpus juris civilis academicum), erschienen in Quart. Davon macht eine Ausnahme die Folioausgabe Paris 1687 (Nachdruck Lips. 1695 und 1705, Taur. 1746), die sich auszeichnet durch die kritischen Noten, welche Le Pelletier aus dem Nachlasse der Brüder Franz und Petrus (gest. 1596) Pithöus (Pithou) herausgab. Eine kritische Ausgabe Corpus juris canonici, Halae-Magd. 1747, 2 voll., mit literarischen Einleitungen und werthvollen Anhängen versehen, besorgte Just. Henning Böhmer (gest. 1749), welche nur deßhalb für den praktischen Gebrauch nicht verwendbar ist, weil der Text der officiellen Ausgabe vielfach geändert ist. Letzteres hat Richter (gest. 1864, Corpus juris canonici, Lips. 1833—1839, 2 voll.) vermieden und die vorgeschlagenen Aenderungen des Textes unter dem Striche angemerkt; mehr als eine neue Ausgabe von Richters Corpus juris hat Friedberg (Corpus juris canonici, Lips. 1879—1881, 2 voll.) geliefert; der kritische Apparat ist bedeutend erweitert, der Text mit Ausnahme des Decrets der römische.

Ohne gesetzlichen, aber von mehr oder minder praktischem Werthe sind Beigaben und Anhänge in den oft genannten Theilen des Corpus juris canonici, welche in dessen verschiedenen Ausgaben vielfach variiren. Dahin gehören a. Uebersichten des Inhalts des Decrets und der Stellung der Decretalentitel. Letztere pflegen alphabetisch geordnet zu werden; die in der römischen Ausgabe abgedruckte Tabula des Ludwig Bologninus von 1472 ist eine der Titelordnung der Decretalen folgende Concordanz des Decrets. Oft gedruckt sind ein Decretum abbreviatum in Prosa, ein solches in Versen, endlich sieben auf dessen zweiten Theil bezughabende Verszeilen sammt Erklärung; seltener erscheint des Johann Hispanus (um 1250) Summarium sive flosculus totius decreti, z. B. ed. Ven. c. gl. 1615, tom. II. b. Alphabetische Indices der Kapitelanfänge, der Originalquellen, der hauptsächlichsten Materien. So enthält die römische Ausgabe die Margarita Decreti (s. d. Art.) des Dominicaners Martinus Polonus (gest. 1278), eines Ungenannten Margarita Decretalium, endlich einen gleichfalls alphabetischen Index rerum für den Sextus und die folgenden Sammlungen. Peter Guenois zog (Corp. jur. can. emend., Paris. 1587, fol.) diese Verzeichnisse in Einen Rerum et verborum memorabilium ... Index zusammen, welcher in der Folge mehrfach Zusätze erhielt und in den Vulgatausgaben den Titel Loci communes führt. Derselbe Guenois verfaßte Indices der Päpste, Synoden, Auctoren, vier zum Decret, drei zu den Decretalen, welche von den späteren Editoren mehrfach umgearbeitet und von Richter und Friedberg wesentlich verbessert wurden, aber noch weit von der gehörigen Vollständigkeit entfernt sind. Die Indices der Incipit der einzelnen Theile wurden

später passend in Einen zusammengezogen. c. Die Erläuterung des Verwandtschafts- und Schwägerschafts-Stammbaumes hinter C. XXXV, q. 5, früher auch hinter Decretal. L. 4, tit. 14, von Johannes Andreä (gest. 1348, s. d. Art.), und am Schlusse der glossirten Clementinen eine Figura declarativa tituli patronatus mit Commentar desselben Glossators. d. Verschiedene Additionen und Anmerkungen. In den glossirten Ausgaben stehen vor den Extravagantensammlungen Prolegomena von Franz de Pavinis (gest. 1490) und Hieronymus Clarius (gest. 1309), sowie Apostillen des ersteren. Hierher zählen die Paratitlen der älteren und die Vorreden und Noten der neueren Editionen. Annotationes practicae ad praecipua Juris Pontificii loca von Anton Naldus, wieder mit Additionen und Index versehen, erschienen zuerst (und allein?) in der unglossirten Lyoner Ausgabe 1661, tom. II, p. 98. e. 47 Pönitentialcanones, oft in 56 Paragraphen getheilt, aus der Summa Astesana (s. d. Art. Beichtbücher II, 218), 84 apostolische Canones in der Recension des Gregor Haloander (Meltzer, gest. 1531) im Anhange seiner Ausgabe der Novellen; nur ausnahmsweise die römischen Kanzleiregeln, so die 71 des Innocenz X. im zweiten Bande der Lyoner Ausgabe 1661. f. Institutiones juris canonici von Johann Paul Lancelot (s. d. Art.). Dieser, Professor des canonischen Rechts in seiner Vaterstadt Perugia, wurde von Paul IV. 1557 aufgefordert, das genannte Werk zu schreiben. Es sollte dadurch der Parallelismus, in welchen man das Corpus juris canonici und das Corpus juris civilis zu stellen liebte, vervollständigt werden. Das Decret entsprach den Pandecten, die Decretalensammlungen dem Codex; deren Ergänzung, nach früherer Anschauung also der Sextus, nach späterer die Extravagantensammlungen, stand mit den Novellen auf einer Linie; noch fehlte das Analogon von Justinians Institutionen. Einen solchen, gleichfalls in vier Bücher getheilten, an's System der Institutionen sich anschmiegenden Grundriß des Kirchenrechts verfaßte Lancelot. Doch bemühte er sich umsonst, die Approbation des Werkes seitens Pius' IV. zu erlangen; begreiflich, denn soeben ging das große Reformconcil von Trient seinem Ende entgegen, dessen Bestimmungen in einem officiellen Lehrbuch des Kirchenrechts unmöglich umgangen werden konnten. Die Arbeit Lancelots, zuerst in Perugia 1563 gedruckt, fand trotzdem wegen ihrer Kürze große Verbreitung und bereits vor dem Tode ihres Auctors (1590) Aufnahme in die Reihe der Anhänge des Corpus juris canonici, so in der Pariser Ausgabe 1587 und dann regelmäßig. g. Der Liber septimus (s. d. Art.) des Petrus Matthäus von Lyon erhielt ebensowenig die päpstliche Bestätigung. In ihm sind Decretalen der Päpste von Innocenz IV. (gest. 1254) bis Sixtus V. (gest. 1590) in der herkömmlichen Titelordnung zusammengestellt. So gedankenlos der Name gewählt, so werthlos ist die getroffene Auswahl des Stoffes. Matthieu (gest. 1621) gab seinen Liber als Anhang des Corpus juris canonici zuerst Frankfurt 1590 heraus; als solchen hat ihn auch die Lyoner Ausgabe des Corpus juris canonici von 1622 und nachher die meisten, trotzdem die Compilation auf den Index gesetzt worden war (Decret 3. Juli 1623). Erst Richter hat diesen sowie den Ballast der meisten genannten Anhänge abgestoßen; dessen Beispiel folgte Friedberg, welcher mit Recht auch vom Abdrucke des von Richter aufgenommenen Trienter Concils Abstand nahm. — Versuche, das Studium des canonischen Rechtsbuches durch Verdeutschung desselben zu erleichtern, mußten mißlingen. Von Schilling und Sintenis (Das Corpus juris canonici in seinen wichtigsten und anwendbarsten Theilen in's Deutsche übersetzt und systematisch zusammengestellt, Leipzig 1834—1838) erschienen zwei Bände; von einer vollständigen Uebersetzung des Corpus juris canonici von Lang erschienen gar nur zwei Hefte, Nürnberg 1835. Eine allerdings nicht völlig erschöpfende Aufzählung der Ausgaben des Corpus juris canonici findet sich in Bickells angeführter Schrift 89—120.

III. Citirmethode. Die einzelnen Stellen des Corpus juris canonici wurden früher durchweg als Kapitel (abgekürzt cap. oder c.) bezeichnet; jetzt ist es gebräuchlich, die Stellen des Decrets als Canones (can. oder c.) zu citiren. Die dicta Gratians werden, als solche bezeichnet, in Verbindung mit dem nächsten Canon citirt. Das einzelne Kapitel wurde ursprünglich mit seinem Incipit angeführt; nur bei sehr bekannten Stellen genügt dieß allein, z. B. c. Si quis suadente, c. Omnis utriusque. Man findet solche Citate mit Hilfe des den Ausgaben beigegebenen Verzeichnisses der Kapitelanfänge. Nachdem die Ausgaben die Kapitel der einzelnen Abschnitte mit fortlaufenden Nummern versehen, verbindet man mit dem Incipit die Zahl des Kapitels oder begnügt sich, wie jetzt gewöhnlich, nur allein mit letzterer. Die Decretalensammlungen sind in Bücher und diese in Titel getheilt, und die erste oft römische Ziffer zeigt das Buch, die zweite den Titel an. Letzterer wurde früher und jetzt noch häufig mit seinem Schlagworte angegeben, z. B. c. 1 De sent. exc. (auch S. E., lies: De sententia excommunicationis), ist in der Gregoriana im 39., im Sextus im 11., in den Clementinen im 10., in den Extravagantes communes im 10. Titel des fünften Buches, in den Extravagantes Joannis XXII., welche nur in Titel getheilt sind, im 13. Titel zu suchen. Dem nicht Geübten helfen alphabetische Titelconcordanzen nach. Die nothwendige Bezeichnung der Sammlung selbst geschieht im ersten Falle durch das Zeichen X (lies: Extra), des weiteren durch in VI., Clem., Extr. co., Extr. Joa. XXII., so daß also die vollständigen Citate sind: c. 1, X 5, 39; c. 1 in VI 5, 11; c. 1 Clem. 5, 10; c. 1 Extr. co., 5, 10; c. 1 (un.) Extr. Joa. tit. 13. — Die Distinctionen des Decrets werden allein mit der Ziffer bezeichnet; wenn ohne weiteren

Zusatz, z. B. c. 4, Dist. (oder D.) III, ist die Stelle im ersten Theile des Decrets, wenn mit dem Zusatze De cons., also c. 4, Dist. III De cons. (lies: De consecratione), ist die Stelle im dritten Theile zu suchen; wenn mit dem Zusatze De poen., also c. 4, Dist. III De poen. (lies: De poenitentia), so ist eine Stelle des Tractats über die Buße gemeint, welcher in den zweiten Theil, und zwar als Quaestio 3 der Causa XXXIII eingeschoben ist. Andere Stellen aus diesem zweiten Theile, welcher in Causae und diese wieder in Quaestiones getheilt sind, werden mit der Zahl von Causa und Quaestio citirt, z. B. c. 29, C. XVII, q. 4 ist der obcitirte Canon Si quis suadente diabolo. Der Buchstabe C kann auch ausbleiben, doch muß dann dessen Zahl stets mit römischen Ziffern geschrieben werden, also c. 29, XVII, q. 4. Manchmal sind zwei Quästionen verbunden, manchmal vertauscht.

IV. Geltung und Anwendbarkeit. Was die kirchenrechtliche Geltung des Corpus juris canonici anlangt, so sind dessen Theile strenge zu scheiden. Zwar wurde wiederholt in älterer wie in neuerer Zeit (vgl. z. B. Jacobson in Weiske's Rechtslexicon VIII, 1854, 764; Wasserschleben in Herzogs Realencyclopädie VII, 1880, 496 f.) behauptet, es wäre das Decret Gratians als Ganzes in complexu, soweit glossirt, eben dadurch auch recipirt worden; es ist auch zuzugeben, daß die Schule die Paleae weniger als die von Gratian selbst compilirten Kapitel schätzte, und daß wie sie auch die Praxis ohne Anstand aus und nach dem Decrete citirte; aber so wenig wie eine Bestätigung des Decrets durch einen Papst läßt sich dessen gewohnheitsmäßige Reception als Quelle des gemeinen Kirchenrechts nachweisen. Das Decret (s. d. Art. Decr. Gratiani) hat demnach keine gesetzliche Geltung und ist auch in seiner officiellen Ausgabe lediglich eine praktisch gut gemeinte Zusammenstellung des sogen. jus antiquum. Einig ist man darüber, daß die dicta Gratians keine Rechtskraft besitzen; die Belege Gratians, die sog. auctoritates, die einzelnen Canones können die Eigenschaft von Rechtsquellen gehabt haben und auch jetzt noch haben. Diese Meinung kann sich nicht nur auf eine Entscheidung der Rota romana (Reiffenstuel, Jus can. I, Prooem. n. 72), sondern auch auf wiederholte Aussprüche Benedicts XIV. (De syn. dioec. l. 7, c. 15, n. 6, Constit. 113 „Redditae", § 9 vom 5. December 1744 in dessen Bullar. I, Ven. 1778, 203) berufen; ihr steht nicht entgegen, daß noch neuestens Stellen des Decrets, z. B. das cap. Terrulas (c. 53, C. XII, q. 2 = c. 45 der Synode von Agde 506), „ex jure canonico" citirt wurden (Breve Pius' IX. vom 3. April 1860 im Archiv für kath. K.-R. VI, 165). Der Berufung einer Partei auf einen Canon des Decrets kann also nicht nur die Gegenpartei eine die Geltung bestreitende Einrede entgegensetzen, sondern der Richter selbst hat von Amtswegen den Werth der angezogenen Stelle zu prüfen. — Die drei folgenden Sammlungen sind als Gesetzbücher von der päpstlichen Auctorität publicirt, aber in verschiedener Weise. Durch die Gregoriana wurden die vorher gebrauchten Sammlungen von Extravaganten, die sog. alten Compilationen, außer Gebrauch gesetzt, aber die nicht in dieselbe aufgenommenen Canones und Decretalen keineswegs abrogirt; letzteres geschah seitens Bonifatius' VIII. rücksichtlich der zwischen 1234 und 1295 ergangenen, weder recipirten noch reservirten Decretalen; die Clementinen sind lediglich eine authentische Sammlung (s. d. betr. Artt.). — Als Theile des Corpus juris canonici gibt es Extravagantensammlungen erst seit 1500 bezw. 1503, da die früheren Gestaltungen derselben zu sehr variirten. Aus demselben Grunde können die übrigen Anhänge vieler Ausgaben des Corpus juris canonici nicht als integrirende Theile des Corpus juris canonici im bibliographischen Sinne des Wortes angesehen werden. Die zwei Extravagantensammlungen Chappuis' (s. d. Art. Extrav.) haben aber den Charakter eines buchhändlerischen Anhanges auch später nicht verloren. Insofern sie Theile des jetzigen Corpus juris canonici sind, können sie dessen erstem Theile, dem Decret, gleichgestellt werden; beide sind an innerem Werth freilich sehr verschiedene Privatarbeiten. So gehören also strenge genommen zum Corpus juris canonici im Sinne von canonischem Gesetzbuche nur die drei officiellen päpstlichen Decretalensammlungen. Von diesem Standpunkte aus schreibt Benedict XIV. in der seinem officiellen Bullarium voraufgehenden, an die Universität Bologna adressirten Constitution Jam fere vom J. 1746: Quod si appellatione corporis ut ajunt juris canonici comprehendi tantum debeant decretales congestae a Gregorio IX., Bonifacio VIII. et Clemente V., hoc volumen nostrum isto sane nomine haud contineri certum est; sin autem appellatione Corpus juris canonici intelligendum est, quidquid ab apostolica auctoritate promanat, tunc hujusmodi nuncupatione librum quoque nostrum comprehendi, nemo inficiabitur . . . Sed quaestionem omittamus, quae de solo nomine continetur. — Im Widerstreite einzelner Kapitel der drei Decretalensammlungen gilt das der älteren Sammlung angehörige durch das der folgenden modificirt. Inwieweit innerhalb derselben Sammlung eine Antinomie vorliegt (vgl. Phillips, Kirchenrecht IV, 423 f. mit Schulte, K.-R. I, 342 f.), ist die formelle Lücke durch Anwendung der Analogie zu ergänzen. — Der Text der officiellen römischen Ausgabe des Corpus juris canonici ist durchweg der authentische, hat aber Gesetzeskraft nur für die drei oft genannten officiellen Decretalensammlungen. Deren Titelüberschriften dienen zunächst der systematischen Ordnung; sie können aber von Bedeutung sein, insofern sie Gesichtspunkte abgeben sei es für die Erklärung der unter dieselben gestellten Kapitel, sei es für die Auffassung eines Rechtssatzes, als dessen bündige, freilich nie erschöpfende Aussprache sie gelten mögen,

z. B. X 3, 9: Ne sede vacante aliquid innovetur; 3, 50: Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant. Die Superscriptionen der einzelnen Capitel sind rechtlich gleichgültig, insofern sie die Originalquelle bezeichnen, nicht aber wenn sie den Adressaten qualificiren (vgl. z. B. c. 27, X 5, 33). Dagegen stehen die Summarien mit der Glosse (s. d. Artt. Glosse u. Glossatoren, canon.) auf derselben Stufe; sie sind beide nur doctrinäre Behelfe der Erkenntniß des Gesetztextes.

Nicht zu verwechseln mit der kirchenrechtlichen Geltung des Corpus juris canonici ist die Frage nach der Geltung und Anwendbarkeit desselben für's staatliche, weltliche Rechtsgebiet. In dieser Hinsicht ist das canonische Rechtsbuch, soweit es von der Schule glossirt worden, zumal mit dem glossirten römischen Rechtsbuch als dessen theilweise Fortbildung und Modification gewohnheitsrechtlich recipirt worden und bildet derart einen weniger für das Privatrecht, desto mehr für das Prozeßrecht bedeutsamen Factor des sog. gemeinen römischen Rechts. In diesem Sinne gehört das Decret, nicht aber mehr die beiden Extravagantensammlungen zu dem in complexu recipirten Corpus juris canonici. Sowie in der Frage nach dem Umfange der gemeinrechtlichen Geltung des Corpus juris civilis ist auch hier das Hauptgewicht auf die Glossirung, die dadurch bewirkte Einführung der einzelnen Stelle in das Rechtsleben zu legen, nach dem Grundsatze: Quidquid non agnoscit glossa, nec agnoscit curia. Des Decrets und der Decretalen erwähnt bereits der Schwabenspiegel (Landrecht, Art. 1) als Quellen geistlichen und weltlichen Rechtes. Die Reichshofrathsordnung von 1654, Tit. 7, § 24, verfügt, daß nebst anderen Büchern das Corpus juris civilis et canonici auf der Reichshofrathstafel aufliegen solle, damit man in zweifelhaften Fällen derselben sich bedienen könne. Das Nähere gehört in eine Darstellung der Reception des römischen Rechts. Literatur: Endres, Diss. de diverso juris German. ad civile romanum et canonicum commune habitu, 1771, in Schmidt, Thesaur. I, 98—128; Hommel, De adventu juris canonici in Germania, Lipsiae 1773; J. A. Riegger, De receptione juris canonici in Germania, in Opuscula ad hist. et jurisprud. pertin., Friburg. 1773, 197 bis 220; Muther, Zur Gesch. der Rechtswissenschaft, 1876; Stobbe, Geschichte der deutschen Rechtsquellen II, 1864; Ott, Beiträge zur Receptionsgesch. des röm. can. Prozesses in den böhmischen Ländern, 1879; Wächter, Pandekten I, 1880, 60 ff. — Endlich hat das Corpus juris canonici die Eigenschaft einer Rechtsquelle für die im 16. Jahrhundert entstandenen, unter dem gemeinsamen Namen der protestantischen zusammenzufassenden Kirchen beibehalten, trotz des heftigen Widerstandes Luthers, welcher das Corpus juris canonici mit andern Schriften zu Wittenberg 10. December 1520 feierlich verbrannte. Es versteht sich von selbst, daß die Anwendbarkeit des Corpus juris canonici für Rechtsverhältnisse der protestantischen Kirchen durch deren Symbole sowie spätere Kirchenordnungen modificirt, ja wesentlich beschränkt worden ist (vgl. Richter, K.-R. § 80; Köhler, Luther und die Juristen, 1873). [R. v. Scherer.]

Correctio fraterna, s. Zurechtweisung.

Correctionsanstalten, geistliche, oder Demeritenhäuser (discolorium, domus corrigendorum s. deficientium), sind Anstalten, in welche Cleriker wegen unsittlichen Wandels oder anderer gröberer Disciplinarvergehen nach vorhergegangener Untersuchung und hierauf erlassenem oberhirtlichem Straferkenntnisse zur Buße und zur Besserung auf bestimmte oder unbestimmte Zeit verwiesen werden. Eine derartige Strafe liegt in dem Interesse der Ehre des geistlichen Standes, in der Rücksicht auf das Seelenheil des straffälligen Geistlichen, welcher so leichter zur Besserung kommt, und in der Pflicht, die Laien vor Aergerniß zu bewahren, so sehr begründet, daß wir uns nicht wundern können, schon früh solchen kirchlichen Detentionsanstalten, δεκανικά (Justin. Nov. 79, 3), decanica (Julian. Epitome latin. novell. Justin. Const. 73, ed. Haenel 917), decaneta, ἐκκλησιαστικὴ ἔγκλειστρα (Collect. Tripart. bei Justell. Bibl. jur. can. II, 1335) zu begegnen. Diese decanica waren damals keine selbständigen, für die Aufnahme von Gefangenen ausschließlich bestimmten Localitäten; vielmehr dienten zu diesem Zwecke Nebengelasse der Kirche, die diaconica oder, wie wir jetzt sagen würden, Sacristeiräume (Bingham, Orig. 8, 17, 7), wie denn auch das 396 erlassene Gesetz des Kaisers Arcadius gegen die Häretiker die Worte decanica und diaconica synonym braucht (Cod. Theodos. l. 30 De haeret. 16, 5), und Gregor II. in einem Schreiben an Leo den Isaurier als kirchliche Haftlocale geradezu τὰ κειμηλιαρχεῖα, τὰ διακόνια τῆς ἐκκλησίας und τὰ κατηχούμενα bezeichnet, nach der lateinischen Uebersetzung secretaria sacrorumque vasorum aeraria, ecclesiae diaconia und catechumena (Harduin IV, 15 sq.). Catechumena hießen die namentlich in den griechischen Kirchen vorkommenden Galerien, auf welchen die Frauen dem Gottesdienst beiwohnten, und welche mit verschiedenen cubicula oder coenacula verbunden waren. Zwar dienten diese decanica nicht ausschließlich zur Detention von Clerikern (Kober, Die Gefängnißstrafe gegen Cleriker und Mönche, in der Tübinger Quartalschr. 1877, 23 ff., gegen Devoti, Institut. canon. l. 3, tit. 1, § 21; Bingham, Orig. 8, 7, 9 u. A.); vielmehr sprechen die Stellen, welche in jener Zeit die decanica erwähnen, von ihnen nur als Haftlocalen straffälliger Laien. Allein da in jener Zeit Gefängniß unbestrittener Maßen auch als kirchliche Strafe der Cleriker erwähnt wird (Gregor. M. Epist. 5, 32; 13, 45), so ist es nicht zu bezweifeln, daß diese bei den Kirchen befindlichen decanica auch für die Detention der Cleriker dienten, welche hier durch andere Cleriker oder

Kirchendiener bewacht wurden. In dem oben angeführten Schreiben Gregors II. an den Kaiser Leo den Isaurier wird kein Unterschied zwischen Morgen- und Abendland gemacht, und so haben wir auch für das Abendland die decanica bei den Kirchen als die Detentionslocale der Cleriker anzusehen, und dieß um so mehr, weil hier über diese auch schon für kleinere Vergehen auf Einsperrung erkannt wurde; so bestimmte das Conc. Matiscon. 581, c. 5, quod si clericus cum indecenti veste aut cum armis inventus fuerit... triginta dierum inclusione detentus aqua tantum et modici panis usu ... sustentetur (Harduin III, 452). — Neben den decanica dienten in den germanischen Reichen auch die Klöster als Haftlocale für straffällige Cleriker; ließ man schon bei angesehenen Laien die Einsperrung in ein Kloster an die Stelle der öffentlichen Kirchenbuße treten, so mußte bei Geistlichen die gleiche Rücksichtnahme schon zur Verhütung des Aergernisses um so mehr zu gleicher Maßregel führen (Conc. Narbon. 589, c. 6; Gregor. Turon. Hist. Franc. 5, 50; Conc. Tolet. VII, a. 646, c. 3). Besonders für degradirte Geistliche trat diese Bestrafung ein, welche die Skandale am leichtesten vergessen ließ und anderseits reiche Gelegenheit zur Buße und Besserung gewährte (Conc. Agath. a. 506, c. 50; Conc. Epaon. a. 517, c. 22; Conc. Aurel. III, a. 538, c. 7; Conc. Tolet. IV, a. 633, c. 29. 45), da solche Detinirte der Klosterregel folgen mußten und überhaupt strenge gehalten wurden (Conc. Antissiod. 578, c. 26; Conc. Narbon. 589, c. 6; Gregor. M. Epist. 1, 18. 44). Die Vorschrift des Conc. Cabillon. III, 813, c. 40 bezüglich der degradirten Priester, ut agendae poenitentiae causa in monasterium aut in canoniam regularem mittantur, nahm Gratian in sein Decret Dist. 81, c. 7 auf (Näheres über die ersten sieben Jahrh. s. bei Kober, Gefängnisse und Gefängnißstrafen, in Kraus, Realencycl. der christl. Alterth. I, 575 ff.). Auch die Decretalen erkennen dem Bischofe ausdrücklich das Recht zu, clericos confessos de criminibus seu convictos in perpetuum vel ad tempus ad poenitentiam per agendam zur Detention zu verurtheilen (c. 6, VI De poen. 5, 10; vgl. c. 6, § 7, X De hom. c. 5, 12). Eine solche Strafe spricht auch das Conc. Trid. Sess. XXV, c. 14 De ref. aus. Als Correctionsanstalten dienten zu diesem Zwecke auch im Mittelalter vielfach die Klöster, in denen die Haft als eigentliche poena vindicativa verhängt wurde, auch wohl besondere Gefängnisse. In den Klöstern wurden für die Abbüßung von Haftstrafen seitens der Mitglieder besondere Räumlichkeiten vorgesehen, vielfach auch in den Stiften für kleinere Disciplinarvergehen. Seit allgemeiner Errichtung der Seminare wurden häufig diese, wo die Sentenz nur auf Abhaltung von Exercitien lautete, dem Cleriker für diese Zeit als Aufenthaltsort angewiesen (Riegger, De poenitentiis et poenis eccles. in Schmidt, Thesaur. jur. eccles. VII, 203, § 100; Helfert, Von den Rechten der Bischöfe 268 f.), in manchen Fällen aber auch zur Verbüßung längerer Strafen (Durand de Maillane, Dictionnaire s. v. Prison); auch das bayrische Concordat bestimmt in Art. 12, d, den Bischöfen solle es freistehen, clericos reprehensione dignos ... in seminariis aut in domibus ad id destinandis custodire. In der neueren Zeit hat die Kirche darauf gedrungen, daß in den verschiedenen Diöcesen eigene Correctionsanstalten eingerichtet würden, weil diese, unter die Leitung geeigneter Welt- oder Ordensgeistlichen gestellt, am besten die beabsichtigten Zwecke zu erreichen geeignet sind. Nach Schulte (Status dioec. cath. in Austria Germanica, Borussia, Bavaria reliquis Germaniae terris sita, Gissae 1866) hatten von den deutschen Diöcesen solche damals die von Prag (für die ganze Kirchenprovinz), Olmütz (ebenfalls für die ganze Kirchenprovinz), Wien, Linz, München-Freising, Augsburg, Passau, Freiburg, Limburg, Köln, Münster, Paderborn, Trier, Posen-Gnesen, Breslau, Culm und Ermland. Für letztgenannte acht Diöcesen hatte die Staatsregierung die Erhaltung beziehungsweise Neuerrichtung und Dotirung solcher Anstalten ad coercendos Ecclesiasticos dyscolos zugesagt (Constit. Pii VII. De salute animarum 16. Juli 1821: Et quoniam serenissimus Borussiae rex). In Folge des Gesetzes vom 12. Mai 1873 über die kirchliche Strafgewalt ist deren Benutzung gegenwärtig unmöglich. [Heuser.]

Correctores Romani, 1. Name für die erste Commission, welche zur Herstellung eines zuverlässigen Vulgatatextes ernannt wurde. Sie ward schon vor Beendigung des Trienter Concils, wahrscheinlich 1560, von Pius IV. ernannt und setzte ihre Arbeiten unter Gregor XIII. bis 1578 fort; dann wurden dieselben durch Herausgabe der Septuaginta einstweilen unterbrochen. Das Nähere s. im Art. Vulgata.

2. Benennung einer zur Textkritik des Gratianischen Decrets (s. d. Art.) berufenen Commission. Das Decret Gratians umfaßt die Kirchen- und Profangeschichte des ersten Jahrtausends der Christenheit. Bei seiner Compilation herrschte im Geiste der Zeit mehr die Tradition, als geprüfte Diplomatik; dennoch war jene reiner als unsere Tendenzhistorie und Diplomatik. Im Uebrigen erkannte man durch die Fortschritte der Zeit bald, daß dem Decrete Gratians eine gelehrte Nachhilfe gebühre, und die Kirche war es, die ihrem kirchenrechtlichen Hauptdocumentenbuche dieselbe mit allen Kräften wollte angedeihen lassen. Schon Pius IV. dachte daran, und die Bestrebungen jener Zeit, in den Dingen, in welchen die Kritik helfen könne, und in den andern, wo es vergeblich blieb, sie anzurufen, fanden einen großartigeren Wirkungskreis wie in unseren Tagen. Man erkannte leicht, daß ein Theil des Gesammelten aus den noch übrigen Documenten zu ergänzen, ein anderer Theil aber erst in den späteren Zeiten der Wissenschaft zu erklären sein würde. Von diesen Grundsätzen ging denn auch

Pius V. aus, als er eine Congregation von fünf Cardinälen niedersetzte, welche die emendatio decreti Gratiani leiten sollten. Diese Cardinäle waren Marcus Antonius Colonna, Hugo Buoncompagni (der Papst Gregor XIII.), Alexander Sforza, Wilhelm Sirlet und Franciscus Alciati. Später traten bei die Cardinäle Guido Ferreri und Antonius Caraffa. Zu ihnen wurden noch 15 Cleriker gegeben, und unter diesen waren Felix Peretti, der berühmte Franciscanergeneral, der später als Sixtus V. das Pontificat bekleidete, Michael Thomasi, Lucatelli, Franciscus Torres und Franciscus Leo (zwei Spanier, welche später Jesuiten wurden). Mit solchen ausgezeichneten Männern wurde das Werk angefangen; die Vollendung desselben aber gebührte einem der gelehrtesten Päpste der Christenheit, Gregor XIII. Er vollendete das Werk, indem er befahl, 1. einen Index über alles dasjenige zu verfertigen, was theils die Congregation, theils gelehrte Männer außer derselben herbeigeschafft hatten; 2. indem er noch besonders alle katholischen Akademien auffordern ließ, das Ihrige zu dem großen Werke beizutragen, in welcher Beziehung uns Aug. Theiner (Disquisitiones criticae in praecipuas canon. et decret. collectiones, Rom. 1836) die Briefe mitgetheilt hat, welche von Außen her erfolgten; 3. indem er auch Rücksicht nehmen ließ auf die Ausgaben, welche später in den verschiedenen Ländern der Welt über das Decret gemacht worden waren. Es fehlte daher nicht an bedeutenden Männern und Kräften, welche sich dem Unternehmen unterzogen, sowohl in Rom selbst, wie außer Rom; auch nicht an objectiven Hilfsmitteln, denn nicht nur die Manuscripte in Rom sowohl von Gratians Decret, als von den vorgratianischen Sammlungen wurden benutzt (namentlich auch die von der collectio Anselmo dedicata, wofür man von Mailand aus aufmerksam gemacht worden war), sondern auch auf die Glossen ließ man sich ein, und namentlich wurden gleich 14 Punkte hervorgehoben, welche als Richtungspunkte der Arbeit angesehen werden sollten (Theiner l. c. App. I, 4 sq.). Wollen wir sofort noch besonders der Hilfsmittel gedenken, so ward beschlossen: a. die vorgratianischen Sammlungen zu untersuchen; b. die inscriptiones zu verbessern; c. die lectio selbst einer materiellen Kritik zu unterwerfen, indem man die Concilien, die Decrete der Päpste in ihren Briefen und andern Nachweisungen und die Schriften der Kirchenväter untersuchte, und zwar nicht bloß nach den Drucken, sondern auch nach den Manuscripten; d. endlich bei der emendatio selbst genau zu bemerken, welches der ursprüngliche Text war, und welche die Zusätze sind. Da die Arbeit nach dieser Ausdehnung bedeutend wurde, so kam man alsbald darauf, die Uebersicht der Sache dem Cardinal Alciati zu überlassen, der denn die leichtern Punkte für sich selbst abthat und nur die schwierigeren an die Congregation brachte. Als endlich das Werk vollendet war, säumte man nicht, es dem Drucke zu übergeben (Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustr. una cum glossis, Romae 1582), und so kann das Decret Gratians nicht ohne die Arbeit der Correctores verstanden werden. Wie richtig aber der ganze Plan war, beweisen zwei Punkte: a. man ließ die dicta Gratiani und die paleae in der Bedeutung, welche sie hatten, und da es nicht möglich war, über die paleae einen historischen Aufschluß zu geben, so sollte der kommenden Wissenschaft die Erklärung überlassen werden; b. man rüttelte nicht an den pseudoisidorischen Decretalen, deren innere Wahrheit nicht zu verkennen, deren äußere Umbildung aber gerade am wenigsten denjenigen verständlich war, welche von Rom aus die Correction vornahmen. Jetzt weiß die ganze Welt, daß der Pseudoisidorus im Frankenreiche zu Stande gekommen, von da aus in die Collectionen übergegangen, und daß im Resultate Alles als eine pia fraus einer Zeit anzusehen ist, in der man nicht jenes feine Gift zu handhaben wußte, welches jetzt überall in unsern Tendenzhistorien zum Verderbniß der Welt mitgetheilt wird. Wenn in der neuesten Zeit für die Emendation des gratianischen Decrets fortgewirkt worden ist, so geschah dieß bloß durch die unverbundenen Kräfte der einzelnen Editoren; hier konnte es denn nicht fehlen, daß manchmal unrichtige und unkirchliche Ansichten unterliefen. Auf zwei Richtungen müssen wir aufmerksam machen, denen natürlich die Correctores Romani gänzlich fremd bleiben mußten, während man ihnen überhaupt Willkürlichkeiten gar nicht vorwerfen kann: einmal die Einflüsse der Gebrüder Pithou, deren große Gelehrsamkeit höchst schätzbar ist, die aber mehr oder weniger nach den Ansichten der gallicanischen Kirche und den Bestrebungen eines Dumoulin verfahren sind und ihren Criticismus hier und da mißbraucht haben; dann den protestantischen Einfluß J. H. Böhmers in Deutschland, welchen man nicht nur in der Dissertatio de varia decreti Gratiani fortuna erkennt, sondern auch in vielen Einzelheiten, z. B. in seiner ganz falschen Note zu dem Worte transmarina in c. 35, C. II, q. 6 (s. Roßhirt, Gesch. des Rechts im M.-A. I, 380). [Roßhirt.]

Correctorien, Variantensammlungen zur lateinischen Bibel, bildeten im Mittelalter eines der vielen Mittel, durch welche man die Herstellung eines einheitlichen Bibeltextes zu bewirken suchte. Nachdem man Jahrhunderte lang den lateinischen Bibeltext dem kritischen Tact oder auch der Willkür Einzelner überlassen hatte, führte der corporative Geist des 13. Jahrhunderts dazu, für die großen Körperschaften, in welchen das theologische Studium betrieben wurde, Normalexemplare herzustellen, deren Text bei jeder neuen Abschrift unverbrüchlich eingehalten werden sollte. Der Abt Stephan Harding von Cisteaux machte hierzu den Anfang, indem er ein kritisch gereinigtes Bibelexemplar als Norm für den gesammten Cistercienserorden vorschrieb. Da aber auch hierbei noch Gewöhnung und Mißverständniß den Abschreiber in Irrthum führen konnte, so verfiel

man bald nachher auf das Mittel, an jeder zweifelhaften Stelle die vorkommenden Lesarten zu discutiren und eine als die richtige zu bezeichnen, welche die Abschreiber einhalten müßten. Die Quellen für das kritische Material waren ältere Handschriften, die Citate der Väter, die Urtexte und die alten nicht lateinischen Bibelübersetzungen. Anfangs wurde ein solcher kritischer Apparat auf die breiten Ränder der Pergamentcodices geschrieben; später aber vervielfältigte man die so entstandenen Sammlungen auch in besonderen Exemplaren. In beiden Gestalten hieß das neue Hilfsmittel Correctorium oder Epanorthotes. Das älteste Correctorium war das der Pariser Universität von c. 1226; später gab es noch ein Correctorium Senonense, ein Dominicaner-, ein Franciscaner- und ein Karthäuser-, ein Sorbonne- und andere Correctorien. Einige derselben sind in französischen und italienischen Bibliotheken noch vorhanden und legen in der Menge und der Beschaffenheit des kritischen Materials eine biblische Erudition zu Tage, wie sie heute kaum gefunden wird, und wie sie allein hinreicht, den Aberglauben vom finstern Mittelalter zu zerstören. (Vgl. Vercellone, Dissertt. accademiche, Roma 1864, p. 46 s.; Kaulen, Geschichte der Vulgata 244 ff.) [Kaulen.]

Corrodi, Heinrich, protestantisch-rationalistischer Theologe, wurde am 31. Juli 1752 zu Zürich als Sohn eines Predigers geboren. Anfänglich wirkten körperliche Schwäche und Mißgestalt, übertriebene Schüchternheit, ärmliche Familienverhältnisse und die pietistische strenge Erziehung des Vaters auf ihn niederdrückend ein. Als er jedoch später in die höheren Lehranstalten überging, zeigte er sich bald von einer vortheilhafteren Seite. Zunächst studirte er Philologie, dann Philosophie und Theologie und gewann sich überall die Zuneigung seiner Lehrer. Schon als Jüngling schrieb er mehrere philosophisch-theologische Abhandlungen, deren Inhalt zu den pietistischen Ansichten und Grundsätzen seines Vaters einen vollständigen Gegensatz bildete. Er suchte nämlich in denselben die Leibniz-Wolf'sche Philosophie, die er gleich im Anfang seiner philosophischen Studienlaufbahn lieb gewonnen hatte, auch auf die Theologie anzuwenden und die wichtigsten theologischen Fragen nach Maßgabe derselben zu entscheiden. Natürlich konnten jetzt Lehren, wie die von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Persönlichkeit des heiligen Geistes, von der Schöpfung aus Nichts, von der Genugthuung Christi, von der Ewigkeit der Höllenstrafe 2c. in seinen Augen keine Gnade finden und wurden als vernunftwidrig verworfen. — Nach Beseitigung mancher Hindernisse wurde er 1775 zum Predigtamte zugelassen und nachher zur Erweiterung seiner Kenntnisse auf auswärtigen Universitäten unterstützt. Zuerst begab er sich nach Leipzig, wo ihm besonders Platner gefiel, dann nach Halle, wo ihn Semler am meisten anzog, und wo sofort die frühere Befürchtung seines Vaters sich rechtfertigte, daß Semler einen nachtheiligen Einfluß auf ihn üben und ihn von der alten väterlichen Theologie ganz abbringen könnte. Nach seiner Rückkehr beschäftigte er sich zuerst eine Zeitlang mit Ertheilung von Privatunterricht und erhielt dann im J. 1786 die Professur der Moral und des Naturrechts. Dieser stand er Anfangs mit wenig, später mit mehr Beifall, im Ganzen aber nur sechs Jahre lang vor; denn schon in seinem 41. Jahre wurde er vom Typhus ergriffen, an welchem er am 14. September 1793 starb. — Seine schriftstellerischen Leistungen, ganz in rationalistischem Geiste gehalten, sind ziemlich zahlreich, aber großentheils anonym erschienen und bestehen mehr in kleineren Aufsätzen und Abhandlungen, als in größeren wissenschaftlichen Werken. Die bedeutendsten sind: Die kritische Geschichte des Chiliasmus, 3 Bde., Frankfurt und Leipzig 1781—1783 (zweite Ausg. 1794 in 4 Bdn.), sodann der Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons, 2 Bde., Halle 1792, und die von ihm redigirte Zeitschrift: Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, von 1780—1793. Von geringerem Werthe sind: Die Vertheidigung der Glückseligkeitslehre von Steinbart gegen Lavater, mit einer Vorrede von Semler, Halle 1780; die philosophischen Aufsätze und Gespräche, Winterthur 1786—1791; die deutsche Uebersetzung der gegen R. Simon gerichteten Sentimens de quelques théologiens de Holland etc., mit Anmerkungen und Zusätzen, 2 Bde., Zürich 1779, und Anderes. Daß seine Arbeiten mit weniger Beifall aufgenommen wurden, als damals zu erwarten gewesen, mag theils in ihrer schwerfälligen und schlotterigen Darstellungsweise, theils in ihrer Anonymität seinen Grund haben. (Vgl. Meister, Lebensbeschr. H. Corrodi's, Zürich 1793.) [Welte.]

Corrupticolae, s. Aphthardoketen.

Corsica, Insel im Mittelmeere, nördlich von Sardinien, seit 1768 zu Frankreich als besonderes Departement gehörig, hatte vorher verschiedene Herren und stand namentlich lange unter den Genuesen. Diese Insel erhielt durch Christen, welche dahin deportirt waren, das Licht des Evangeliums, doch widerstrebte demselben die rohe Bevölkerung in ihrer Mehrheit. Zur Zeit Gregors d. Gr. gab es daher auf Corsica noch viele Heiden, aber auch schon Bischöfe zu Adjacium, Aleria und Tamita (vgl. Epist. 1, 5. 9. 77; 4, 23 sqq.; 6, 22; 8, 1; 9, 74). Letztere Stadt wurde bald zerstört. Die Bischöfe von Aleria, 1560 gleichfalls zerstört, residirten von da an zuerst in Talone, dann in Corte (Curium), wo der heilige Bischof Alexander de' Sauli um 1580 ein tridentinisches Seminar errichtete, zuletzt in Cervione, südlich von der Hauptstadt Bastia. Seit dem siebenten Jahrhundert wurden noch Bischofssitze errichtet zu Accia, Mariana, Nebbio und Sagona, welche sämmtlich dem heiligen Stuhle unmittelbar unterworfen waren, bis sie 1078 der neuen Metropole Pisa und seit 1248 der von Genua unterstellt wurden. Accia, errichtet 909,

wurde 1563 mit Mariana unirt. Letzterer Sitz wurde 1675 nach Bastia transferirt, wo die Bischöfe von Mariana, nachdem ihre bisherige Residenzstadt immer mehr verödete, schon vorher ihren Stuhl aufgeschlagen. Auch die Bischöfe des 649 errichteten Sitzes Nebbio (Nebium) mußten nach Zerstörung dieser Stadt im elften Jahrhundert in dem nahen S. Fiorenzo (S. Florentii oppidum) ihre Residenz nehmen. Aus demselben Grunde residirten die Bischöfe von Sagona, welcher Sitz angeblich von Papst Paschalis I. (817—824) errichtet worden (der erste Bischof erscheint aber erst 1123), regelmäßig in Calvi, während die Cathedrale in Vico war. Alle diese Bisthümer wurden im J. 1801 aufgehoben, oder vielmehr der einzig erhaltenen Diöcese Ajaccio, Suffraganat der Metropole Aix, einverleibt. Von Adjacium, jetzt Ajaccio, mit 14 000 Einwohnern, wird schon um 313 ein Bischof genannt, der ursprünglich in Ursinum oder Urcinium residirte. Der jetzige 52. Bischof ist Paul Matthäus de la Foata, geboren 1817 zu Ajaccio, präconisirt 21. August 1877. Sein Sprengel umfaßt heute die ganze 8747 Quadrat-Kilometer große Insel, welche in 70 Pfarreien, 349 Succursalen und 126 Vicariaten 259 000 Seelen zählt, sämmtlich katholisch bis auf wenige Griechen. Letztere haben in Cargesse eine Succursale und in Ajaccio eine Kapelle. Das große Seminar wird von Oblaten, das kleine von Weltpriestern geleitet. An Schulen bestehen: eine Normalschule zu Ajaccio, 3 Secundär-, 4 höhere und 318 Elementarschulen, vielfach bisher von Ordenspersonen geleitet. (Vgl. Ughelli, Italia sacra III, 493 sqq.; IV, 908 sqq.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia XVI, 307 sqq.; Moroni, Diz. XVII, 260 sqq.; Gams, Ser. Epp. 764—768; dann auch: A. P. Filippini, Istoria di Corsica, Turnone 1594, Pisa 1827—1832; F. Cluverio, Sicilia antiqua, Sardinia et Corsica, Lugd. Batav. 1619; G. Cambiagi, Istoria del regno di Corsica, Livorno 1770; G. P. Limperani, Istoria del Corsica, Rom. 1779; F. O. Ranucci, Storia di Corsica, Bastia 1834.) [Neher.]

Cortese, Johannes Andreas, nach seinem Eintritt in den Benedictinerorden Gregorius genannt, Cardinal, wurde 1483 in Modena aus einer ebenso frommen wie vornehmen Familie geboren. Nachdem er in der Vaterstadt den Unterricht des Cisterciensers Varino von Piacenza, eines großen Verehrers Cicero's, genossen, studirte er in Padua und Bologna Jurisprudenz und erwarb sich schon in seinem 17. Lebensjahre das Doctorat. Gleich darauf trat er in die Dienste des Cardinals Johannes de' Medici als Auditor causarum. Bei seinem Talente und Wissen und bei so hoher Protection durfte man ihm eine glänzende Zukunft voraussagen. Allein die Ungunst des römischen Klimas und die Liebe zum Studium, die er in dem geräuschvollen Hofleben nicht nach Wunsch befriedigen konnte, trieben ihn nach Modena, wo er schon seit 1500 eine Präbende an der Cathedrale inne hatte. Im J. 1507 trat Cortese in die Congregation der Benedictiner-Klöster von S. Justina zu Padua, welche seit 1503 den Namen der Cassinenser Congregation führte, und wegen ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit und klösterlichen Strenge in bestem Rufe stand. Er wählte das Kloster Polirone bei Mantua hauptsächlich deßwegen, weil es unter seinen Mitgliedern zwei im Lateinischen und Griechischen wohl bewanderte Mönche (Luciano degli Ottoni und Giambattista Folegno) zählte. Auf die Kunde hiervon richtete der Cardinal von Medici an ihn ein Schreiben, worin er ihm seine Verwunderung über diesen Schritt ausdrückte und ihn, unter Mißbilligung des Mönchslebens überhaupt, zur Rückkehr nach Rom und in sein Haus zu bestimmen suchte. Cortese antwortete ablehnend in einem Briefe, der ein herrliches Zeugniß ablegt von der Reinheit der Absicht, mit welcher er in den Orden eingetreten war, sowie von dem Glücke, dessen sich der junge Mönch bei seinen Studien und religiösen Uebungen erfreute. Fortan war all sein Streben darauf gerichtet — und darin liegt die große Bedeutung dieses Mannes —, neben der eigenen Vervollkommnung die bereits begonnene Reform der Benedictiner-Klöster und die Hebung der Studien in denselben zu realisiren. Sein intimes Verhältniß zu Cardinal de' Medici benutzte er dazu, diesen zum Verzicht auf seine reichen Einkünfte aus Monte Cassino zu ermuntern, damit in jenem Kloster wieder der alte Glanz des Gottesdienstes und das Studium der Wissenschaften erneuert werden könnten. Als sein Gönner 1513 den päpstlichen Stuhl bestieg, wies ihn Cortese in einem schönen Gratulationsschreiben darauf hin, daß er nicht deßhalb zum Papste gewählt sei, um sich dem Strome des allgemeinen Sittenverderbnisses hinzugeben, sondern um mit ganzer Kraft dagegen zu arbeiten und durch Weisheit und Heiligkeit des Wandels in der Finsterniß als Licht voranzuleuchten und so der allgemeinen Hoffnung auf bessere Zustände und Reform der Sitten zu entsprechen. Dieselbe Begeisterung für die Kirchenreform, welche Cortese in diesem Schreiben ausspricht, bewahrte er ungeschwächt sein ganzes Leben. Er erscheint bald in eifrigem persönlichem und brieflichem Verkehr mit den hauptsächlichsten Trägern des Reformgedankens in dem damaligen Italien, mit Caspar Contarini, Pole, Sadolet, Fregoso und Giberti. Im J. 1516 wurde Cortese von seinen Obern nach Lerin gesandt auf Veranlassung des Bischofs Grimaldi von Grassa, welcher dieses Kloster der Cassinenser Congregation einzuverleiben und durch Mönche dieser Genossenschaft reformiren zu lassen gedachte. Hier beschäftigte er sich hauptsächlich mit literarischen Arbeiten und sammelte zunächst die Fragmente des Eucherius und Hilarius. Bei seinen Studien verfolgte er das Ziel, in die Darstellung philosophischer und theologischer Materien wieder die den alten Vätern eigene Reinheit und Schönheit der Sprache, welche die Scholastiker so sehr außer Acht gelassen hatten, zurückzuführen

(Op. II, 150). In Lerin gründete er auch, zugleich in der Absicht, die in Frankreich noch sehr daniederliegenden humanistischen Studien zu heben, eine Akademie, welche bald zu hoher Blüte gelangte und viele Jünglinge von nah und fern herbeizog. Um diese Zeit verfaßte Cortese gegen Ulricus Velenus, welcher zum Zwecke der Bekämpfung des Primats die Anwesenheit Petri in Rom bestritten hatte, die Schrift De itinere Romano S. Petri, die er dem Papste Hadrian VI. dedicirte, und andere kleinere Tractate gegen die Häretiker, wie er überhaupt die von Luther ausgehende Bewegung von Anfang an aufmerksam verfolgte und dessen Schriften las. Im J. 1524 erhob ihn das Vertrauen der Mönche zum Abt von Lerin. Als bald darauf die Cassinenser Congregation in Gefahr kam, das Kloster Lerin zu verlieren, indem aus den Einkünften des französischen Antheils von Grimaldi's Diöcese der Cardinal Bourbon für die ihm vom Kaiser confiscirten Güter entschädigt werden sollte, reiste Cortese selbst an den Hof der Regentin nach Lyon und erreichte durch seine Bemühungen und die Unterstützung einflußreicher Freunde eine günstige Entscheidung der Angelegenheit. Nachdem Cortese etwa zehn Jahre in Lerin an der Herstellung der alten Disciplin mit großem Erfolg gearbeitet, bat er seine Obern um Versetzung nach Italien, worauf er 1527 die Abtei St. Peter in Modena, 1528 St. Peter in Perugia, endlich 1532 S. Giorgio Maggiore in Venedig erhielt. Hier fand er unter den mannigfachen Arbeiten seines Amtes immer noch Zeit zu einem lebhaften wissenschaftlichen Verkehr mit allen Venetianern, welche Anspruch auf höhere Bildung machten. In dem Garten des Klosters wurden jene gelehrten Gespräche geführt, von denen uns ein Beispiel in den Dialogen des Brucciolì (über Moralphilosophie, gedruckt 1537) vorliegt. Zu den Besuchern dieses gelehrten Kreises gehörte auch der Patricier Contarini und war ohne Zweifel einer der eifrigsten und hervorragendsten, wie ihm denn auch in den genannten Dialogen eine Rolle zugetheilt ist. Daneben besuchte Cortese häufig die damals in Padua bekannten Gelehrten (Bembo) und visitirte fleißig die ihm unterstellten Klöster. Auf Empfehlung seines Freundes Contarini, seit 1535 Cardinal, ward er 1536 mit Pole, Giberti von Verona, Joh. Petr. Caraffa, Fregoso, Thomas Badia, dem Mag. S. Palatii, Aleander und Sadolet in die Reform-Commission, deren Präsident Contarini, berufen und arbeitete mit an dem Consilium de emendanda ecclesia, welches nach dem Urtheile des Antonio Caracciolo (Vita mscr. Pauli IV.) allein ausgereicht hätte, die ganze Christenheit zu reformiren. Im J. 1538 erhielt Cortese die Leitung des Klosters S. Benedetto in Polirone, die erste und ehrenvollste Stelle in der ganzen Congregation. Die aufregenden äußeren Arbeiten seines Berufes, namentlich die fortwährenden Visitationen, behagten dem oft kränklichen Abte gar wenig; er wäre am liebsten, um in aller Ruhe nur den Studien und der Uebung der klösterlichen Tugenden obliegen zu können, in irgend ein einsames Kloster (z. B. Cava im Neapolitanischen) oder nach Monte Cassino gegangen. Allein seine Ordensgenossen zeigten sich so wenig geneigt, seine Wünsche zu berücksichtigen, daß sie ihn öfters, so auch 1540, zum General-Visitator der ganzen Congregation erwählten. Als er auf einer solchen Reise 1540 sich in Genua aufhielt, wo er überhaupt oft und gern in den ihm befreundeten Familien der Sauli und Fregosi zur Wiederherstellung seiner Gesundheit und mit gelehrten (namentlich griechischen) Studien beschäftigt verweilte, riefen ihn Briefe der Cardinäle Farnese und Contarini nach Rom. Er sollte nämlich den Bischof Campeggi von Feltre zu dem Colloquium nach Worms (1540) als Theologe begleiten, namentlich deßhalb, damit die italienische Gesandtschaft einen in ihrer Mitte hätte, der nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Kenntniß des Griechischen und Lateinischen, welches Cortese mit großer Gewandtheit schrieb, mit den Deutschen, besonders mit Melanchthon zu concurriren im Stande wäre. Auf der Reise erkrankte er jedoch in Mailand und mußte so zurückbleiben. Schon im J. 1541 verbreitete sich das Gerücht, Cortese sei zum Cardinalat befördert worden, und bei der allbekannten Frömmigkeit und Gelehrsamkeit des Abtes fand es auch allgemeinen Glauben. Hatten ja doch seine Freunde Bembo und Contarini nicht unterlassen, den Papst auf diesen seltenen Mann aufmerksam zu machen, und hatte ja Sadolet ihn Paul III. ausdrücklich empfohlen, um die durch Fregoso's Tod (1541) in dem heiligen Collegium entstandene fühlbare Lücke auszufüllen. Aber erst unterm 2. Juni 1542 erfolgte die Ernennung zugleich mit der seines Landsmannes Badia und des Bischofs seiner Vaterstadt, Morone. Nachdem er noch einige Zeit in Modena gelebt und mit Sadolet und Morone an der Beilegung der dortigen religiösen Wirren — Modena war durch das Treiben der Akademie in den Ruf gekommen, eine völlig lutherische Stadt zu sein — gearbeitet hatte, begab er sich October 1542 nach Rom. Paul III. ernannte ihn zum Mitglied der wichtigen Congregation für Vorbereitung des Concils und gegen Ende des Jahres zum Bischof von Urbino, ohne ihn zur Residenz zu verpflichten. Im J. 1543 nahm er ihn mit als Begleiter zu der Conferenz mit Karl V. in Busseto. Weil stets von schwächlicher Gesundheit, ordnete Cortese sehr frühe seine irdischen Angelegenheiten und starb am 21. September 1547. Als er sich dem Tode nahe fühlte, sprach er zu einem seiner Hausgenossen: „Ich bin jetzt mehrere Jahre Cardinal, und was soll ich sagen? Um wie viel besser wäre es doch für mich gewesen, im Ordensstande zu sterben, wo der Gefahren für die Seele weniger waren!" In Cortese war ein frommer Ordensmann, ein warmer Freund der Kirchenreform, auch ein großer Gelehrter zu Grabe gegangen. Er stand mit den gelehrtesten und strebsamsten Männern jener

Zeit in literarischem Verkehr. Armellini (Bibl. Bened. Cassin.) und andere Forscher zählen eine stattliche Reihe seiner Schriften auf, von denen jedoch viele, selbst gedruckte, nicht mehr vorhanden oder noch nicht aufgefunden sind (Revision der Vulgata unter Zugrundelegung des griechischen Textes; Arbeiten über die Väter, z. B. Fragmente des Hilarius und Eucherius; Uebersetzungen der Reden des Greg. Naz. und Chrysost.; philosophische und theologische Tractate). Die Gesammtausgabe aller noch vorhandenen Werke nebst vielen auf Cortese bezüglichen Actenstücken und Excerpten aus anderen Auctoren findet sich in Opera omnia Greg. Cort., Mon. Cassin. etc., 2 voll., Patavii 1774. Es sind lateinisch und italienisch (darunter 28 an Contarini) geschriebene Briefe, einige Carmina und historische Werke (De direptione urbis Genovensis; De itinere Romano S. Petri ad Adrianum VI. libr. II). An den lateinischen Briefen Cortese's rühmt Bembo nicht nur die große Gelehrsamkeit, sondern auch die Eleganz des Stils. Keiner, sagt er, der sie liest, ohne auf den Titel geachtet zu haben, wird sagen, daß sie von einem Mönch geschrieben seien. Delet maculam jam per tot saecula inustam illi hominum generi „di non saper scrivere elegantemente“. Die in der lingua volgare verfaßten werden zwar von den Italienern wegen des Stils minder geschätzt; dafür sind sie aber inhaltlich reicher und werfen manches Schlaglicht auf jene nach Reformen ringende Zeit. [Dittrich.]

Cortese, Paul, Verwandter des Cardinals, war zuerst Secretär Alexanders VI. und Pius' III., dann Protonotar, zog sich aber später nach dem Schlosse Cortese (oppidum Cortesianum) bei S. Geminiano (Geburtsort?) zurück, wo er seine letzten Lebensjahre zubrachte, viel besucht von Gelehrten und Fürsten (Hercules II. von Ferrara, Guidobald von Urbino, den Cardinälen Alex. Farnese, dem spätern Pius III., Soderini u. A.), die ihn alle wie ein Orakel der Wissenschaft hoch verehrten. Seinen Abzug von Rom besang der damals noch jugendliche Johannes Cortese in einer italienischen Ode, worin er Apollo und Minerva mit Paul vom römischen Capitol trauernd scheiden und wieder nach dem Parnaß zurückkehren läßt. In seiner Zurückgezogenheit verfaßte Paul die Schriften: Tabula Hippolyti et Dejanirae; dann De sacrarum literarum omniumque disciplinarum scientia. Andere Werke sind die Jugendarbeit Dialogus de hominibus doctrina claris, Florent. 1734; De Cardinalatu lib. III, gedruckt in Cortesiana villa a. 1510, von Dupin in der Nouvelle Bibl. des auteurs ecclésiastiques XIV, 116 hart getadelt; ein theologisches Werk In sententias lib. IV, vom Humanisten Beatus Rhenanus, der es 1540 mit einer Vorrede herausgab, wegen der eleganten Latinität und der theologischen Gelehrsamkeit, Klarheit und Präcision sehr gerühmt. Die Theologen indeß fanden in dem Werke, welches die Sentenzen des Lombarden verdrängen sollte, viel Phrase und wenig Inhalt, und so ist dieser „Cicero der Scholastiker“ oder vielmehr antischolastische Ciceronianer nur ein Meteor geblieben. Eine ausführliche Biographie findet sich in der Ausgabe des obengenannten Dialogus. [Dittrich.]

Cortez, Ferdinand, der Eroberer von Mexiko, war geboren zu Medellin, einer Stadt in Estremadura, im J. 1485. Nachdem er in Salamanca studirt, aber bei seinem feurigen, mehr zu Kriegsabenteuern geneigten Temperamente nur wenig Neigung zu den Wissenschaften gezeigt, kehrte er nach Hause zurück, wo er einige Jahre ohne bestimmte Thätigkeit zubrachte. Endlich im J. 1504 ging er nach Amerika. Im Dienste des Statthalters Velasquez zu Cuba wußte er zu bewirken, daß ihm das Commando einer Expedition nach Mexiko anvertraut wurde; diese unternahm er 1519. Es ist hier nicht der Ort, die kriegerischen Thaten des Mannes zu schildern, dem Spanien die Eroberung eines der größten und schönsten Reiche in der neuen Welt verdankt. Nur sein Verhältniß zur Kirche und zu der bald darauf in Mexiko begründeten Mission soll hier besprochen werden. Die immerhin großartig angelegte, mit außerordentlicher Kraft ausgestattete Natur des Eroberers, von Jugend an einer rechten Zucht entbehrend, hatte sich mit großer Energie einer mehr glänzenden als sittlich erhebenden Lebensaufgabe zugewandt. Denn was ihn innerlich trieb, war zunächst doch die Begierde nach Ruhm und Schätzen. Aber ein tiefer religiöser Glaube, der ihn noch mehr als alle andern spanischen Conquistadoren beseelte, ließ diesen so kräftigen und hochstrebenden Geist nicht ganz in dem niedrigern Streben untergehen. Unablässig stellte Cortez sich selbst und seinen Gefährten vor Augen, ihr höchstes Ziel sei die Verbreitung des heiligen Glaubens in den von den Finsternissen des Heidenthums bedeckten Ländern. Seine Hauptfahne sollte durch ihre Embleme daran erinnern; ein rothes Kreuz in blauen und weißen Streifen hatte die Unterschrift in lateinischer Sprache: „Freunde, laßt uns dem Kreuze folgen, und wenn wir gläubig sind, werden wir unter diesem Zeichen siegen“ (Prescott, Eroberung von Mexiko, deutsch Leipzig 1845, I, 205. 213). Die Expedition, welche die Spanier unter Cortez unternahmen, erschien ihnen wie ein Kreuzzug, der die Ehre Gottes und das Heil der Seelen zum Zweck hätte. Darum glaubten sie fest, auch die Hilfe der himmlischen Geister erwarten zu dürfen und den hl. Jago, den Schutzpatron von Spanien, ihnen zur Hilfe eilen zu sehen (Prescott I, 227). Gleich auf der Insel Cozumel, wo Cortez landete, war sein erstes Geschäft, die Götzenbilder aus dem Tempel zu stürzen und ein Bild der Gottesmutter darin aufzurichten. Pater Olmedo, der Kaplan des Heeres, mußte darin das heilige Opfer darbringen und durch Predigt die Eingeborenen zur Annahme des Evangeliums ermuntern. Das

Nämliche geschah in Tabasco, in Cempoalla, wo Cortez erklärte, in derselben Stunde noch müßten der Götzendienst und die Menschenopfer aufhören, selbst wenn es ihn das Leben koste (Prescott I, 284); dann in Tlascala, wo Pater Olmedo nur mit größter Mühe ihn von einer ähnlichen Procedur zurückhalten konnte, weil sie den ganzen Erfolg des Unternehmens, ja selbst das Leben der Kriegsschaar gefährdete (a. a. O. 378); endlich in Mexiko. Cortez, nicht zufrieden mit dem, was sein Kaplan that, bemühte sich oftmals, voll Feuereifer, selbst den Eingeborenen die Wahrheiten des Glaubens auseinander zu setzen. Das Erste, was dem Eroberer nach der Einnahme von Mexiko am Herzen lag, war, durch eine feierliche Procession unter Vortragung des Bildes der heiligen Jungfrau und Absingen von Litaneien dem Herrn Dank zu sagen, daß der Kreuzzug, der den Fall des Heidenthums herbeiführen sollte, so glücklich gelungen. Man hat in allem dem mehrfach Heuchelei oder Mißbrauch der Religion sehen wollen, weil dieselben Hände, welche überall so eifrig mit der Aufrichtung des Kreuzes beschäftigt waren, sich mit Grausamkeiten und Bedrückungen befleckt hatten. Allein es ist zu bedenken, daß immerhin ein wahrer, tiefer und religiöser Glaube, der nach der Lehre der Kirche für sich allein niemals rechtfertigt, mit mannigfachen Unvollkommenheiten, ja mit Sünden und Lastern zusammen bestehen kann. Er ist aber darum nicht unnütz, sondern vielmehr das letzte Band, das einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Gnade, eben damit für die Kirche und die von ihr ausgehenden sittlich veredelnden Kräfte bietet; darum ist es für die Kirche von dem höchsten Werthe, daß selbst bei sittlich verwahrlosten Völkern und Individuen der Glaube noch fortbestehe, dieser Anknüpfungspunkt, dieses Element sittlicher Regeneration. Als ein Moment von der höchsten Bedeutung muß es anerkannt werden, daß gerade die Eroberer und ersten Colonisten Amerika's bei all' ihren Fehlern und Ausartungen den Glauben so fest erfaßt und bewahrt hatten. Dieser Umstand allein hat dazu beigetragen, daß die Religion im spanischen Amerika tiefere Wurzeln schlug, als in jeder andern Colonie — eine Pflanze, allerdings auch dort, wie im Abendland, jahrhundertelanger Entwicklung (subjectiver Entwicklung nämlich in den Menschen und Völkern) bedürftig; und daß schon in den ersten Zeiten es eben dadurch großen Priestern und Bischöfen, z. B. einem Montesino, Las Casas, Quiroga, Toribio Motolinia, dem hl. Turibius von Lima, Ortiz, Bischof von Sta. Marta, Acosta u. A. möglich wurde, wirksam zu Gunsten der Indianer zu interveniren. — So war es schon gleich nach der Eroberung von Mexiko bei Gelegenheit der feierlichen Dankprocession, daß P. Olmedo, Cortez' guter Schutzgeist, die Soldaten zur Mäßigung und zu schonender Behandlung der unglücklichen Indianer ermahnte. Damals schon hatte die Humanität durch die Kirche ihren energischen Vertreter in jenem Lande, das vom Waffengeklirr ertönte, und niemals hat es ihr an solchen gefehlt, seit dort die Kirche besteht. — Wie ernst es übrigens Cortez mit der Pflanzung des Christenthums nahm, beweisen auf's Deutlichste die Schritte, welche er am spanischen Hofe that, um wahrhaft apostolische Glaubensprediger zu erhalten. Früher, so schreibt er an Karl V., habe er gebeten, Ihre Hoheit möchten Bischöfe und Prälaten schicken, um den Dienst Gottes und die Bekehrung der Indianer zu fördern. Jetzt sei er anderer Meinung geworden; Ihre Hoheit möchten vielmehr arme Religiosen senden, welche von großem Seeleneifer erfüllt wären. Denn kämen Bischöfe und Prälaten, so würden sie nicht unterlassen, was um unserer Sünden willen leider unter so Manchen eingerissen, das Gut der Kirche in Lustbarkeiten und Luxus zu verthun oder es ihren Verwandten zuzuwenden. Würden aber die Eingeborenen, die gewohnt seien, die mindeste Abweichung von der Sittlichkeit bei ihrem eigenen (heidnischen) Priesterstande mit der äußersten Strenge des Gesetzes zu bestrafen — würden diese Eingeborenen die Angelegenheiten der Kirche und die Verrichtungen des Gottesdienstes in den Händen von Canonikern und andern Dignitarien sehen und dabei wahrnehmen, daß sie ein so profanes Leben führen, wie sie leider „en estos Reynos" führten, so wäre die Folge davon, daß sie unsern Glauben verachteten „y tenerla por cosa de burla". Deßwegen möchten Ihre Hoheit nur Mönche von exemplarischem Lebenswandel senden und dafür sorgen, daß aus der Zahl derselben, was bei der großen Entfernung von Rom nothwendig, apostolische Delegaten aufgestellt würden, denen der heilige Vater ausgedehnte Vollmachten geben möge, wie sie nothwendig seien für Menschen, die von den Heilmitteln des Gewissens so entfernt und als Sterbliche der Sünde so sehr unterworfen seien (Cortez, Rel. Quart. bei Lorenzana in der Historia de Nueva España, Mexico 1770, 391 sq., u. bei Torquemada, Monarquia Indiana III, 2 sq.). Nichts mag sprechender bezeugen, als dieses, welch ein wahres und tiefes Gefühl eigener und fremder Heilsbedürftigkeit sich unter so ungünstigen Verhältnissen und bei so mannigfacher Verschuldung in der Seele der ersten Eroberer erhalten hat, und wie in diesen katholischen Zeiten immerhin die Erkenntniß sich hell erhielt, daß die Kirche mit ihrem sittlichen Ernste, mit ihrem sich stets gleich bleibenden Geiste hoch über den Unvollkommenheiten ihrer einzelnen Würdenträger stehe. Karl V. gewährte Cortez' Bitte. Er sandte (vgl. d. Art. Amerika) Franciscaner von der strengsten Observanz, Männer, deren Armut und strenge Lebensweise in Bälde ihnen allgemeine Verehrung erwarb. „Sie waren Männer," sagt Prescott (II, 348), „von untadelhafter Lebensreinheit, genährt von der Gelehrsamkeit des Klosters, und achteten gleich vielen Andern, welche die römische

Kirche zu solchen apostolischen Sendungen gewählt hat, alle persönlichen Opfer gering, welche sie der heiligen Sache, der sie sich geweiht hatten, brachten." Diejenigen, welche in dem Briefe des Cortez bloß ein schlechtes Zeugniß über die spanische Prälatur erblicken, sollten doch auch zugestehen, daß es für die Klosterleute auf der andern Seite ebenso große Anerkennung ausspricht. Als die armen Mönche gegen Mexiko heranzogen, kam ihnen Cortez mit einer glänzenden Reiterschaar entgegen. Vor allem Volk stieg er vom Pferde und küßte knieend das Gewand des P. Martin von Valencia, des Hauptes der Franciscaner-Missionare. Alle Eingeborenen waren von Erstaunen hingerissen über diese Demüthigung vor Männern, deren nackte Füße und zerrissene Kleider ihnen das Ansehen von Bettlern gaben. Der indianische Zeitgeschichtschreiber Camargo (Prescott a. a. O.) steht nicht an, diesen Schritt Cortez' als „eine der heldenmäßigsten Handlungen seines Lebens" zu erklären. Gewiß hat Cortez durch diese einzige Handlung der Mission den größten Vorschub geleistet, und seiner allzeit bereiten Hilfe, sowie der hohen Ehrfurcht, die er allzeit der Kirche und ihren Dienern bezeugte, verdankt diese einen großen Theil der Eroberungen, die sie unter dem rohen, aber an Gehorsam gegen die Auctorität gewöhnten Volk machte. Mehr noch half diese seine Mitwirkung der Kirche, ihre Macht unter den so unbändigen, einer Zucht so bedürftigen Spaniern zu begründen, was ja gewiß im höchsten Interesse der Eingeborenen war. Cortez starb, nachdem er andächtig die heiligen Sacramente empfangen, am 2. December 1547 bei Sevilla. Er liegt in der Kapelle des Krankenhauses „Jesus von Nazareth" zu Mexiko begraben. Eine Biographie erschien von Helps, The life of Hernando Cortez, 2 vols, London 1871. [Kerker.]

Corvey (Corbeia nova), früheres Benedictinerkloster an der Weser. Karl der Große hatte, um in Sachsen das klösterliche Leben begründen zu können, sächsische Geiseln und Gefangene fränkischen Klöstern, insbesondere dem unter seinem Vetter, dem Abte Adalhard (s. d. Art.), blühenden Kloster Corbie an der Somme zur Erziehung übergeben. Letzterer knüpfte mit den Verwandten eines in Corbie lebenden Sachsen Theodradus Unterhandlungen an, um einen geeigneten Platz für ein neu zu gründendes Kloster zu erhalten. Weil ihm aber um diese Zeit, im J. 810, die Verwaltung Italiens für den Sohn des Königs Pipin, Bernhard, übertragen wurde, so mußte die Ausführung des Planes verschoben werden. Jedoch auch nach seiner Rückkehr aus Italien sollte es ihm nicht vergönnt sein, das Vorhaben auszuführen, da er 814 von Ludwig dem Frommen ungerechter Weise auf sieben Jahre verbannt wurde. Nun nahm sein Bruder, der thatkräftige Wala, dessen Mutter aus Sachsen stammte, und der früher Befehlshaber von ganz Sachsen gewesen war, den Plan auf und trieb den an Stelle Adalhards gewählten Abt, Adalhard den Jüngeren, an, denselben zu verwirklichen. Auf dem Reichstage zu Paderborn im Juli des Jahres 815 gaben sowohl Ludwig der Fromme, wie auch der Diöcesanbischof Hathumar von Paderborn bereitwilligst ihre Zustimmung; ja der Kaiser erließ dem Abte sogar alle königliche Dienstleistung, damit das fromme Unternehmen leichter vollendet werden könnte. Man begann daher sofort mit dem Bau eines kleinen Klosters zu Hethi (oder Hetha = Haide) im Sollinger Walde, wahrscheinlich an dem Orte, an welchem später das braunschweigische Jagdschloß Neuhaus gebaut wurde. Hier blühte bald eine Schule für junge Sachsen, und die Zahl der Mönche aus edlem, sächsischem Geschlechte nahm von Tag zu Tag zu. Jedoch war der Ort so trocken und unfruchtbar, daß man den nöthigen Lebensunterhalt nicht erwerben konnte, sondern Alles aus Corbie herbeischaffen mußte. Als die Noth immer größer wurde, dachte der Propst Adalbert nach fast siebenjährigem Aufenthalte in Hethi daran, die klösterliche Niederlassung zu verlegen. Schon verweilten die Mönche an drei verschiedenen Orten unter besonderen Vorstehern, als ihnen der aus der Verbannung zurückgerufene Adalhard zu Hilfe kam. Kaum hatte er 821 die Leitung des Klosters Corbie wieder übernommen, als er auch den Bedrängten so schnell wie möglich Unterstützung jeder Art verschaffte und von dem Kaiser einen passenden Ort zum Neubau des Klosters erbat. Adalhard und Wala fanden einen solchen in einem äußerst anmuthig an der Weser gelegenen fruchtbaren Platze, welcher zur Villa Huxori oder Huxere und zum Gau Auga gehörte. Nachdem eine Berathung mit den Bischöfen, Grafen und den Vornehmsten des sächsischen Stammes abgehalten war, wurde durch Vermittlung Wala's, der mit dem Besitzer des Ortes, einem Grafen Bernhard, von Jugend auf befreundet gewesen war, die Villa und die ganze „Mark" Huxori (jetzt Höxter) vom Kaiser gekauft. Am 6. August 822 kamen alsdann die beiden Brüder mit einigen Mönchen aus Hethi hierhin und bestimmten nach feierlichem Gebete und Psalmengesange den Raum für das Gotteshaus und die Wohnungen der Mönche. Um dieselbe Zeit ungefähr begannen sie auch den Neubau des Nonnenklosters Herford, welches, von Waltger gegründet, ähnliche Schicksale wie Hethi gehabt hatte und jetzt nach dem Muster des von Adalhards und Wala's Schwester Theodrada geleiteten Klosters zu Soissons eingerichtet wurde. Dasselbe blieb in Verbindung mit Corvey, woher es stets den Propst erhalten sollte. Auf ihrer Rückreise nach Frankreich zum Reichstage von Attigny baten Adalhard und Wala den Bischof Badurad von Paderborn, die Einweihung des Ortes vorzunehmen; diese geschah denn auch am 25. August zu Ehren des hl. Protomartyrs Stephanus, von dem der Kaiser Reliquien aus der Hofcapelle geschickt hatte. An demselben Tage fing man auch zu bauen an. Das Kloster erhielt den Namen

(Neu-) Corbie, woraus die sächsische Mundart Corvey machte. Schon am 25. September brachen Mönche und Schüler mit allem, was sie besaßen, aus ihrem alten, etwa eine Meile weit entfernt liegenden Wohnsitze auf und kamen am folgenden Tage zu Corvey an, wo sie mit Lob und Dank zum ersten Male in feierlicher Weise das heilige Meßopfer darbrachten. Am 27. Juli 823 schenkte Ludwig der Fromme dem Kloster die ganze Villa Huxori mit allem Zubehör, bestätigte alle Schenkungen, welche fromme Sachsen Corvey schon gemacht hatten, überwies diesem alles, was dem fränkischen Corbie innerhalb der Grenzen Sachsens geschenkt war, und gewährte das Recht der freien Abtswahl. Ferner bewilligte der Kaiser dem Kloster die Immunität und nahm es in seinen Schutz. In demselben Jahre kam der ehrwürdige Greis Adalhard als erster Abt der neuen Stiftung mit mehreren Mönchen dorthin, um der Congregation seine Unterweisungen und Ermahnungen zu geben; auch späterhin noch verweilte er wiederholt in Corvey, das zu seiner Freude immer mehr aufblühte.

Wenn schon von Hethi aus Christenthum und Cultur verbreitet worden war, so geschah dieses in noch höherem Maße von Corvey aus. Es wurde für Norddeutschland das, was Fulda für die Mitte und St. Gallen für den Süden Deutschlands schon waren: die Pflanzstätte des Christenthums und der Mittelpunkt der Bildung. In Verbindung mit Corbie, mit welchem es auch in späterer Zeit, wenigstens bis zum 16. Jahrhundert, in inniger Gemeinschaft blieb, entfaltete Corvey im neunten Jahrhundert eine großartige Missionsthätigkeit. Missionare wurden nicht allein in die nördlichen und nordöstlichen Gegenden Deutschlands, sondern auch weiter nach Dänemark und Schweden entsandt. Unzertrennlich mit diesem Bestreben, das Christenthum zu verbreiten, ist der Name des hl. Ansgar (s. d. Art.) verknüpft, welcher mit mehreren andern Brüdern von Corbie nach Corvey geschickt wurde, wo er als der erste Lehrer der Klosterschule wirkte und zugleich in der Kirche den Sachsen das Wort Gottes predigte. Wie Ansgar, so waren auch seine nächsten Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Hamburg-Bremen und viele andere Bischöfe Nord- und sogar Süddeutschlands vorher Mönche der sächsischen Corbeja gewesen. Nach dem Tode Adalhards am 2. Januar 826 hätte man zu Corvey gerne Wala zu seinem Nachfolger gewählt; da dieser aber in Corbie Abt wurde, so fiel die Wahl, den Wünschen Adalhards entsprechend, auf Warinus, den Sohn des Sachsenfürsten Egbert und der hl. Ida, welcher somit „aus dem edelsten Geschlechte der Sachsen und Franken entsprossen" war. Als Jüngling hatte er dem Hofleben entsagt und zu Corbie das Ordenskleid genommen. Hier wurde er Schüler des Paschasius Radbertus, welcher ihm seine Schrift De corpore et sanguine Domini gewidmet hat. Unter Warin erhielt das Kloster von Ludwig dem Frommen eine überaus große Anzahl Schenkungen und Privilegien; so die Kapelle der sächsischen Eresburg, welche Papst Leo III. 799 geweiht haben soll, mit allen dazu gehörigen Gütern, Leuten und Zehnten, die Zelle (kleines Kloster) zu Meppen, das Münzrecht und Anderes. Von den nachfolgenden Kaisern wurden diese Geschenke bestätigt und vermehrt. Kaiser Lothar soll dem Kloster sogar die Insel Rügen geschenkt haben. Zur Zeit Ludwigs des Deutschen war nämlich, wie Helmold in seinem Chronicon Slavorum berichtet, die Insel Rügen, ein Hauptsitz des heidnischen Götzendienstes, durch Mönche von Corvey dem Christenthum gewonnen. Später fielen die Bewohner wieder in das Heidenthum zurück und vermischten die Verehrung des hl. Vitus, des Patrons von Corvey, mit dem des slavischen Götzen Swantewit. Die Tradition über diese Schenkung war so fest gewurzelt in Corvey, daß Abt Wibald als einen besonderen Grund für die Theilnahme an dem Kreuzzuge gegen die Slaven (1147) die Wiedererwerbung dieser Insel anführt, und daß noch im dreißigjährigen Kriege nach dem Aussterben des pommerischen Herzogshauses Abt Arnold IV. den kaiserlichen Feldmarschall Grafen Melchior von Hatzfeld mit derselben belehnte. Ohne Zweifel werden die Corvey'schen Mönche, welche auf Rügen das Christenthum predigten, dort Höfe und Ländereien u. s. w. als Geschenk für das Kloster erhalten haben; eine Schenkung der Insel ist aber mehrfach bezweifelt worden, und jedenfalls ist die darüber vorliegende Urkunde unächt. — Das wichtigste Geschenk, welches dem Kloster unter Warin zu Theil wurde, war der Leib des hl. Vitus, welchen der 830 nach Corvey verbannte Abt Hilduin von St. Denys demselben überlassen hatte. Die feierliche Uebertragung im J. 836 und die dabei geschehenen Wunder berichtet als Augenzeuge ein ungenannter Mönch des Klosters in der Translatio S. Viti. Die Sachsen jubelten über den Gewinn eines so kostbaren Schatzes, während die Franken um den Verlust trauerten und der Wegführung desselben den Einfall der Normannen, das Zurückgehen ihres Reiches und das Erstarken der Sachsen zuschrieben. „Durch dessen Ankunft," schrieb der Sachse Widukind (Res gestae Saxonic. 1, 34), „ist Sachsen aus einem geknechteten Lande ein freies, aus einem zinspflichtigen eine Herrscherin vieler Völker geworden." Außer dieser Translatio, welche zugleich eine Geschichte der Gründung des Klosters enthält, sind aus Corvey Annalen erhalten, welche im neunten Jahrhundert begonnen und später von mehreren Mönchen bis 1117 fortgesetzt sind. Verloren gegangen ist leider ein Werk des Abtes Bovo I. (879—890), des Neffen Warins (oder Bovo's II. 900—916), über die Geschichte seiner Zeit; nur ein geringes Bruchstück hat Adam von Bremen aufbewahrt. Bovo II., der durch seine Kenntniß des Griechischen berühmt war, mußte König Konrad, vermuthlich als er 913 das Kloster besuchte, ein griechisches Schreiben auslegen. Kenntniß der griechischen Sprache

beweist auch der von Angelo Mai edirte Commentar zu Boethius' De consol. philos. III, metr. IX, ein durch Gelehrsamkeit und vortreffliche Latinität hervorragendes Werk, welches ebenfalls Bovo II. zugeschrieben wird. Unter dem Nachfolger Bovo's II., dem Abte Folkmar (917 bis 942), trat ein Sachse als Mönch ein, der dem Kloster durch ein Geschichtswerk, wie aus Sachsen noch keines hervorgegangen war, neuen Glanz verleihen sollte. Es ist der schon oben erwähnte Widukind (s. d. Art.). Nachdem er früher ein Werk über die Martyrer geschrieben hatte, begann er im J. 967, begeistert durch die Thaten des sächsischen Kaisers Otto des Großen, die Geschichte seines Volkes (Res gestae Saxonicae) in drei Büchern aufzuzeichnen. Wenn auch die Sprache Widukinds nicht frei von Fehlern ist, so ist doch immerhin sein Suchen nach classischen, besonders sallustischen Ausdrücken ein Beweis für das Studium der alten Classiker in Corvey, die hier auch vielfältig abgeschrieben sein müssen. Die ersten sechs Bücher der Annalen des Tacitus sind uns einzig durch Corvey erhalten. Eine Fuldaer Handschrift des neunten Jahrhunderts ist im elften Jahrhundert für oder in Corvey abgeschrieben; diese Abschrift kam von hier 1508 nach Rom in den Besitz des Cardinals Medici, des späteren Papstes Leo X., und von dort nach Florenz in die mediceische Bibliothek, wo sie sich noch befindet. Der erste Theil der Corveyer Handschrift, welcher den Dialogus und die Germania des Tacitus enthielt, wurde im 13. Jahrhundert nach Hersfeld verliehen und dort abgeschrieben; auf diese Weise sind auch diese beiden Schriften der Nachwelt überliefert worden (vgl. Teuffel, Gesch. der röm. Literatur, Leipzig 1872, 756). Wie Widukind, welcher sein Werk der Tochter des Kaisers, Mathilde, widmete, so stand auch das Kloster dem Kaiserhause nicht fern. Es erfreute sich der Gunst der Liudolfinger in hohem Maße, wie neue Schenkungen und Privilegien beweisen. Im J. 981 ward Corvey durch Papst Benedict VII. von der Jurisdiction des Diöcesanbischofs eximirt und dem päpstlichen Stuhle unmittelbar unterstellt.

Verhängnißvoll für Corvey schien die Regierung Kaiser Heinrichs IV. werden zu sollen, da es fest zum päpstlichen Stuhle und treu zum Sachsenvolke stand. Derselbe incorporirte nämlich Corvey 1065 der Kirche zu Hamburg zu Gunsten des dortigen Erzbischofs Adalbert, der sich auch durch Einziehung der Abtei Lorsch zu bereichern suchte. Um nun die Erledigung der Abtei Corvey zu bewirken, suchte Adalbert, wie Lambert von Hersfeld erzählt, durch ein falsches Gerücht von dem Tode des Bischofes zu Pola und der Ernennung des Abtes Saracho an dessen Stelle letzteren zu einer Reise nach Italien zu bewegen. Allein der Betrug kam an's Licht, und Otto von Nordheim rettete durch entschiedenes Auftreten die Selbständigkeit des Klosters. Auch verlieh Heinrich IV. 1077 seinem Anhänger, dem Bischofe Benno II. von Osnabrück, den Zehnten der in dieser Diöcese gelegenen Besitzungen von Corvey und Herford. So wurde ein langwieriger Zehntstreit erneuert, dessen Anfänge in das neunte Jahrhundert zurückreichen; erst nach dem Tod des Abtes Wibald (1158) gerieth die Sache in Vergessenheit. Aus Corvey's Mauern scheint auch eine heftige Schrift gegen Heinrich IV. hervorgegangen zu sein, die wohl den gelehrten Mönch Bernhard zum Verfasser hatte. Von diesem Bernhard nämlich steht fest, daß er um 1080 Mönch in Sachsen war; Trithemius versetzt ihn nach Corvey, und allerdings ist um diese Zeit daselbst ein Mönch des Namens recipirt worden. Auch später unter Heinrich V. nahm die Abtei Theil an den Geschicken der Sachsen. In der Schlacht am Welfesholze 1115 wurde Abt Erkenbert von den Kaiserlichen gefangen genommen und nur gegen eine Summe Geldes wieder freigelassen. Im J. 1093 wurde das neu gegründete Kloster Bursfeld (s. d. Art.) mit Corveyer Mönchen besetzt. 1117 wallfahrtete der oben genannte Abt Erkenbert mit vielen angesehenen Sachsen nach Jerusalem. Ein Bericht in den Corvey'schen Annalen über Antiochien läßt es glaubwürdig erscheinen, daß Corvey auch an dem ersten Kreuzzuge sich betheiligte, wozu die Thatsache stimmt, daß es 1108 von Balduin, König von Jerusalem, Reliquien vom heiligen Kreuze und vom Grabe des Herrn überschickt erhielt. — Eine traurige Zeit brach herein, als 1143 der Klostervogt, Graf Siegfrid von Nordheim, die Wahl seines Bruders Heinrich, eines unerfahrenen Jünglings, zum Abte durchsetzte. Die Güter des Klosters wurden verschleudert, die widerstrebenden Mönche verjagt oder in den Kerker geworfen. Heinrich I. wurde zwar 1146 durch den päpstlichen Legaten Cardinal Thomas abgesetzt; da aber sein Nachfolger, Heinrich II., noch im selben Jahre starb, so erreichte die Verwirrung den höchsten Grad, zumal ein Theil der Mönche zu dem abgesetzten Abte hielt. Nun wählte man auf Wunsch des Kaisers Konrad III. dessen Vertrauten, Wibald von Stablo (s. d. Art.), zum Abte. Nach langem Sträuben nahm dieser die Wahl an, und damit begann eine neue, glänzende Zeit für Corvey. Mit Jubel von den Klosterangehörigen Ende 1146 empfangen, stellte er bald die Eintracht unter den Mönchen wieder her, erneuerte die alte Zucht, suchte die vergeudeten Güter wieder zu gewinnen und erwarb neue hinzu. Die umfangreichen Privilegien Corvey's erhielt Wibald bestätigt; das alte Aufsichtsrecht über Herford ward erneuert. Die Frauenklöster Kemnade und Fischbeck wurden dem Stifte incorporirt. Die Vogtei über Kemnade legte Heinrich der Löwe auf Wunsch Konrads III. nieder und empfing sie als Lehen von Wibald; der mächtige Sachsenherzog wurde also Vasall Corvey's. Außerordentlich groß waren auch die Bemühungen Wibalds für die Klosterbibliothek; insbesondere vereinigte er alle erreichbaren Werke Cicero's in einen Riesencodex, welcher jetzt auf der Berliner Bibliothek auf-

bewahrt wird. Er munterte zum Bücherabschreiben und überhaupt zum Schreiben auf; seinem Einflusse ist es wohl zu verdanken, daß die Annalen von Corvey, die 1117 abgebrochen waren, eine Fortsetzung erhielten. Auch neue und feste Wohnungen ließ er aufführen. Während der Abwesenheit Wibalds suchte der abgesetzte Abt Heinrich mehrmals mit List und Gewalt sich in die Abtei einzudrängen; da er einige Mönche für sich gewonnen hatte, brach zweimal ein Aufruhr in Corvey aus. Nur mit großer Mühe konnte Wibald die Ordnung wiederherstellen, und nach seinem Tode (1158) erneuerte sich die Unbotmäßigkeit.

Seit dem Jahre 1203 wird der Abt in den Urkunden als Fürst bezeichnet; als solcher hat er jederzeit seine Stimme im Fürstenrath behauptet (vgl. Ficker, Vom Reichsfürstenstande I, 348). Leider brachten manche kriegerische, schwache oder gewissenlose Aebte der gefürsteten Reichsabtei empfindlichen Schaden; Angriffe und Verwüstungen fehdesüchtiger Ritter trugen ebenfalls zum Verfalle bei, bis am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts die äußerste Erniedrigung eingetreten war. Die Gebäude waren zerfallen, die Glocken der Kirche verkauft, und die klösterliche Disciplin so gelockert, daß eine Reform dringend nothwendig erschien. Im J. 1505 wurde durch den thätigen Abt Franz von Ketteler der Anschluß an die Bursfelder Congregation bewirkt, und durch seine umsichtige Leitung hoben sich auch die äußeren Verhältnisse des Klosters. Eine traurige Zeit wieder für das Stift war die Zeit des dreißigjährigen Krieges. Im J. 1632 wurde es fünfmal eingenommen, geplündert und in Brand gesteckt. Die Bibliothek, viele Urkunden, Reliquien, insbesondere die Gebeine des hl. Vitus, gingen in dieser schreckensvollen Zeit für immer verloren. Nach dem Kriege lebte das verarmte Corvey in Streitigkeiten mit seinen Nachbarn, besonders mit Braunschweig und mit der schon früh protestantisch gewordenen Stadt Höxter. Da starb 1661 der Fürstabt Arnold von Waldois, und man faßte den für das nachherige Geschick des Klosters entscheidenden Plan, den Bischof von Münster, Bernhard von Galen, zum Administrator zu wählen. Dieser verzichtete auf alle Einkünfte; aus dem hierdurch entstandenen Fonds wurden die noch jetzt vorhandenen Gebäude aufgeführt. In der Stadt Höxter hob er den Katholicismus wieder, der auf dem Lande in fast allen Orten bereits wiederhergestellt war. — Schon seit langer Zeit hatte Corvey die alte, für das Kloster als solches und dessen Angehörige bewilligte Exemtion für das ganze, allmälig acquirirte Abtei-Gebiet in Anspruch genommen und demzufolge den Bischöfen von Paderborn die Diöcesanhoheit in dem Corveyer Lande nicht zugestehen wollen. Die darüber entstandenen langwierigen Streitigkeiten wurden 1779 durch einen Vergleich beigelegt, in welchem Corvey als ein „dem päpstlichen Stuhle unmittelbar untergebenes monasterium nullius dioeceseos innerhalb der Kirchenprovinz von Mainz" anerkannt ward. Vollends aber fiel jeder Anlaß zur Erneuerung jenes Streites hinweg, seitdem durch die Bulle Pius' VI. Super specula vom 23. April 1792 Corvey aus einem Kloster in ein Domstift verwandelt und der seitherige Fürstabt Theodor von Brabeck zum Bischof der neuen, aus dem Corveyer Lande gebildeten kleinen Diöcese ernannt war. Derselbe empfing die bischöfliche Consecration am 1. Juni 1794, starb aber schon am 25. October desselben Jahres. Ihm folgte Ferdinand von Lüninck, consecrirt 6. September 1795, seit 1821 Bischof von Münster. Die in letzterem Jahre erlassene Bulle De salute animarum hob das Bisthum Corvey wieder auf und überwies dessen seitheriges Gebiet der Diöcese Paderborn. Da indeß erst nach dem Ableben des damaligen Bischofs von Paderborn die Erweiterung dieser Diöcese eintreten sollte, so behielt F. von Lüninck die Administration des Sprengels von Corvey bis zu seinem Tode am 19. März 1825. Die Landeshoheit verlor er bereits 1802; in diesem Jahre ward das Ländchen von dem Fürsten von Nassau-Oranien in Besitz genommen. Im J. 1807 wurde es mit dem Königreich Westfalen, 1815 mit dem preußischen Staate vereinigt. — Die vormalige Klosterkirche ist zur Zeit Pfarrkirche für nur ungefähr 100 Parochianen. Eigenthümer von Corvey ist jetzt der Herzog von Ratibor.

Quellen und Literatur. Manche eine Zeitlang als Quellen benutzte Schriften über Corvey sind Fälschungen, so die Annales Corbeienses 815—1471, das Chronicon Huxariense, das Chronicon Corbeiense u. a. Die beiden ersten Schriften edirte Paullini (Arzt zu Corvey, 1677 vom Bischof Bernhard von Galen zum Historiographen dieses Stiftes ernannt); die letzte (vielfach besprochene) Schrift ist von Paullini oder von Falke (geb. 1699 zu Höxter, gest. als Prediger zu Evesen im Braunschweigischen) gefälscht. — Jaffé, Bibl. rer. Germ. I (Monumenta Corbeiensia), Berol. 1864, enthält die Translatio S. Viti, das Fragment der Geschichte Bovo's I., die ächten Corveyer Annalen, einen Katalog der Aebte und recipirten Mönche bis 1146 und die Briefe Wibalds; Wigand, Traditiones Corbeienses, Lipsiae 1843; Erhard, Regesta historiae Westfaliae, 2 voll., Monast. 1847—1851. Ueber die älteste Zeit Corvey's ist zu vergleichen: Wilmans, Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen (777 bis 900) I, Münster 1867, und Simson, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludwig dem Frommen, 1874, bes. II, 266 ff. Die Geschichte der späteren Zeit behandelt zum Theil Wigand, Die Corvey'schen Geschichtsquellen, Leipzig 1841. Ueber die literarische Thätigkeit in Corvey vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 4. Aufl., Berlin 1877—1878. Ueber die Fälschungen vgl. noch Hirsch u. Waitz, Kritische Prüfung des Chronicon Corbeiense,

Berlin 1839. Das sonst treffliche Werk Wigands (Geschichte der gefürsteten Reichs-Abtei Corvey und der Städte Höxter und Corvey [bis auf Wibald, 1146], Höxter 1819) ist wegen Benutzung der Schriften Paullini's und Falke's nur mit Vorsicht zu gebrauchen. [Enck.]

Cosenza, Erzbisthum in Neapel. Die Hauptstadt von Calabria citeriore, Cosenza, als Consentia, später Cusentia, Hauptstadt der alten Bruttier, 1475 von den Saracenen verwüstet und öfter durch Erdbeben, namentlich 1638, heimgesucht, hat heute 12000 Einwohner, schöne Cathedrale Assumpt. B. M. V. (6. Mai 1748 durch Erzbischof Michael Maria Capece Galeota eingeweiht), 15 andere Kirchen, zwei Akademien, bedeutendes Findelhaus u. s. w. Geschichtlich ist diese Stadt deßhalb merkwürdig, weil in dem Bette des kleinen Flusses Busento (Bisenzio), der sich hier mit dem Crati vereinigt, der Westgotenkönig Alarich (gest. 410) begraben liegt. Bekanntlich leiteten die Goten den Fluß ab und ließen durch Gefangene in demselben ein Grab aufwerfen, in das sie den König sammt seinen Kostbarkeiten legten. Nachdem der Fluß wieder in seine alte Richtung geführt war, tödteten sie die, welche die Arbeiten verrichtet, damit keiner verrathen könne, wo Alarich liege. Das Christenthum scheint hier frühe Eingang gefunden zu haben. Ob aber Stephanus von Rhegium, angeblich ein Apostelschüler, der nach Cosenza gesandt worden, um daselbst das Evangelium zu verkünden, erster Bischof gewesen, ist zweifelhaft, obgleich dafür neben der Tradition dieser Kirche auch die Auctorität Innocenz' III. angeführt wird, der Cosenza eine „sedes perantiqua" nennt (Cantelius, Metropolitan. urbium hist. 426). Den ersten sicheren Bischof treffen wir seit 599 unter Gregor d. Gr., der die Epistola 7, 4 „ad Palumbum Cusintinum Ep." richtete. Anfangs stand Cosenza unmittelbar unter Rom; im neunten Jahrhundert wurde es Suffraganat von Salerno. Um 1054 erhielt dann dieses Bisthum selbst die Metropolitanwürde (vgl. übrigens Wiltsch, Kirchl. Geogr. und Statist. II, 10). Nach Moroni wurden dieser neuen Metropole die Bisthümer Martorano, S. Marco und Cassano untergeben. Die Notitia Coelestini hat nur das einzige Suffraganat Marturanum oder Manturanum, das im achten Jahrhundert errichtet und 1818 mit Nicastro unirt wurde. Seitdem ist Cosenza, mit dem der im sechsten Jahrhundert errichtete Sitz Montalto (Mons altus, früher Uffugium oder Uffagum, nach Andern das alte Badia) noch im nämlichen Jahrhundert vereinigt wurde, ein einfaches, unmittelbar unter Rom stehendes Erzbisthum. Der jetzige 72. Bischof ist Camillo Sorgente, geboren 1825, präconisirt 5. Mai 1874. Sein Sprengel zählt in 22 Vicar. foran. und 105 Pfarreien (69 Civilgemeinden) 150000 Diöcesanen. Das Capitel besteht aus vier Dignitäten und 22 Canonici. In Montalto ist ein Collegiatcapitel mit gleichfalls vier Dignitäten. (Vgl. Ughelli IX, 183 sqq.; Cappelletti XXI, 285 sqq.; Vinc. d'Avino 229 sqq.; Moroni XVII, 303 sqq.; G. Petri I, 294 sq.; Gams 878 sq.; dann auch: Mutio della Cava, Notizie intorno alla città di C., Cosenza 1642; Salv. Spiriti, Memorie degli scrittori Cosentini, Nap. 1750. [Neher.]

Cosmas und **Damianus,** die hl., Martyrer, deren Gedächtniß die Kirche am 27. September feiert. Es gibt von ihnen eine beträchtliche Anzahl von Lebensbeschreibungen und alten Nachrichten, die aber zum Theil so widersprechend sind und so viel Fabelhaftes enthalten, daß Tillemont meinte, die Geschichte dieser Heiligen müsse als durchaus ungewiß und unbekannt bezeichnet werden. Diese Ansicht ist jedoch nicht begründet; vielmehr läßt sich, wenn man die verschiedenen von den Bollandisten mitgetheilten glaubwürdigern Acta vergleicht, Folgendes als historische Wahrheit berichten. Cosmas und Damianus waren Brüder, aus Arabien gebürtig, und übten zuletzt die Heilkunde, welche sie in Syrien studirt hatten, mit dem glücklichsten, zum Theil wunderbaren Erfolge in Aegeä, einer Seestadt Ciliciens, stets unentgeltlich aus, weßhalb sie von den Griechen ἀνάργυροι genannt wurden. Hochbegeistert für die Religion Jesu Christi, suchten sie derselben immer mehr Bekenner unter den Heiden zu gewinnen, und so konnte es bei der Berühmtheit, welche sie sich als Aerzte erworben hatten, nicht fehlen, daß sie nach dem Ausbruche der diocletianischen Christenverfolgung unter den Ersten ergriffen und zum Abfall vom Glauben aufgefordert wurden. Da sie sich dessen standhaft weigerten, ließ sie der Präfect Lysias, nachdem sie grausame Qualen bestanden hatten und selbst von mehreren ihnen zugedachten Todesarten auf wunderbare Weise befreit worden waren, zuletzt enthaupten. Gleichzeitig mit ihnen sollen auch ihre drei Brüder Anthimus, Leontius und Euprepius den Martyrertod erlitten haben. Ihr Name wird im Canon der heiligen Messe erwähnt; ihre Kirche in Rom ist Cardinalstitel. Sie gelten als Patrone der Aerzte und Apotheker, und ihre Abbildungen werden gewöhnlich mit medicinischen Emblemen versehen. (Vgl. Boll. Sept. VII, 428 sq.) — Die Nachricht, daß in Palästina sich 1030 ein Ritterorden von St. Cosmas und Damian oder von den heiligen Martyrern mit Basilianerregel gebildet habe und durch Papst Johannes XX. approbirt worden sei, ist nicht glaubwürdig und entstand vielleicht durch Verwechslung mit dem Ordo SS. Martyrum (siehe d. Art. Büßerorden 10). (Vgl. Helyot I, 272 ss.) [Schleyer.]

Cosmas, mit dem Beinamen „der Indienfahrer" (ὁ Ἰνδικοπλεύστης), Kaufmann zu Alexandrien, unternahm um 520 in Handelsgeschäften Reisen nach Aethiopien, Arabien und namentlich Indien und begann, nach Aegypten zurückgekehrt, ein Einsiedlerleben, dem Dienste Gottes und schriftstellerischen Arbeiten gewidmet. Nur Eine derselben ist bis jetzt aufgefunden worden, die Christliche Topographie (Χριστιανικὴ τοπογραφία) in zwölf Büchern, von welchen jedoch das letzte

nur bruchstückweise vorliegt. Die erste Ausgabe besorgte Montfaucon in der Collectio nova Patr. et Scriptt. graecorum, Paris. 1706, II, 113 sq.; den letzten Abdruck Migne in der PP. gr. LXXXVIII. Die Topographie erwähnt selbst drei frühere Werke ihres Verfassers: eine Kosmographie, in welcher die ganze Erde ausführlicher beschrieben war, sowohl die jenseits des Oceans gelegene, als die diesseitige (lib. 1, p. 113, de Montf.), Astronomische Tafeln (lib. 1, p. 114; vgl. lib. 7, p. 274) und eine Erklärung des Liedes der Lieder (lib. 8, p. 300). Außerdem liegen, theils edirt, theils handschriftlich, Fragmente über die Psalmen unter dem Namen dieses Cosmas vor. Die Topographie ist von mannigfachem Interesse. Im Anschlusse an die Ausdrucksweise der heiligen Schrift betrachtet Cosmas die Erde als ein großes Rechteck, welches nach allen Seiten hin von Mauern umgeben ist, die über demselben in ihrer Vereinigung das Firmament oder das Himmelsgewölbe bilden. Im ersten Buche bekämpft er mit allem Nachdrucke die Kugelförmigkeit der Erde, worauf er im zweiten Buche seine eigenen Vorstellungen entwickelt, welche er im dritten und vierten Buche aus der Bibel zu begründen versucht. Das fünfte Buch ist durch seine Angaben über Verfasser, Zweck und Inhalt der heiligen Schriften von Wichtigkeit für die Geschichte der biblischen Einleitungswissenschaft. Unter den eingeflochtenen Reiseberichten hat von jeher die Beschreibung der großen Insel im indischen Meere, von den Indern Sielediva, von den Griechen Taprobane genannt, d. i. der Insel Ceylon, im elften Buche (336 bis 340) besonderes Interesse erregt. (Vgl. Gelzer in den Jahrb. für protest. Theologie 1883, Heft 1, 105 ff.) [Bardenhewer.]

Cosmas von Jerusalem, mit dem Beinamen „der Sänger" (ὁ Μελῳδός), wohl der bedeutendste unter den Dichtern der morgenländischen Kirche. Von dem Vater des hl. Johannes Damascenus an Kindesstatt adoptirt, genoß er gemeinschaftlich mit letzterem den Unterricht des Mönches Cosmas, trat mit Johannes auch in das berühmte Kloster des hl. Sabbas zu Jerusalem — daher auch Hierosolymitanus und Hagiopolites oder Hieropolites genannt — und ward im Jahre 743 Bischof von Majuma in Palästina. Die griechische Kirche feiert sein Andenken am 14. October. Seine κανόνες καὶ τριῴδια auf die hauptsächlichsten Feste des Herrn sind zuletzt herausgegeben worden von W. Christ und M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lips. 1871, 161 sq.; vgl. Migne, PP. gr. XCVIII, 459 sq. Außerdem hat Cosmas den hl. Gregor von Nazianz, welchem er eine besondere Verehrung widmete, in Liedern besungen, wie er auch Scholien zu dessen Gedichten hinterließ (edirt A. Mai, Spicil. Rom. II, Romae 1839, 2, 1 sq.; abgedruckt bei Migne, PP. gr. XXXVIII, 339 sq.). Die Gesänge gehören unter die beliebtesten Lieder der griechischen Kirche. Johannes Zonaras, Theodorus Prodromus, Marcus Eugenius und Georgius von Corinth lieferten Erklärungen derselben. Suidas (s. v. Joan. Dam.) erklärt, daß ihnen wie denen des hl. Johannes Damascenus nie etwas gleichgekommen sei noch auch wohl je gleichkommen werde (σύγκρισιν οὐκ ἐδέξαντο οὐδὲ δέξαιντο μέχρις ἂν ὁ καθ' ἡμᾶς βίος περαιωθήσεται). [Bardenhewer.]

Cosmas von Prag, der erste böhmische Geschichtschreiber, stammte aus einem ritterlichen Geschlechte Böhmens. Er wurde 1045 geboren, studirte in Prag und unter Franco's Leitung in Lüttich. Seit 1074 widmete er sich dem Dienste der Kirche, wurde Cleriker, blieb jedoch längere Zeit in den niederen Weihen und verheiratete sich gleich vielen andern Geistlichen Böhmens zu jener Zeit. Von seiner Gattin Bozetiecha, welche erst 1117 starb, erhielt er einen Sohn, der im J. 1126 unter dem Namen Heinrich Zdik zum Bischofe von Olmütz erwählt wurde. Um das Jahr 1086 wurde Cosmas Canonicus des Prager Domcapitels und begleitete seinen Bischof Gebhard nach Mainz, woselbst Kaiser Heinrich IV. dem böhmischen Herzoge Wratislaw II. den Königstitel verlieh. Ebenso gehörte er zu den Vertrauten der folgenden Bischöfe Cosmas von Dubravic und Hermann. Mit letzterem empfing er gleichzeitig am 11. Juni 1099 zu Gran die Priesterweihe. Wahrscheinlich noch in demselben Jahre wurde er Decan des Capitels. Sein Tod erfolgte am 21. October 1125. Im hohen Greisenalter faßte Cosmas den Entschluß, eine Geschichte Böhmens zu schreiben; denn es kränkte ihn der Gedanke, daß das böhmische Volk keine schriftliche Erinnerung der vergangenen Zeiten besitze. Die Vollendung der Chronica Boemorum fällt in die Jahre 1119—1125. Das erste Buch umfaßt die älteste Periode bis 1038; das zweite begreift die Zeit bis 1092; das dritte reicht bis 1125. Aus der Chronik erhellt, daß Cosmas ein gelehrter, mit den lateinischen Classikern vertrauter Mann gewesen, dabei ein ehrlicher, frommer, wahrheitsliebender Charakter. Er gehört zu den gewissenhaftesten Historikern der damaligen Zeit und trennt genau fabelhaften Mythus von der Geschichte. Was die erste Periode betrifft, so mußte er allerdings die meisten darin mitgetheilten Nachrichten aus dem Volksmunde schöpfen, und es finden sich auch in dieser Zeit keine genauen chronologischen Angaben; im zweiten und dritten Buche hingegen erzählt Cosmas Selbsterlebtes oder doch Thatsachen, von denen er leicht eine genaue Kenntniß sich verschaffen konnte. Am zuverlässigsten ist das dritte Buch. Es scheint, daß Cosmas auch schriftliche Aufzeichnungen benützte, namentlich Legenden der Heiligen und Necrologien der Capitel und Klöster. Handschriften seines Werkes finden sich in vielen Bibliotheken. Im Druck veröffentlicht wurde die Chronik in Freher, Script. rer. bohemicar., Hannov. 1602. 1607. 1620; Menke, Script. rer. germanicar., Lips. 1728; Pelzl et Dobrowský, Scriptores

rer. boh., Prag. 1783; Köpke in Monum. Germ. SS. XI; Migne, PP. lat. CLXVI; Emler et Tomek in Fontes rerum bohemicarum, Prag. 1874, P. II, 1 sq. — An die Chronik schließen sich die Continuatores Cosmae von einem dem Namen nach unbekannten Canonicus des Wyschehrader Collegiatcapitels, welcher die Chronik von 1126—1142 weiterführte und verläßliche Nachrichten bietet (Ausgaben Vindob. 1752 und in den citirten Werken von Pelzl, Köpke und Emler); eine zweite Fortsetzung bietet ein anonymer Mönch des Benedictinerstiftes Sazawa, der die Ereignisse von 1126 bis 1162 in zuverlässiger Weise berichtet. (Menke, 1730; Pelzl u. Dobrowský, 1783; Pertz XI, 148 bis 163; Emler u. Tomek, 1874, II.) [Borowý.]

Cosri (כוזרי), genauer Cusari, ist der Titel eines religionsphilosophischen Werkes von dem spanischen Gelehrten R. Jehuda Ha-Levi (bl. um 1140 n. Chr.). Der Verfasser benützt eine merkwürdige Bekehrungsgeschichte, um seine speculativen Gedanken auszusprechen. Nach ihm hätte der König von Cusar vor 400 Jahren, also um 740, in Folge einer Engelswarnung eine Vergleichung der christlichen, mohammedanischen und jüdischen Religion und der (aristotelischen?) Philosophie angestellt. Bei dieser Gelegenheit habe ein Rabbiner die jüdische Religion so glänzend vertheidigt, daß alle Gegner besiegt worden wären. Indem uns nun Jehuda Ha-Levi den Verlauf dieses Gespräches darstellt, erhalten wir in dialogischer Form eine der scharfsinnigsten und klarsten Apologien des rabbinischen Mosaismus. Ob das Reich Cusar und die Bekehrung seines Königs Wirklichkeit oder Fiction sei, ist für die speculative Bedeutung des Werkes natürlich gleichgültig; indeß muß doch erwähnt werden, daß schon Herbelot (s. v. Khozar) uns ein Reich der Chazaren im jetzigen Südrußland an der Wolga kennen gelehrt hat. Neuere Forschungen (de Sacy in der arab. Chrestom.; Frähn, De Chasaris, Petrop. 1822) haben uns noch näher mit diesem Reiche, das im achten und neunten Jahrhundert alle finnisch-tatarischen Stämme am kaspischen und schwarzen Meere in sich vereinigte, bekannt gemacht. Auch das hat sich bestätigt, daß die Könige der Chazaren sich zum Judenthume bekannt haben, und die Juden in ihrem Reiche sehr zahlreich waren (Neumann, Die Völker des südlichen Rußlands, Leipzig 1847, 99. 101 ff.; B. Dorn, Tabary's Nachrichten über die Chazaren, nebst Auszügen aus Hafis Abnu ꝛc. in Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg, VI[e] Série, Sciences politiques, 1844, VI, 446—601; D'Ohsson, Des peuples du Caucase, Paris 1828. Vgl. auch den Art. Chazaren). Ohne Zweifel hat der Brief des jüdischen Chazarenkönigs Joseph, welchen R. Chasdai B. Isaak erhielt, dem Verfasser die Idee zu seinem Werke gegeben. Dieser R. Chasdai versah bei Abderrahman Ben Mohammed, dem achten der spanischen Omajjaden (von 912—961 n. Chr., siehe Casiri, Bibl. Arab. hisp. II, 200 sqq.), ein bedeutendes Hofamt, das ihm Gelegenheit gab, durch Gesandte, namentlich von Constantinopel, über das Judenreich der Chazaren Notiz zu erhalten. Er benutzte dieselbe Gelegenheit, um an den König der Chazaren zu schreiben, und war so glücklich, eine Antwort zu bekommen, welche die Ausdehnung des Chazarenreiches, die Geschichte der Bekehrung des Königs Bulau zum Judenthume und Anderes enthält. Dieser Brief (abgedruckt in der Vorrede der Buxtorf'schen Ausgabe des B. Cosri) war ohne Zweifel die Basis, auf welcher Jehuda Ha-Levi seine Apologetik des Judenthums aufbaute. Das Werk ist ursprünglich arabisch geschrieben. Der berühmte Uebersetzer R. Jehuda's, Aben Tibbon (bl. um 1160), hat es in's Hebräische übertragen (Fani 1506, Venet. 1547. 1594), und in dieser Uebertragung ist es sammt Erläuterungen von Joh. Buxtorf, dem Sohn, zu Basel im J. 1660 unter dem Titel כוזרי (Liber Cosri) herausgegeben worden. — Die neueste Ausgabe ist Brecher, Liber Cosri cum comm. rabbinico, Prag. 1838—1840. [v. Haneberg.]

Cossart, Gabriel, berühmter Jesuit des 17. Jahrhunderts, war geboren zu Pontoise 1615, trat 1633 in die Gesellschaft Jesu, lehrte dann neun Jahre hindurch zu Paris die Rhetorik mit vielem Erfolg und starb am 18. September 1674. Man zählt ihn zu den besten Dichtern und Rednern, welche die Jesuiten damals in ihren Collegien hatten. Nachdem er bei verschiedenen Gelegenheiten Proben seines Talentes veröffentlicht hatte, erschienen seine gesammelten Reden und Gedichte ein Jahr nach seinem Tode zu Paris 1675, in zweiter Auflage ebendaselbst 1690. Eine weitere Auflage veranstaltete P. de la Rue im J. 1723; sie ist dem Bischof Ferdinand von Paderborn gewidmet und enthält auch mehrere Gedichte auf den Tod des Verfassers. Ferner gibt es von P. Cossart: Parthenii Patriarchae Constantinopolitani Decretum Synodale super Calvinianis Dogmatibus Cyrilli Lucaris Patriarchae Const., nunc primum ex oriente allatum. Graece et latine. Paris. 1643. Endlich erscheint P. Cossart als Fortsetzer und Vollender der noch jetzt in Frankreich am meisten benützten Conciliensammlung, welche P. Labbé S. J. begonnen hatte. Letzterer arbeitete eben an dem neunten und zehnten Bande, als ihn mit Anfang des Jahres 1667 der Tod dahinraffte. P. Cossart trat an dessen Stelle, vollendete beide Bände, arbeitete den ganzen elften Band aus mit dem beigegebenen Apparat und legte die letzte Hand an den übrigen Theil des Werkes, welches dann in 17 Foliobänden unter folgendem Titel erschien: Conciliorum Collectio maxima ad Regiam editionem exacta, studio Philippi Labbe et Gabrielis Cossartii e S. J., Parisiis 1671—1672. [Kobler S. J.]

Coster, Franz, Controversist und ascetischer Schriftsteller, war zu Mecheln 1531 geboren und trat 1552 in die Gesellschaft Jesu ein. Der hl. Ignatius selbst noch schickte den jungen Or-

densmann nach Köln, damit er daselbst Exegese und Astronomie vortrage. Am 10. December 1564 ward er zum Doctor der Theologie promovirt. Drei Dinge hatte ihm der heilige Ordensstifter bei seiner Sendung nach Köln besonders empfohlen: Demuth, Gehorsam und fröhlichen Sinn, und P. Coster bildete sich damit auch zu einem vollendeten Religiosen. Er wurde Rector an verschiedenen Collegien, leitete dreimal die ganze Provinz und wohnte ebenso oft den zu Rom gehaltenen Generalcapiteln des Ordens bei. Als Rector des Collegiums von Douay wollte er selbst die Pestkranken bedienen, um seine Untergebenen keiner Gefahr auszusetzen. P. Coster starb zu Brüssel am 6. December 1619 in einem Alter von 88 Jahren, von welchen er 67 in der Gesellschaft Jesu verlebt hatte. Besonders berühmt war P. Coster als Controversist, und es gelang ihm, durch Wort und Schrift eine große Anzahl von Katholiken in ihrem Glauben zu befestigen und eine nicht minder große Zahl von Irrgläubigen wieder zur Kirche zurückzuführen. Der Eifer und die Schlagfertigkeit, womit er dem Irrthum zu Leibe ging, erwarben ihm den Titel eines Malleus haereticorum. Sein berühmtestes Werk ist ein Enchiridion Controversiarum, welches zuerst in Köln 1585 erschien, rasch nacheinander mehrere Auflagen erlebte und in mehrere Sprachen übersetzt wurde; es rief auch nicht wenige Gegenschriften von Seiten der Protestanten hervor, worauf P. Coster immer wieder mit einer neuen vermehrten Auflage des Enchiridion antwortete. Unter seinen ascetischen Schriften, welche gleichfalls in mehrere Sprachen übersetzt wurden und eine Menge von Auflagen erlebten, heben wir besonders hervor: Libellus Sodalitatis, hoc est, Piarum et Christianarum Institutionum libri III in gratiam Sodalitatis B. V. M. Das Werk erschien zuerst anonym, und erst nachdem es bereits mehrmals aufgelegt war, nannte sich P. Coster als dessen Verfasser, vermehrte es mit zwei neuen Büchern und ließ es 1586 zugleich in Antwerpen und Köln erscheinen. De vita et laudibus Deiparae Mariae Virginis Meditationes quinquaginta, Antv. 1587; De universa historia Dominicae Passionis Meditationes quinquaginta, ib. 1588; Libellus de quatuor Novissimis humanae vitae, Cracoviae 1605. Dazu kommen noch viele kleinere Schriften in holländischer Sprache, eine Controverse mit Lucas Osiander über acht Propositionen, welche P. Coster schon vor 20 Jahren seinem Enchiridion angefügt hatte. Endlich erschienen von ihm auch einige Bände Predigten, welche aus dem Holländischen in's Lateinische übersetzt worden waren. Backer zählt der Werke und Schriften des P. Coster mehr als 40 auf. [Kobler S. J.]

Cotelier (Cotelerius), Johann Baptist, Mitglied der Sorbonne, berühmter Herausgeber der Werke der apostolischen Väter, war im December 1629 zu Nîmes geboren und der Sohn eines reformirten Pfarrers. Sein Vater trat jedoch zur katholischen Kirche über und ließ dem talentvollen Knaben eine sehr gute Erziehung angedeihen, so daß Cotelier schon in einem Alter von zwölf Jahren die hebräische und die griechische Bibel vom Blatt zu übersetzen vermochte. Nachdem er im J. 1641 vor einer Assemblée générale des französischen Clerus zu Mante Proben seiner linguistischen Fertigkeit abgelegt hatte, wurden Cardinal Richelieu, der Kanzler Seguier und viele andere große Männer, namentlich Sirmond und Petavius, auf den außerordentlichen Knaben aufmerksam. Eine Pension von Seite des französischen Clerus setzte ihn in den Stand, sich ganz und gar den Wissenschaften zu widmen. Als Jüngling studirte er zu Paris Theologie, wurde wegen seiner großen Talente im J. 1644 dem Könige vorgestellt, von der Sorbonne 1647 zum Baccalaureus der Theologie und 1649 zu ihrem Mitglied ernannt, ließ sich aber den Licentiat- und Doctorgrad darum nicht geben, weil er auch die heiligen Weihen nicht empfangen wollte. Es ist darum unrichtig, wenn ihn Einige unter die Geistlichen zählen. Im J. 1654 begleitete er den Erzbischof Albuçon von Embrun in seine Diöcese und verweilte daselbst als Rathgeber und Hausgenosse des hohen Prälaten vier Jahre lang. Da er sich jedoch nach seinen Studien und Büchern zurücksehnte, so begab er sich 1659 wieder nach Paris und veröffentlichte hier im J. 1660 vier bisher unedirte Homilien des hl. Chrysostomus und eine Uebersetzung Daniels durch diesen Kirchenvater aus einem alten Codex des Escurials, griechisch mit lateinischer Uebersetzung. Darauf edirte er seine große berühmte Sammlung der ächten und unächten Werke der apostolischen Väter, des Clemens von Rom, Barnabas, Ignatius, Polycarp und Hermas, mit vielen sehr gelehrten Anmerkungen und sammt den Martyracten des Clemens, Ignaz und Polycarp, den Pseudoclementinen, den apostolischen Constitutionen und Canones, griechisch und lateinisch, in zwei Foliobänden (Patres aevi apostolici, sive SS. PP. qui temporibus apostolicis floruerunt, opera edita et non edita, Paris. 1672). Zwei neue verbesserte Auflagen davon besorgte Clericus (le Clerc) zu Amsterdam in den Jahren 1698 und 1724, je in zwei großen Foliobänden. Die letztere vom Jahre 1724 hat wesentliche Vorzüge. Im J. 1667 beauftragte der Minister Colbert ihn mit Revision und Katalogisirung der in der königlichen Bibliothek vorhandenen griechischen Manuscripte, und hier arbeitete er fünf Jahre lang neben dem berühmten Du Cange. Im J. 1676 erhielt er durch denselben Minister Colbert die Lehrkanzel der griechischen Sprache am königlichen Collegium zu Paris. Durch seine Arbeiten auf der königlichen und in der colbertinischen Bibliothek hatte Cotelier viele bisher unbekannte, die griechische Kirche betreffenden Urkunden gefunden, welche er jetzt seit 1677 griechisch und lateinisch unter dem Titel Monumenta ecclesiae graecae in drei Quartbänden herausgab. Der dritte Band erschien zwei Tage vor seinem Tod. Er starb den 12. August

1686. Da er jedoch noch zu einem vierten Bande die Materialien gesammelt hatte, so wurde dieser von den Maurinern herausgegeben unter dem doppelten Titel Tomus IV und Analecta graeca, seu varia opuscula graeca hactenus non edita, 1692. Cotelier war ungemein accurat als Gelehrter und lebte so zurückgezogen, daß man ihn unerachtet seiner Gutmüthigkeit vielfach für einen Misanthropen hielt. Nachrichten über ihn finden sich bei Du Pin (Nouv. Bibl. XVIII, 186) und in einem Briefe des Stephan Baluzius vor dem ersten Bande der Patres apostol. in der Amsterdamer Ausgabe. Die Pariser Bibliothek bewahrt noch jetzt sehr viele handschriftliche Aufzeichnungen dieses Gelehrten, meist das christliche Alterthum betreffend. [v. Hefele.]

Coton, Peter, Controversist, ein Sohn Guichard Cotons, Herrn von Chevenoux, geb. bei Neronde in der Grafschaft Forez 7. März 1564, studirte die Rechte seit 1574 in Paris, seit October 1578 unter Cujas in Bourges, seit September 1582 in Turin. Er trat in Arona 30. September 1583 ungeachtet des Widerstandes seines Vaters bei den Jesuiten ein, studirte dann Philosophie in Mailand, seit 1588 Theologie in Rom und Lyon und wurde 1591 Priester. Bald glänzte sein ungewöhnliches Rednertalent im südlichen Frankreich, in Lyon, Forez, Avignon, Aix, Grenoble, Nîmes, Marseille, sowohl in den schwierigen Zeiten der Liga, wie auch in den folgenden noch viel schwierigeren der Servilen, welche sich „die Politiker" nannten und die Jesuiten 1595 vertrieben oder hängten. Ueberall segnete Gott seine Predigten durch zahlreiche Bekehrungen der Protestanten. Dieß erregte den Zorn der Prädicanten; mit vielen gerieth er in öffentliche Religionsdispute über die reale Gegenwart, über die heilige Messe u. s. f., so in Grenoble 1599 mit Cresson und Caille, besonders aber in Nîmes vom 26. September bis 3. October 1601 mit David Chamier von Montelimart. Als die Verhandlungen zwischen Heinrich IV. und dem Visitator der Jesuiten, Magius, wegen Zurückführung der verbannten Jesuiten in ihre Häuser schon weit gediehen waren, wurde Coton auf den Wunsch des Königs an den Hof berufen. Hier langte er 29. Mai 1603 an und gewann sogleich das volle Vertrauen des Königs. Am 1. September 1603 erhielt er, dem fanatischen Parlamente zum Trotz, das Edict von Rouen, welches den Jesuiten elf ältere und vier neue Collegien gewährte. Das Attentat eines Meuchlers, 13. Januar 1604, vermehrte die königliche Gunst. Im März 1608 sah Coton sich gezwungen, Beichtvater des Königs und Erzieher des Dauphin zu werden. Viele Mühe hatte er, Heinrich IV. zu überzeugen, daß das Beichtsiegel selbst nicht im Falle eines geplanten Königsmordes verletzt werden dürfe. Für sein auf Befehl des Königs geschriebenes Hauptwerk Institution catholique contre les hérésies, Paris 1610, erhielt er im August 1608 vor dem Druck die römische Approbation. Mehrere Controversschriften gegen Dumoulin (32 Fragen) und S. Gigord erschienen fast gleichzeitig. Großes Verdienst trug er an der Gründung der Jesuitenmission in Constantinopel, September 1609, ebenso an der Vereitlung eines großen, von Paolo Sarpi, dem Dogen von Venedig u. A. gefaßten Planes, durch vollständigen Bruch mit Rom Venedig zu protestantisiren, indem er denselben 1609 Heinrich IV. verrieth und diesen bewog, diplomatisch dagegen einzuschreiten. Nach Ermordung Heinrichs IV. wurde er von der Königin beauftragt, dessen Herz in's Jesuitencolleg La Flèche zu bringen. Gegen die Verleumder, welche die Jesuiten des Königsmordes beschuldigten, schrieb er an die Königin Lettre déclaratoire de la doctrine des Jésuites, Par. 1610. Auf die infame anonyme Schrift Anticoton, ou réfutation de la lettre déclaratoire, mit dem Anagramm Perce ton Roi (für Pierre Coton), erließ er im December 1610 Réponse apologétique à l'Anticoton et à ceux de sa suite. Eine der besten Apologien für die Jesuiten schrieb er gegen den Advocaten der Universität, Martelière: Playdoyé de Montholon, advocat en la Cour, 17^{e} et 20^{e} Dec. 1611; eine zweite in der Déclaration de l'Institut des Jésuites. Die Eifersucht des Herzogs de Luynes, welche auch Maria von Medicis entfernt hatte, löste endlich die Bande, welche Coton in Paris zurückhielten; im Mai 1617 mußte er als Beichtvater Ludwigs XIII. abtreten, im Juli durfte er den Hof verlassen. Er predigte nun wieder in vielen Städten und verfaßte über die Fälschungen der heiligen Schrift in der Genfer Bibel das Werk Genève Plagiaire, Paris 1618. Als Procurator der Provinz Lyon in Rom 1619 gelang es ihm, einen ernsten Conflict zwischen Frankreich und dem römischen Hof beizulegen. Ende 1620 wurde er Rector in Bordeaux, im Januar 1622 Provinzial von Aquitanien und am 24. Januar 1625 von der Pariser Provinz. Im März 1626 brach ein heftiger Sturm gegen die Jesuiten in Frankreich los wegen des Buches Santarelli's, eines italienischen Jesuiten, De haeresi, schismate . . . et potestate Rom. Pontificis, Rom. 1625. Das Parlament wüthete, Richelieu grollte und schürte das Feuer, weil er in den Jesuiten die Gegner seiner unchristlichen Politik sah; die Vertreibung schien unvermeidlich. Coton erkrankte darüber tödlich am 16. März, und am 18. erschien der Huissier mit einer Anklage auf Majestätsverbrechen an seinem Sterbebett: „So soll ich denn," rief der Greis aus, „als Majestätsverbrecher und Ruhestörer sterben, nachdem ich 20 Jahre lang zwei Königen mit solcher Treue gedient!" Am 19. März 1626 starb er; die Stimmung schlug um, der Sturm legte sich fast plötzlich, und das Begräbniß des als Heiligen geachteten Mannes gestaltete sich zu einem Triumphe für ihn und die bedrohten Jesuiten. (Vgl. Roverius S. J., De vita Petri Cottoni, Lugd. 1660; J. M. Prat S. J., La Comp. de Jés. en France du temps du P. Coton, 4 vols., Lyon 1876.) [Bauer S. J.]

Cotta, s. Chorrock.

Cour, Desiderius la, s. St. Vannes, Congregation.

Courayer, Pierre François le (auch Le Courrayer), französischer Theologe, eines der zahlreichen Beispiele, daß Gelehrsamkeit ohne Demuth im besten Falle mehr schadet als nutzt, wurde 1681 zu Rouen geboren, erhielt 1697 ein Canonicat an der Genovefakirche zu Paris, wurde 1706 Priester und Professor der Theologie und 1711 Bibliothekar der Abtei, als welcher er seinen Durst nach Kenntnissen und Schriftstellerruhm zu löschen Gelegenheit fand. In jener Zeit kam Vielen (wie z. B. Leibniz) eine Vereinigung der verschiedenen christlichen Religionsparteien, namentlich auch eine Rückkehr des Anglicanismus zur katholischen Einheit nicht nur als sehr wünschenswerth, sondern auch als möglich vor und bildete den Gegenstand wissenschaftlicher Erörterungen. Wahrscheinlich angeregt durch die Schrift eines irischen Geistlichen, der die ununterbrochene Fortdauer eines wahren Episcopates vertheidigte, ließ Courayer 1723 anonym und mit Angabe des Druckortes Brüssel zu Nancy eine Dissertation sur la validité des ordinations anglaises et sur la succession des évêques dans l'église anglicane erscheinen, die für sein Leben entscheidend werden sollte. Er versuchte darin nachzuweisen, die Ordinationsfrage bilde kein Hinderniß der Vereinigung des Anglicanismus mit der Kirche, denn es lasse sich eine ununterbrochene Reihenfolge der englischen Bischöfe von den ältesten Zeiten an nachweisen, die Bischöfe der Reformationszeit seien alle regelmäßig ordinirt gewesen, und eine Reordination ihrer Nachfolger sei nicht nothwendig. Diese Nachweisung spricht nicht für den kirchlichen Eifer Courayers und bietet Angriffspunkte genug, da durch das von Eduard VI. eingeführte und von Elisabeth neuerdings publicirte Rituale die Ordinationen sowohl nach der Intention des Spenders als nach der sacramentalen Form nicht mehr als gültig betrachtet werden können, und außerdem auch die wirkliche bischöfliche Succession zur selben Zeit in England aufhörte. Angriffe ließen auch nicht lange auf sich warten; D. Gervaise, einige Zeit Abt zu La Trappe, der gelehrte Hardouin, der Pater Le Quien, der Stiftsherr Pelletier zu Rheims u. A. erhoben sofort ihre Stimmen. Courayer dagegen bewährte „son extrême attachement à ses opinions", indem er sich 1724 im Journal des Savants als den Verfasser der Dissertation nannte und 1726 eine Vertheidigung derselben erscheinen ließ. Natürlich unterließen die Engländer nicht, die ihnen so günstige Dissertation eines römisch-katholischen Priesters sammt der Vertheidigung sofort in's Englische zu übersetzen und des Urhebers Namen zu preisen. In Frankreich indessen fanden sich der König und die hohe Geistlichkeit um so mehr berufen, sich in den Streit zu mischen, weil Courayer nicht nur die Ansicht seiner Dissertation festhielt, sondern das heilige Meßopfer, die Lehre von den Sacramenten, von der Kirche und ihren Cerimonien, nicht minder die geistliche Gerichtsbarkeit und den Primat angegriffen hatte. Während Courayer von der Universität Oxford durch ein am 28. Mai 1727 ausgestelltes Diplom den Doctorhut der anglicanischen Theologie erhielt, verurtheilte eine unter dem Vorsitze des Cardinals Bissy zu St. Germain-des-Près zusammengetretene Versammlung von 22 Prälaten am 22. August 1727 zweiunddreißig seiner Sätze. Kurz darauf, am 31. October 1727, censurirte der Erzbischof von Paris, Noailles, sein bisheriger Gönner, die Schriften Courayers, und die Gerichte suchten sie zu unterdrücken. Courayer schrieb am 3. November genannten Jahres einen Brief an Noailles und schien sich unterwerfen zu wollen. Aber die Canoniker bei St. Genovefa hatten Ursache, an der Aufrichtigkeit dieser Unterwerfung zu zweifeln; der Abt sprach 1728 mit Zustimmung aller Mitglieder der Congregation die Excommunication über den ehemaligen Bibliothekar aus. Dieser schrieb eine Relation apologétique des sentiments et de la conduite du P. C., Amsterd. 1729, schien aber seine Entschlüsse bereits gefaßt zu haben und lieferte ein Supplément aux deux ouvrages faits pour la défense de la validité des ordinations anglicanes, Amsterd. 1732. Man weiß nicht bestimmt, in welchem Zeitpunkte Courayer sich nach England zurückzog; vermuthlich geschah dieß im Winter 1732, zumal sein Annahmebrief des Oxforter Doctordiploms vom 1. December 1732 datirt ist. Sicher bleibt, daß er eine gute Aufnahme fand, daß die Königin Karoline Mathilde ihm einen Jahresgehalt von 100 Pfund verschaffte, und daß er sich ein hübsches Vermögen zusammensparte. Natürlich unterließ er nicht, seinen klaren, lebhaften, präcisen Stil und seine Fortschritte in der Unkirchlichkeit auf englischem Boden in weiteren Werken glänzen zu lassen. Seine Hauptarbeit war die französische Uebersetzung der Geschichte des Trienter Concils von Paul Sarpi, die er mit kritischen, historischen und theologischen oder vielmehr sehr untheologischen Noten versah und 1736 zu London in zwei Folianten herausgab. Sie wurde mehrmals gedruckt, zu Basel schon 1738, und von einem gewissen Rambach auch in's Deutsche übersetzt, Halle 1761—1766. Diese Uebersetzung enthält jedoch viele Auslassungen, Fehler und Unrichtigkeiten, welche Ernesti in seiner theologischen Bibliothek nachwies und beklagte. Courayer widmete seine Uebersetzung der Königin von England und klagte derselben in einer äußerst langen Vorrede alle ausgestandenen Verfolgungen, lieferte aber in seinen Noten zum Werke den besten Beweis, wie sehr er Verfolgung verdient habe. Er fiel über den Papst und die Geistlichkeit mit einem Hasse her, der ihn so weit fortriß, den unauslöschlichen Charakter, welchen die Priesterweihe verleiht, zu läugnen und damit ein Hauptargument, worauf sich seine famose Dissertation sammt Defense und Supplement stützten, wegzuwerfen; von der

Eucharistie, der letzten Oelung, von der Heiligenverehrung und Fegfeuer, vom Gottesdienst in lateinischer Sprache u. s. f. will Courayer nichts wissen. Als die Uebersetzung von Rom aus verpönt wurde und Hirtenbriefe davor warnten, schrieb er eine Rechtfertigung seiner Anmerkungen und ein Examen des défauts théologiques où l'on indique les moyens de les réformer, Amsterd. 1744, und belehrte darin die Katholiken (übrigens als Anonymus, er wurde erst lange Jahre nachher als Verfasser bekannt), die Theologen hätten aus der einfachen Kirchenlehre ein undurchdringliches (sic!) Spinnengewebe von Lehrsätzen, Definitionen und technischen Ausdrücken gemacht und die Zahl der Ketzereien gemehrt, anstatt aus den apostolischen, kritischen, historischen Arbeiten der Protestanten etwas zu lernen. Courayers letztes größeres Werk war eine französische Uebersetzung von Sleidans Reformationsgeschichte (La Haye, 3 vols., 1767 bis 1769), worin er es an Unrichtigkeiten und noch mehr an kirchenfeindlichen Noten nicht fehlen läßt, und welche von Semler deutsch übersetzt wurde, Halle 1770. Unter solchen Umständen erscheint die Sorgfalt, mit der protestantische Schriftsteller erzählen, wie fleißig der excommunicirte Courayer zu London und Eaton zur Kirche gegangen, wie er nie von der römisch-katholischen Kirche abgefallen sei, den Titel eines Canonikers von St. Genovefa stets fortgeführt und noch im Testament vom Jahre 1774 betheuert habe, er sterbe als Mitglied der katholischen Kirche u. s. w., einfach lächerlich. Courayer starb 1776 zu London 95jährig und widmete, bei Ermangelung bedürftiger Verwandten, sein Vermögen wohlthätigen Zwecken. [Hägele.]

Court, Antoine, hat einen bedeutenden Namen in der Geschichte des Protestantismus in Frankreich, weil die Reorganisation desselben zu Anfang des 18. Jahrhunderts hauptsächlich sein Werk war. Er wurde am 17. Mai 1696 in einer kleinen Stadt der Provinz Languedoc geboren; seine Eltern waren sehr entschiedene und eifrige Hugenotten. Der Vater starb schon im J. 1700; von der Mutter wurde Antoine in großer Abneigung gegen die katholische Kirche erzogen. Er erhielt nur eine dürftige Ausbildung in der Elementarschule, denn die Mutter wollte den Knaben nicht in die in der Stadt befindliche lateinische Schule schicken, weil in derselben mit Strenge auf die Ausübung der katholischen Religionspflichten gehalten wurde. Indeß hatte Antoine sehr gute Anlagen, sowie auch die Gabe natürlicher Beredsamkeit, und später fand er Gelegenheit, das, was ihm in der Jugend an Ausbildung abging, durch eifriges Studium und eigene Arbeit zum großen Theil nachzuholen. — Die Mutter besuchte, wo möglich, die religiösen Versammlungen, welche von Zeit zu Zeit des Nachts an einsamen Orten von eifrigen Hugenotten abgehalten wurden. Noch waren Ueberbleibsel der Camisarden (s. d. Art.) vorhanden, und es waren Personen aus ihrer Mitte, selbst Frauen und Mädchen, welche in ihrem exaltirten Fanatismus das Land durchstreiften, die zerstreuten Hugenotten versammelten und unter dem Vorgeben oder im Wahne göttlicher Inspiration feurige Anreden an sie richteten, um sie dem Protestantismus treu zu erhalten. Dieß waren die sogenannten assemblées du désert, die Versammlungen in der Wüste; an ihnen nahm auch Antoine, sobald er dem Knabenalter entwachsen war, Antheil. Bald fühlte er sich selber zum Predigen berufen, und es stieg frühzeitig der Gedanke in ihm auf, er wolle seine Kraft der Erhaltung und der Wiederherstellung des Protestantismus in Frankreich widmen. Anfangs hegte er große Verehrung für die sogenannten Propheten und Prophetinnen, aber bald schöpfte er Mißtrauen gegen ihre vorgebliche Inspiration; sein klarer Blick sah ein, daß dieses fanatische Auftreten dem Calvinismus nur zum Schaden gereichen könne, und daß es für die Erhaltung desselben nöthig sei, andere Wege einzuschlagen. — Nach der Aufhebung des Edicts von Nantes war bekanntlich der Protestantismus in Frankreich durch die Maßregeln der Regierung niedergedrückt worden, und zu Anfang des 18. Jahrhunderts war die Lage desselben eine sehr ungünstige. Die französischen Protestanten zerfielen in drei Gruppen. Viele Hugenotten, und zwar die am meisten begüterten, waren ausgewandert und lebten außerhalb Frankreichs. Eine andere Gruppe bildeten die sogenannten fanatischen Hugenotten, die Reste der Camisarden und ähnlicher Schaaren, und was sich ihnen anschloß. Eine dritte und die zahlreichste Gruppe von Protestanten fand sich unter den sogenannten Neubekehrten. Wenngleich nach der Aufhebung des Edicts von Nantes manche Protestanten, durch die Predigten und die Belehrung der Missionare bekehrt, sich ernstlich der katholischen Kirche angeschlossen hatten, so war doch eine große Zahl nur äußerlich zum Katholicismus übergetreten. Eine Menge von Protestanten, besonders aus den niederen Ständen, gingen zur Messe und machten die katholischen Gebräuche mit, um den Gewaltmaßregeln der Regierung oder mannigfachen Unannehmlichkeiten zu entgehen; sie waren aber im Herzen mehr oder weniger protestantisch geblieben. Court sah wohl ein, daß man, um den Protestantismus wieder zu beleben, auf diese Gruppe der sogenannten Neubekehrten hauptsächlich das Augenmerk richten und sie zum Calvinismus zurückführen müsse; zugleich war es nöthig, dem Fanatismus zu steuern und auch die entschiedenen Hugenotten zu bewegen, sich in den Schranken der Ordnung und Mäßigung zu halten. Als Hauptmittel für seinen Zweck betrachtete er mit Recht die Wiederherstellung der protestantischen Gemeinden oder Kirchen und die Wiedereinrichtung einer geordneten kirchlichen Verwaltung und Seelsorge, insoweit es unter den Zeitumständen möglich war. Court glaubte sich selber dem Unternehmen gewachsen, obgleich er erst 19 Jahre alt war, und suchte mit unermüd-

lichem Eifer seine Pläne auszuführen. Für Abhaltung von Synoden, Aufstellung von Aeltesten und Consistorien, Herstellung der Kirchen oder Gemeinden, Anstalten zur Heranbildung von Predigern war er mit Geschick und Glück thätig, um den Protestanten wieder eine Stellung in Frankreich zu verschaffen. Die erste Synode hielt er selber am 21. August 1715 in der Nähe von Nîmes mit einigen Predigern und Laien ab; im Ganzen waren ihrer nur neun Personen. Er setzte dort seine Pläne auseinander; die Artikel, welche die Art der Reorganisation feststellten, wurden angenommen, und unter andern auch die Mittel berathen, um Weibern und unberufenen Fanatikern das Predigen zu verwehren. Court durchreiste dann Languedoc und die angrenzenden Provinzen, und es gelang ihm nach und nach, die Kirchenordnung wiederherzustellen. Die wieder in's Leben gerufenen Gemeinden oder Kirchen nannte man, da es ihnen an Tempeln fehlte, die Kirchen der Wüste (les églises du désert). Um durch die Predigt und Ausübung des Cultus den religiösen Geist zu beleben, wurden große religiöse Versammlungen, meist zur Nachtzeit und an einsamen Orten, jedoch ohne Waffen (die assemblées du désert), abgehalten. Um 1719 ließ sich Court in einer dieser Versammlungen die Ordination zum Prediger von seinem Freunde Corteiz ertheilen, der selber in Genf ordinirt worden war. Dann machte er 1720 eine Reise nach Genf, wo er zwei Jahre blieb und sehr thätig war, um Vorurtheile, welche gegen die Calvinisten Frankreichs und das neue Kirchenwesen entstanden waren, zu heben und ihnen Schutz und Hilfe im Auslande zu verschaffen. Ende 1722 kehrte er nach Frankreich zurück und setzte seine Bemühungen, ungeachtet vielfacher Schwierigkeiten und Gefahren, da er proscribirt worden war, mit großem Erfolge fort. Auch gelang es ihm, in der Schweiz, zu Lausanne, ein Seminar zu gründen, um dort die französischen Prediger heranzubilden.

Court hatte sich im Jahre 1722, nach seiner Rückkehr aus Genf, mit einer Stephanie (Etiennette) Pages aus Usez verheiratet; er hatte sie wahrscheinlich auf seinen Wanderungen kennen gelernt und war ihr sein ganzes Leben hindurch mit tiefer Neigung zugethan. In seinen Briefen pflegte er sie Rachel zu nennen. Die Gattin lebte in Usez und gebar ihm mehrere Kinder. Im J. 1729 jedoch, als auch ihr Gefahren zu drohen schienen, sandte er seine Frau, nachdem das ihr gehörige Hab und Gut veräußert worden war, nach Genf. Er selber entschloß sich sechs Monate später, Frankreich zu verlassen, ein Entschluß, der das Erstaunen und den Unwillen nicht weniger Protestanten erregte. Noch im Anfang des Jahres 1729 hatte er seinen Vorsatz ausgesprochen, allen Gefahren zum Trotz in Frankreich zu bleiben, und hatte seinem Freunde Duplan gegenüber geäußert: „Der Hirt, der den Wolf kommen sieht und flieht, ist ein Miethling." Der Entschluß Court's findet seine Erklärung in der Anhänglichkeit an seine Gattin, die so groß war, daß er die Trennung von ihr nicht ertragen konnte, und die selbst seinen Freunden zu stark schien. Court betheuerte allerdings, daß ihn bei seinem Entschluß die reinsten Absichten bestimmten; indeß gerade hier zeigte es sich, wie das übernatürliche Element, welches im Katholicismus in ähnlichen Fällen so mächtig hervortritt und den Sieg über Fleisch und Blut davonträgt, nicht vorhanden war. Doch konnte nach menschlichen Erwägungen Court die Liebe und Fürsorge für seine Familie im Auslande mit dem Wirken für den Protestantismus in Frankreich vereinigen. Er zog nach Lausanne, erhielt dort eine Pension von der Regierung in Bern und war für die Sache, deren er sich angenommen hatte, durch seine Beziehungen und durch seine Correspondenz sehr thätig. Besonders widmete er seine Fürsorge dem dort gestifteten Seminar, aus dem auch bis zu Anfang dieses Jahrhunderts die meisten Prediger der Calvinisten in Frankreich hervorgegangen sind. Er hatte zwar weder die Direction des Seminars noch eine Professur oder sonstige Stellung an demselben; aber durch seinen Einfluß und seine Fürsorge leistete er demselben die größten Dienste. — Nur einmal, im J. 1744, kehrte Court auf einige Wochen nach Frankreich zurück, um Zerwürfnisse beizulegen, welche unter den Protestanten entstanden waren. Die Lage der Protestanten war um jene Zeit eine günstige, da die Gesetze nicht in ihrer Strenge gegen sie angewendet wurden. Court stellte mit Geschick den Frieden wieder her und predigte in mehreren Versammlungen vor Tausenden von Zuhörern; eine Nationalsynode wurde abgehalten, und diese ernannte ihn zum Generalbevollmächtigten der französischen Kirchen bei den auswärtigen Mächten. — Nach seiner Rückkehr in die Schweiz verließ Court Lausanne, um in der Nähe zu Timonex auf dem Lande zu leben. Dort brachte er die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens zu; seine Zeit war den Angelegenheiten der Protestanten Frankreichs, literarischen Arbeiten und der Sorge für seine Familie gewidmet. Seine Gattin starb im J. 1755; auch bei dieser Gelegenheit zeigte er wieder eine Anhänglichkeit und eine Trauer, welche Manchen als übermäßig erschien. Er überlebte seine Gattin noch um fünf Jahre und starb am 15. Juni 1760. — Court beabsichtigte eine vollständige Geschichte des Protestantismus in Frankreich nach Aufhebung des Edicts von Nantes zu schreiben. Er hatte dazu eine große Menge Documente gesammelt und hatte auch zwei Bände im Manuscript fertig; das Werk wurde jedoch nicht vollendet und erschien nie im Druck. Man hat indeß von Court eine Histoire des troubles des Cévennes, ou de la guerre des Camisards sous le règne de Louis XIV, Villefranche (Genève) 1760, 3 vols., 2e édit. Alais 1819. Der Druck hatte kurz vor Court's Tod begonnen, und nach seinem Ableben wurde die Veröffentlichung von seinem Sohne zu Ende geführt. Früher hatte Court eine kleinere apologetische Schrift herausgegeben: Le patriote fran-

çais et impartial, ou Réponse à la lettre de M. l'évêque d'Agen à M. le controleur général (de Machault) contre la tolérance des huguenôts, en date du 1er mai 1751, Villefranche (Genève) 1751. — Court war, wie aus dem Gesagten hervorgeht, eine von Natur reich begabte Persönlichkeit. Er besaß einen klaren Verstand und große Beredsamkeit; mit Ruhe, Besonnenheit und Mäßigung verband er eine ungewöhnliche Energie und eine unermüdliche Thätigkeit. Staunenswerth war sein organisatorisches Talent, und die Wiederherstellung des Protestantismus in Frankreich, der dort nach der Aufhebung des Edicts von Nantes mehr und mehr zu schwinden schien, ist hauptsächlich als sein Werk zu betrachten. Wenn aber protestantische Schriftsteller sich bemühen, ihn als ein auserwähltes Werkzeug der göttlichen Vorsehung darzustellen, und wenn sie behaupten, daß in seinem Leben und Wirken sich augenscheinlich das Eingreifen der göttlichen Vorsehung zu Gunsten des Protestantismus zeigte, so ist ihre Beweisführung nicht stichhaltig. Court's Wirken und seine Erfolge erklären sich in sehr natürlicher Weise, und wenn auch der Mann eine bedeutende Persönlichkeit war, so fehlt ihm doch offenbar der Charakter eines von Gott gesandten Apostels. (Vgl. Edmond Hughes, Histoire de la Restauration du Protestantisme en France au XVIIIe Siècle. — Antoine Court. — 4e éd., Paris 1875; Peyrat, Histoire des pasteurs du désert, Paris 1842.) [B. Jungmann.]

Courte-Cuisse, s. Brevi-Coxa.

Coustant, Pierre, gelehrter Benedictiner aus der Congregation des hl. Maurus, wurde zu Compiegne den 30. April 1654 geboren. Nachdem er bei den Jesuiten seiner Vaterstadt seine Studien gemacht, trat er, 17 Jahre alt, in's Noviziat der Benedictiner von St. Remy in Rheims und legte am 12. August 1672 Profeß ab. Unter seinem berühmten Ordensgenossen Franz Lami machte er zuerst in Soissons bei St. Medardus, nachher zu Rheims seine Studien und wurde dann durch seine Obern nach St. Germain des Prés berufen, um an der neu veranstalteten Ausgabe der Werke des hl. Augustinus mitzuarbeiten. Coustant lag es hauptsächlich ob, die eben in Arbeit genommenen Reden des großen Kirchenlehrers, welche den fünften Band der Gesammtausgabe füllen sollten, kritisch zu sichten und das Unächte vom Aechten zu scheiden. Diesem schwierigen Auftrage entsprach er so sehr zur Befriedigung seiner Mitbrüder, daß sie ihm auch bei der hierauf folgenden Recension der Tractate des Heiligen das nämliche Amt übertrugen. Außer dieser kritischen Arbeit besorgte Coustant noch in Gemeinschaft mit Martène und Morel die Register für den vierten Band (die Erklärung über die Psalmen enthaltend) und vollendete eine besondere Ausgabe der dem hl. Augustin fälschlich zugeschriebenen Homilien, worin er deren wahre Verfasser angibt oder auch die verschiedenen Quellen erforscht, aus denen sie stückweise zusammengesetzt sind: Appendix tomi quinti Operum S. Augustini complectens sermones suppositios in quatuor classes nunc primum ordine digestos, quibus inserti sunt sermones Caesarii Episcopi Arelatensis. Das Nämliche leistete Coustant bei der Bearbeitung des folgenden (fünften) Bandes, indem er ebenfalls die unterschobenen von den ächten Tractaten schied: Appendix tomi sexti Operum S. Augustini, continens subdititia opuscula scilicet etc. Seine wissenschaftliche Tüchtigkeit war jetzt bereits so anerkannt, daß ihm die Gesammtausgabe der Werke des hl. Hilarius von Poitiers, welche die Congregation auf Betreiben Mabillons zu veranstalten beschlossen hatte, zur Ausführung übertragen wurde. Im J. 1687 ward die Ausgabe begonnen; 1693 war sie bereits fertig und erschien unter dem Titel S. Hilarii Pictavorum Episcopi opera ad manuscriptos codices Gallicanos, Romanos, Belgicos, nec non ad veteres editt. castigata, Parisiis 1693. Zwölf Jahre hindurch hatte sich jetzt Coustant in der Abtei von St. Germain des Prés unermüdet diesen gelehrten und sehr beschwerlichen Arbeiten unterzogen, ohne etwas von den Uebungen des klösterlichen Lebens zu unterlassen, denn er war ein exemplarischer Ordensmann, der mit der größten Pünktlichkeit beim Chorgebete erschien und dieß als seine Hauptpflicht ansah. Jetzt sehnte er sich nach einem stillen, zurückgezogenen Leben, um sich ganz dem Gebet und der Tugendübung widmen zu können. Es wurde ihm zu Theil, was er wünschte, aber nicht, wie er es wünschte. Im J. 1693 wurde er zum Prior von Nogent bei Coucy ernannt. Dieses Amt eines Obern, das er nur aus Gehorsam übernommen, bekleidete er zur Auferbauung und zur Zufriedenheit Aller. Nach drei Jahren zurückberufen (1696), mußte er in St. Germain zuerst an einer neuen Ausgabe des Mauriner Breviers arbeiten. Aber bald nahm ihn ein anderes schwieriges Werk in Anspruch. Mit Claude Guesnie hatte er das große Universalregister über sämmtliche Werke des hl. Augustinus zu bearbeiten. Er las zu dem Ende das Ganze von Neuem durch und brachte so einen Index zu Stande, der noch manches enthielt, was in den besondern Registern der einzelnen Bände vermißt wurde. Sein letztes großes Werk war die Herausgabe der Briefe der römischen Päpste: Epistolae Romanorum Pontificum, et quae ad eos scriptae sunt, a sancto Clemente I. usque ad Innocentium III., quotquot reperiri potuerunt, Tomus I ab anno Christi 67 ad ann. 440, Parisiis 1721. Coustant erlebte bloß die Herausgabe dieses Bandes. Die beiden folgenden hinterließ er übrigens ziemlich vollständig vorbereitet; ihre Herausgabe aber unterblieb, und nur die in neuerer Zeit vorgefundenen Reste der Coustant'schen Manuscripte wurden von Thiel bei dessen bekannter Ausgabe benutzt. Coustants Edition, dem damaligen Papst Innocenz XIII. zugeeignet, enthält außer den päpstlichen Briefen noch mehrere

Abhandlungen des Herausgebers über Ursprung, Bedeutung, Umfang des Primats und der damit verknüpften Rechte. Vor den Briefen eines jeden Papstes steht eine besondere Abhandlung; die Briefe selbst sind mit erklärenden Noten begleitet. Ein Anhang liefert die unterschobenen Briefe der Päpste. Aus Anlaß seiner Ausgabe des Hilarius hatte Coustant mit dem Jesuiten Germon, dem Gegner der Mabillon'schen Diplomatie, literarische Kämpfe zu bestehen. Dieser letztere beschuldigte Coustant, er habe in den Text seiner Ausgabe einige von Felix von Urgel und Gottschalk verfälschte Stellen aufgenommen. Coustant vertheidigte sich in der Schrift Vindiciae manuscriptorum codicum a R. Barthol. Germon impugnatorum, cum adpendice, in quo S. Hilarii quidam loci ab anonymo obscurati et depravati illustrantur et explicantur, Paris. 1706. Ferner hatte P. Germon Coustant und andere bei der Ausgabe von Vätern beschäftigte Mauriner getadelt, daß sie verderbte, von Häretikern verfälschte Handschriften zu Grund gelegt und daraus offenbar falsche, gegen den Glauben verstoßende Lesarten aufgenommen hätten. Namentlich sagte er dieß von den Handschriften von Corbie, die man bei der Ausgabe der Werke des hl. Augustin gebraucht. Coustant vertheidigt sich und die Seinen dagegen in Vindiciae veterum codicum confirmatae, in quibus plures Patrum atque Concilior. illustrantur loci, Ecclesiae de trina Deitate dicenda traditio asseritur, Ratramnus et Gotescalcus purgantur ab injectis suspicionibus et quaedam Pyrrhonismi semina novissime sparsa reteguntur et convelluntur, Par. 1715. Dieser Vorwurf des Pyrrhonismus gilt dem P. Germon, dessen Hyperkritik, wie Coustant sagt, consequenterweise alle Glaubwürdigkeit aufheben müsse. Coustant starb eines sehr erbaulichen Todes am 18. October 1721. Seine Liebe zu den Armen wird noch besonders gerühmt. Mit Erlaubniß seines Obern verkaufte er seine Freiexemplare, um den Erlös den Dürftigen zu geben. (Vgl. Mopinot im Journ. des Savans, Janv. 1722; Hist. littér. de la C. de St. Maur, Bruxell. 1770, 417 ss.; A. Thiel, Epist. Rom. Pontiff., Brunsbergae 1868, praef.) [Kerker.]

Covarruvias y Leyva, Didacus de, Kirchenfürst und Canonist des 16. Jahrhunderts, war geboren 25. Juli 1512 zu Toledo, wo sein Vater, nach anderer Version sein Großvater, Domarchitekt gewesen, und erhielt sammt seinem Bruder Anton, dem später berühmt gewordenen Hellenisten (gest. 1602), seine Erziehung im Hause eines priesterlichen Oheims zu Salamanca. Er wurde Mitglied des juristischen Collegs S. Salvator in Oviedo; beim Erwerb der Doctorwürde hatte er Schwierigkeiten zu überwinden, aber sein Wissen wie seine praktische Befähigung erfreuten sich bald desto ungetheilterer Anerkennung. Schon 1540 docirte er zu Salamanca canonisches Recht, wurde bald zum Rath des Gerichtshofes in Granada ernannt und ward 1560 Bischof von Ciudad Rodrigo. Als solcher ging er nach Trient und nahm an der letzten Sitzungsperiode der Synode lebhaften Antheil. Der regelmäßig in den Congregationen genannte Civitatis Castell. (vgl. Theiner, Acta genuina Conc. II, 1874) ist dieser Covarruvias. Die Erzählung seines Neffen Joh. Horozzius Covarruvias, er habe in Gemeinschaft mit dem späteren Papst Gregor XIII. das Reformdecret ausgearbeitet, erscheint aber nicht als glaubwürdig. Das königliche Vertrauen berief Covarruvias, seit 1565 Bischof von Segovia, 1572 auf den Präsidentenstuhl des Senats von Castilien. Noch einmal sollte er das Bisthum wechseln und nach Cuenca gehen; doch starb er schon vorher, 27. September 1577. Seine canonistischen Schriften tragen die Natur von Essays über einzelne Gesetzesstellen oder ganze Materien (so das Eherecht, bes. De frigidis et maleficiatis, und das Strafrecht) oder von Erörterungen und Gutachten über concrete Rechtsfälle (Libri IV variarum resolutionum, L. un. pract. quaestionum) an sich. In den Ausgaben wurden sie methodisch zusammengestellt. Man rühmte an seinen Arbeiten besonders die Schönheit der Sprache und Klarheit des Stiles. Eine Frucht seiner Muße ist Veterum numismatum Collatio. Seine Werke wurden wiederholt gedruckt; eine Gesammtausgabe veranstaltete Brederode in Frankfurt 1592; eine neue Auflage mit einer Vita von Schott erschien in zwei Foliobänden Genevae 1679. Außerdem gibt es eine Antwerpener Ausgabe von 1638 und eine in fünf Bänden von Ybanez de Caria 1762. Unter den von Nicol. Antonius aufgeführten nur handschriftlich vorhandenen Arbeiten dürften die Notae ad Concil. Trid. noch heute von Interesse sein. (Vgl. Nicol. Anton. Bibl. hispana nova I, 1783, 276—279, und darnach Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des can. Rechts III, 1880, 1, 721 f.) [R. v. Scherer.]

Covenant (Convenant) heißen zwei feierliche Urkunden der presbyterianischen Staatskirche Schottlands. 1. Der National-Covenant entstand aus dem Kampf der Schotten gegen die von Karl I. beabsichtigte Einführung des Episcopalismus in Schottland. Im Anfang des Jahres 1637 trat die Bewegung noch schwach auf, aber schon im Monat October war die ganze schottische Nation vom Aufstand ergriffen, in Folge dessen die angesehensten Körperschaften eine Anklage gegen die Bischöfe unterzeichneten. Seit zwanzig Jahren zum ersten Mal tagte die General-Assembly im Februar 1638 in Glasgow; am 28. dieses Monats verfügte sie die Absetzung der Bischöfe und erließ den National-Covenant, welcher alsbald feierlich beschworen wurde. In zahlreichen Abschriften circulirte diese Urkunde sofort durch ganz Schottland zum Unterzeichnen. Wer den Covenant unterzeichnete, übernahm damit die Verpflichtung zu energischem Kampf für die presbyterianische Staatskirche. Der Covenant ruhte auf dem Glaubensbekenntniß (Confession of Faith) der schottischen Kirche, welches Jacob VI.

in den Jahren 1580 und 1590 genehmigt hatte, und wurde am 11. Juni 1640 vom Parlament zum Staatsgrundgesetz erhoben. Nachdem Karl II. sich den Schotten in die Arme geworfen, ertheilte er am 23. Juni 1650 zu Spey, sowie am 1. Januar 1651 zu Scone bei Gelegenheit der feierlichen Krönung dem Covenant seine Zustimmung. Der Covenant hebt an mit den empörendsten Anklagen wider den Papst als Antichrist, „seine fünf Bastardsacramente" und „die blutdürstende Kirchenversammlung von Trient". Daneben erfolgt Erneuerung jener zahlreichen Parlamentsbeschlüsse, welche die „Celebranten, Hörer und Verberger (concealers) der Messe" mit den schwersten Strafen belegen. Wer zu Kreuzen pilgert oder die Feste der Heiligen begeht, wird als Götzendiener behandelt. Den Schluß des National-Covenants bildet der „vor Gott, seinen Engeln und der Welt" geleistete Eid, welcher die genaue Ausführung seiner Bestimmungen sichern sollte.

2. Solemn League and Covenant. Während der National-Covenant sich bloß auf Schottland bezog und ausschließlich religiöse Zwecke verfolgte, wandten sich „Liga und Covenant" gegen die englische Staatskirche und standen außerdem im Dienst der Politik. Die Erfolge, welche Karl I. 1642 zeitweilig gegen das Parlament errungen, erregten in Schottland den Verdacht, der König möchte einen neuen Versuch zur Verwirklichung seiner episcopalistischen Pläne mit Bezug auf Schottland machen. Um dieses Unheil abzuwenden, faßten die Schotten den kühnen Plan, sogar die englische Hochkirche durch den Presbyterianismus zu beseitigen. Dahin zielende Vorschläge, welche dem englischen Parlament am 3. August 1643 gemacht wurden, ermangelten ebenso des gewünschten Erfolges wie eine dem König am 4. Januar 1643 zu Oxford überreichte Bittschrift. Indeß ruhten die Schotten nicht. Die vom englischen Parlament gegen den Willen der Krone zur Revision der schottischen Bekenntnißformulare nach London berufene Westminster-Assembly hielt die Begeisterung für den großen Plan in Schottland fortwährend wach, in Folge dessen die schottische Regierung Annahme des National-Covenant in London beantragte. Die von den Vertretern beider Nationen hierüber gepflogenen Verhandlungen endeten mit einem Compromiß zwischen den englischen und den schottischen Forderungen, welcher in der Solemn League and Covenant seinen Ausdruck empfing und am 25. September 1643 die Genehmigung des englischen Parlaments erhielt. Dieses Document verfügt Aufrechthaltung der etablirten protestantischen Religion in den drei Reichen England, Schottland und Irland, kündigt aber zugleich der Prälatur den Krieg bis auf's Messer an. Zugleich machten sich die Schotten zur Absendung eines Heeres nach England anheischig, eine Verpflichtung, welche sie bereits 1644 erfüllten. Offenbar hatten die Schotten mit ihren demokratischen Forderungen über die Engländer den Sieg davongetragen. Nicht lange sollte derselbe dauern, da das englische Parlament schon im ersten Regierungsjahre Karls II. (1661) die Solemn League and Covenant aufhob. In Schottland dagegen behauptet diese vom schottischen Parlament 1645 und 1649 genehmigte politisch-religiöse Vereinbarung, für welche die Covenanters trotz aller unter Karl II. (1660 bis 1685) über sie verhängten Strafen muthvoll eintraten, sammt dem National-Covenant in den Bekenntnißschriften bis zur Stunde ihren Platz. Indeß hatte sie schon gegen den Ausgang des 17. Jahrhunderts ihre kirchliche Bedeutung großentheils eingebüßt, da die General-Assembly 1688 eine förmliche Erneuerung derselben ablehnte. Dieses Verfahren hatte die Bildung der Secte der Cameronianer zur Folge, welche, vom Prediger Richard Cameron gestiftet, an dem Grundsatz festhält, daß nur derjenige Monarch ein Recht auf die Krone besitzt, welcher den Covenant beschworen hat. Die Emancipationsacte von 1829 hat beiden Formen des Covenants nur noch geschichtlichen Werth belassen. (Vgl. Chambers, Encyclopaedia, London 1882, s. v. Covenant; Blunt, Dictionary of Sects, London 1874, 115; G. Grub, Eccl. Hist. of Scotland, Edinb. 1860, III, 1—17; A. Hodge, Comm. on the Confession of Faith, London 1870, 15—22.) [Bellesheim.]

Cozza, Laurentius, Cardinal aus dem Minoritenorden, als Theologe durch historisch-dogmatische Werke und einige moralische Schriften bekannt, ward geboren zu S. Lorenzo in der Diöcese Montefiascone 31. März 1654, trat im Alter von 15 Jahren in das Kloster zu Orvieto ein und bekleidete, nachdem er einige Jahre Philosophie und Theologie gelehrt hatte, die höchsten Aemter seines Ordens. Zuerst bereiste er als Visitator mehrere Provinzen des Ordens; dann wurde er dem Kloster von Jerusalem vorgesetzt, in welchem er die in Verfall gerathene Disciplin und den Frieden wiederherstellte. Zur Würde eines apostolischen Vicars erhoben, legte er die zwischen den Maroniten und dem Patriarchen von Antiochia, Jacobus Petrus, seit längerer Zeit bestehenden Streitigkeiten bei und beseitigte die drohende Gefahr eines Schisma's, indem er den verdrängten Patriarchen auf seinen Sitz zurückbrachte. Noch glänzender wurde sein Eifer und seine Klugheit dadurch gekrönt, daß es ihm gelang, den abtrünnigen Patriarchen von Alexandrien, Samuel Capesulis, mit dem apostolischen Stuhle auszusöhnen. Der Patriarch schwor dem Schisma ab und schickte seinen Gesandten nach Rom, um Clemens XI. seine Unterwerfung kundzugeben (1713). Nach einem sechsjährigen Aufenthalte im Oriente kehrte der verdienstvolle Ordensmann nach Rom zurück (1715), wurde von Clemens XI. zum General-Vicecommissar des Ordens, von Innocenz XIII. zum Examinator des römischen Clerus ernannt und bald darnach (1723) auf der Generalversammlung des Ordens in Gegenwart des Papstes zum

Generalobern erwählt. Cozza blieb in innigem Verkehr mit dem Papste bis zu dessen Tode (1724) und leistete ihm die letzte geistliche Hilfe. Von Benedict XIII. wurde er (1726) zur Cardinalswürde erhoben und sechs Congregationen beigegeben. Seine Gebrechlichkeit erlaubte ihm jedoch nur noch sehr selten, seine Wohnung im Kloster von S. Bartolommeo auf der Tiberinsel zu verlassen. Er starb am 18. Januar 1729. Sein erstes Werk waren die Vindiciae areopagiticae, die in einem Quartbande zu Rom 1702 erschienen; er beabsichtigte zu beweisen, daß der heilige Dionysius der Areopagite, dessen Lebensbeschreibung das Werk mittheilt, wirklich der Verfasser der ihm zugeschriebenen Werke sei. Sein Hauptwerk aber ist die Historia polemica de graecorum schismate ex ecclesiasticis monumentis, 4 voll., Rom. 1719—1720. Er schrieb ferner Commentarii historico-dogmatici in Librum S. Augustini de haeresibus ad Quodvultdeum, 2 voll., Rom. 1707, worin er die Häresien bis Marcion, 22 an der Zahl, widerlegte und mit den neueren Irrungen verglich. Auch zwei moralische Monographien gibt es von ihm, die nicht ohne Werth sind, Dubia selecta emergentia circa sollicitationem in confessione sacramentali, Romae 1709, 1711, und Tractatus dogmatico-moralis de jejunio ecclesiastico, ib. 1724. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 964 sqq.) [Müllendorff S. J.]

Cramaud, s. Simon von Cramaud.

Cramer (Cremerius), Matthias, Controversist, geboren zu Aachen, wurde 1510 Decan der artistischen Facultät in Köln, 1516 Doctor der Theologie und Canonicus am Collegiatstifte St. Andreas, sowie Regens des Montaner Gymnasiums. Da sein Wunsch, die Leitung des Gymnasiums den Jesuiten zuzuwenden, sich nicht erfüllte (Reiffenberg, Hist. Soc. Jesu ad Rhen. inf., Colon. 1765, 58. 65 sq.), so bestimmte er testamentarisch den bedeutenden Philologen Gerhard Mathesius zum Nachfolger. Er starb den 12. November 1557. Von seinen Schriften sind bekannt: Catholicae ac orthodoxae religionis adversus Lutheranam haeresin miscellanea assertio, nunc primum in lucem edita, Colon. 1542; Christlich Bericht, woruff zu grundfestigen, der standhafftig will bleiben in dem vffrechtigen Christen glauben, mit Widerlegung der principalsten Articulen der verfertigten Lehr Martini Bucers im Buch zu Bonn ausgangen, durch Matthiam von Aach der heiligen Schrift Licentiaten, 1543. Beide Schriften fanden heftige Angriffe. Ein Beispiel der Polemik möge genügen. In dem deutschen Buche hatte er unter Anderem den Satz aufgestellt: das sacrilegische Verhältniß, welches eine gottgeweihte Person (Priester oder Mönch) durch Verheiratung eingehe, sei eine noch größere Sünde, als die Sünde einer sacrilegischen Fornication. Man erhob nun gegen ihn den abscheulichen Vorwurf, er habe gesagt: Melius esse fornicari cum centum diversis personis quam cum una quapiam contrahere matrimonium. Cramer wurde dadurch veranlaßt, seine beiden Schriften in erweiterter Form herauszugeben: Christiana ac pia de Catholicae fidei regula assertio, tum dilucida perniciosorum, praecipue huius calamitosissimi saeculi dogmatum confutatione per Matthiam Aquensem, S. Theol. Licentiatum, Colon. 1556, Libri duo. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Colon. 243.) [Streber.]

Cranmer, Thomas, Erzbischof von Canterbury, in der Geschichte berüchtigt als charakterloses Werkzeug, dessen sich König Heinrich VIII. bediente, um seine Wollust und Grausamkeit zu befriedigen und die Kirche Englands vom apostolischen Stuhle loszureißen. Er war geboren zu Aslacton in Nottingham am 2. Juli 1489, kam mit dem vierzehnten Jahre in das Jesus-Collegium zu Cambridge, verlegte sich hier nach Erasmus' Vorbild besonders auf die klassischen Studien und das Hebräische und erhielt 1510 eine Präbende (fellowship) am Colleg. Diese mußte er schon bald aufgeben, als es bekannt wurde, daß er trotz der bei seiner Anstellung übernommenen Verpflichtung sich heimlich verheiratet hatte. Da indeß seine Frau schon vor Ablauf eines Jahres starb, erhielt er seine Stelle wieder, wurde 1524, nachdem er inzwischen zum Priester geweiht worden, Professor der Theologie und ward 1526 zum Examinator des Collegs bestellt. Als solcher wirkte er schon im Sinne der eben aufgetauchten Häresie, indem er bei den Prüfungen sich fast einzig auf Schriftauslegung beschränkte. Bei einer Seuche in Cambridge floh er auf's Land und ward hier mit Ed. Fox, dem Hofkaplan Heinrichs VIII., bekannt. Damals bildeten den Gegenstand jedes Gespräches die leicht zu durchschauenden Pläne des Königs, der sich von der jungen Hofdame Anna Boleyn hatte bethören lassen und von seiner rechtmäßigen Gemahlin Katharina von Aragonien frei zu werden suchte. Die Möglichkeit einer Ehescheidung, für welche man bisher umsonst nach Gründen gesucht hatte, vertheidigte Cranmer im Gespräch mit Fox ganz nach lutherischer Weise, so daß der König, als ihm diese Aeußerungen hinterbracht wurden, voll Freude ausrief: „That man hath the right sow by the ear!" Er ließ Cranmer sogleich kommen, ernannte ihn zu seinem Hofkaplan und empfahl ihn für die übrige Zeit seines Landaufenthaltes der Familie Boleyn. In ihrem Hause wohnend, unterstützte er Anna Boleyn wie deren Vater mit Rath und That, um deren Verbindung mit dem König zu Stande zu bringen. Hier schrieb er namentlich ein Werk, worin die Ehescheidung des letztern als rechtmäßig dargestellt werden sollte. Zum Lohn erhielt er eine einträgliche Pfründe. Bald jedoch ward er vom König nach Rom gesandt, betrieb daselbst mit Kühnheit dessen Sache und sammelte in Italien und Deutschland Gutachten und Unterschriften von Hochschulen und Gelehrten für die Ehescheidung. Während seines deutschen Aufenthaltes wurde er mit den dortigen

sogen. Reformatoren näher bekannt, schloß insbesondere mit Osiander in Nürnberg Freundschaft und offenbarte seine wahre Gesinnung, indem er heimlich dessen Nichte „heiratete". Inzwischen war durch Warhams Tod 1532 der erzbischöfliche Stuhl von Canterbury und die Primatialwürde vacant geworden. Zur Belohnung der bisherigen Dienste und zur Erkaufung fernerer wurde Cranmer zum Erzbischofe und Primas ernannt. Da jedoch das Reich noch katholisch war und er vor seiner Consecration dem Papste den Eid des Gehorsams schwören mußte, so begab er sich unmittelbar vor seiner Consecration in eine Kapelle und schwur dort vor Zeugen, daß er durch den Eid des Gehorsams gegen den Papst, den er der Form wegen schwören müsse, zu nichts sich zu verpflichten gedenke, was dem Gebote Gottes zuwider und den Rechten des Königs nachtheilig sei oder die Abänderungen verbieten könnte, die er in der englischen Kirche für nützlich erachten dürfte. Auf den erzbischöflichen Stuhl erhoben, kam er bittweise, vorgeblich aus Gewissensdrang, beim Könige um Verleihung der geistlichen Jurisdiction zur Schlichtung seiner Eheangelegenheit ein, während er schon vor sechs Monaten der heimlichen Trauung des Königs mit Anna assistirt hatte, nahm dann die Ehescheidung mit Katharina vor und erklärte die Verbindung mit Anna als rechtmäßig. Doch dieß war nicht die schlimmste That Cranmers. Da der römische Stuhl jener Ehescheidung sich widersetzte, war der König auf den Rath Cromwells eingegangen, die deutschen Fürsten nachzuahmen, sich von Rom loszureißen und sich selbst zum Oberhaupte der Kirche von England zu machen; Cranmer war es, der als Primas die Hände zu diesem Werke bot, den König als Oberhaupt der Kirche Englands anerkannte, von ihm Jurisdiction über das ganze Königreich annahm und so die kirchliche Freiheit Englands der rohen Willkür eines wollüstigen Tyrannen überlieferte. Nach kaum drei Jahren war Heinrich der Anna Boleyn satt, und Cranmer war nun bereit, auch diese Ehe wieder aufzulösen und durch eine neue Verbindung dem Könige zur Befriedigung seiner Leidenschaften zu verhelfen. Noch war kein halbes Jahr verstrichen, so war er abermals bereit, den Begierden des Königs zu willfahren und auch diese Ehe aufzulösen. Das Entehrendste und den Charakter Cranmers Bezeichnendste dabei ist, daß bei zweien dieser Scheidungen die Gründe seines Spruches gerade das Gegentheil von dem sind, was er selbst früher beigebracht hatte, als er die Ehen für gültig erklärte. Indem er so in allen Dingen den Wünschen des Königs sich fügte und sich als Werkzeug zur Befriedigung seiner Wollust, Herrschsucht und Grausamkeit, sowie zur Beraubung der Klöster hergab, hat er sich aus dem Munde dieses Tyrannen das furchtbare Lob gewonnen, „daß er der Einzige sei, der sich nie seinem Willen widersetzt habe". Inzwischen arbeitete Cranmer, so viel er konnte, im Sinne der Reformation; er predigte gegen angebliche Mißbräuche und gegen römischen Aberglauben, ließ die Bibel von neuem englisch bearbeiten, um sie dem Volk zugänglich zu machen, und bekämpfte die sechs Artikel, worin König und Parlament die Priesterehe, Läugnung der Transsubstantiation u. s. w. mit dem Tode bedrohten. Heinrich hatte nämlich von den Grundsätzen der Reformatoren nur den einen, der die Losreißung vom apostolischen Stuhle gebot, brauchen können, um ungehindert nach Willkür Ehen auflösen und eingehen zu können; im Uebrigen war er Feind und Verfolger der Protestanten. Cranmer, obgleich heimlich Protestant, predigte nun unter Heinrich die katholische Lehre, die er selber nicht glaubte, übte den Cult, den er für Aberglauben und Götzendienst erklärte, und ließ als Inquisitor Menschen hinrichten wegen religiöser Grundsätze, zu denen er sich selber bekannte. Während er als Primas über die Beobachtung des Cölibatsgesetzes in seiner ganzen Strenge wachen mußte, lebte er selbst in seinem Palaste heimlich mit Osianders Nichte, die 1534 unerkannt nach England gekommen war, bis sie 1538 wegen drohender Gefahr nach Deutschland zurückkehren mußte. Als 1547 Heinrich gestorben war und Eduard VI. unter Vormundschaft des Herzogs von Somerset zur Regierung kam, durfte Cranmer, da die Umgebung Eduards reformirt gesinnt war, zum ersten Male seine Maske abwerfen und als Protestant auftreten, verfaßte 1548 einen Katechismus, eine Liturgie, 1553 ein Kirchengesetzbuch (Reformatio legum ecclesiasticarum) im calvinischen Sinne und vollendete so die Trennung Englands von der Kirche. Er sorgte für die Abschaffung des Cölibates, verurtheilte Protestanten, „weil sie anders protestirten als er", und half die Beraubung der Klöster vollenden. Nach Eduards Tode bemühte er sich, Maria und Elisabeth, statt ihnen zu ihrem Rechte zu verhelfen, von der Erbfolge auszuschließen und die Krone an Lady Johanna Gray zu bringen. Unter der katholischen Maria wurde schon im ersten Parlamente das ganze Werk Cranmers vernichtet, und England wieder mit der Kirche im katholischen Glauben vereinigt. Cranmer ward nun vom Rathe wegen Verrathes an der Königin in's Gefängniß gesetzt, auch als Ketzer angeklagt und zum Tode verurtheilt. Wie er nun nur die eine Consequenz der Heuchelei kannte, so hielt er sich auch in seiner nunmehrigen Lage an diese, und da Andere nach Abschwörung der Ketzerei begnadigt wurden, schickte er sechs Widerrufe ein, einen ausdrücklicher und energischer als den andern, bekannte sich zum katholischen Glauben, äußerte tiefe Reue, gestand die großen Verbrechen ein, welche er gegen den König, die Königin, das Reich und die Kirche begangen, und versprach Besserung, Alles, wie er selber später sagte, um sich Begnadigung zu erwirken. So fuhr er fort zu betheuern bis an den Scheiterhaufen, immer noch Begnadigung hoffend; als er endlich sah,

daß er sterben müsse, widerrief er sechs Widerrufe durch einen siebenten entgegengesetzten und bekannte sich zum Protestantismus, um seinen Gegnern den Triumph zu entreißen, daß er zum katholischen Glauben zurückgekehrt sei. So starb er in den Flammen am 21. März 1556. (Vgl. Lingard, Geschichte von England, deutsch von Salis, Frankf. 1827 ff., VI und VII; Milner, Briefe an einen Pfründner, deutsch von Klee, Frankf. 1829.) Der Protestant Cobbet schreibt von ihm: „Von den 65 Jahren seines Lebens und den 35 seines Mannesalters verstrichen 29 in Begehung einer Reihe von Handlungen, die hinsichtlich ihrer Gottlosigkeit und ihrer unheilbringenden Folgen durchaus nichts zu einem Vergleiche irgend Brauchbares in den Jahrbüchern menschlicher Schändlichkeiten finden." Wenn es dennoch englische Geschichtschreiber gegeben hat, welche einen ehrwürdigen und vortrefflichen Reformator aus ihm zu machen suchen, wie Burnet und Andere, so ist dieses nur ein Beweis, zu welchem bedauerlichen Grade Vorurtheile, Parteileidenschaften und sinnliche Interessen das sittliche Urtheil des Menschen abstumpfen können. Cranmers Werke erschienen in einer Gesammtausgabe von Jenkyns, Oxford 1834, 4 Bde. Eine ganz parteiische Biographie lieferte Strype, Memorials of the most Rev. Father in God Th. Cranmer, London 1694 sq., eine neuere in ähnlichem Sinne Todd, London 1831, 2 Bde. Die sonstige Literatur s. bei Hergenröther, K.-G. III, 438. 439. [Marx (Kaulen).]

Crantzius, Albert, s. Krantz.

Crasset, Johann, ascetischer Schriftsteller, war geboren zu Dieppe am 3. Januar 1618 und trat in einem Alter von 20 Jahren in's Noviziat der Gesellschaft Jesu. Nach Vollendung seiner Studien lehrte er zuerst die Humaniora, dann Philosophie und wurde zuletzt als Prediger verwendet, in welcher Eigenschaft er nicht unbedeutende Erfolge erzielte. Er starb zu Paris am 4. Juni 1692. Ebendaselbst war auch der bei Weitem größte Theil seiner Werke erschienen, deren Backer 26 erwähnt. Viele derselben wurden in fast alle europäischen Sprachen übersetzt und namentlich in Frankreich selbst sehr oft aufgelegt. Die vorzüglichsten seiner ascetischen Schriften sind: Méthode d'oraison, Paris 1672; Considérations chrétiennes pour tous les jours de l'année, Paris 1673. Dieses Werk, in's Deutsche, Holländische, Italienische, Spanische und Lateinische übersetzt, fand eine außerordentliche Verbreitung und ist bis in die neueste Zeit (noch 1858 zu Paris und Lyon) in immer neuen und vermehrten Auflagen erschienen. Gleich günstiger Aufnahme erfreute sich: Le Chrétien en solitude, Paris 1683 (eine der neuesten Auflagen erschien zu Paris und Lyon 1860); La douce et sainte mort, Paris 1681; Entretiens doux et affectueux pour tous les jours de l'Avent, Paris 1685; Entretiens doux et affectueux pour tous les jours de Carême, Paris 1685; La dévotion au Calvaire, Paris 1687; Entretiens de dévotion sur le s. Sacrement de l'autel, Paris 1687; Préparation à la mort, Rouen 1689. Von allen diesen Werken erschienen mehrere Auflagen und Uebersetzungen, von der Vorbereitung zum Tode die fünfzehnte französische Ausgabe zu Brüssel bereits im J. 1727. Als letztes Werk, dem auch die Biographie des Verfassers beigegeben ist, erschien: La foi victorieuse de l'infidélité et du libertinage, Paris 1693. Endlich sind zu erwähnen: Histoire de l'Église du Japon, 2 vols., Paris 1689, welche ebenfalls in's Deutsche, Italienische, Englische und Portugiesische übersetzt wurde, und Dissertation sur les oracles de Sibylles, Paris 1678, welche mit einer Entgegnung auf die Angriffe eines gewissen Johann Mark 1684 in zweiter Auflage erschien. [Kobler S. J.]

Creatianismus heißt die Lehre, welche den Ursprung der Seelen in einen unmittelbaren schöpferischen Act Gottes setzt, so daß die Seele eines Kindes in dem Augenblicke von Gott geschaffen werde, da das körperliche Substrat fähig ist, sie aufzunehmen, und daß sie in diesem Substrate erschaffen werde, um sogleich mit ihm vereinigt zu werden. Im Gegensatze zum Creatianismus läßt der Pantheismus die Seelen durch Ausfließen aus der göttlichen Substanz, oder durch deren Theilung oder Besonderung entstehen; der Generatianismus aber schreibt ihren Ursprung einem Zeugungsacte zu, und zwar entweder emanatianistisch so, daß die Seele des Kindes ein substantieller Ausfluß und Zeugungsproduct der Elternseelen wäre, oder dynamisch so, daß dieselbe durch eine Kraftäußerung der Elternseelen in's Dasein gesetzt würde. — Die Kirchenväter vor dem hl. Augustin haben alle dem Creatianismus gehuldigt. Der häretische Tertullian und der keineswegs unbescholtene Rufin sind die einzigen nachweisbaren Gegner desselben aus jener Periode. Erst zur Zeit Augustins begann der Zweifel an der Wahrheit der creatianischen Lehre, jedoch nicht aus inneren Gründen, sondern weil man deren Ausgleichung mit dem Dogma von der Fortpflanzung der Erbsünde nicht finden konnte und sich deßhalb im Streite mit den Pelagianern über die Erbsünde gehindert sah. Aus diesem Grunde zog es Augustin trotz seiner Hinneigung zum Creatianismus (Epist. 166 n. 25, edit. Maur.) vor, sich nicht für ihn zu entscheiden. Ebenso verfuhren andere Kirchenlehrer, wie Fulgentius, Gregor d. Gr., Eucherius und Isidorus. Als aber der Kampf mit den Pelagianern beendigt war, hörte auch dieses Schwanken auf. Schon Leo d. Gr. spricht sich in seinem berühmten Erlasse an Turribius (Ep. 15, c. 10, edit. Migne), worin er die irrige Lehre der Priscillianisten, daß die Seelen vor den Leibern erschaffen würden, bekämpft, ganz entschieden und auctoritativ dahin aus, es sei die beständige und wahre Lehre der katholischen Kirche, daß die Seele des Menschen von keinem Andern als von Gott dem Schöpfer selbst dem Leibe eingehaucht und mit ihm vereinigt werde. Papst Anastasius II. ent-

schied im J. 498 ebenso für den Creatianismus (s. Oesterreich. Vierteljahrsschr. für Theol. V, 556 und Zeitschr. für kath. Theol. 1884, 236). In der Folgezeit bildete sich unter den katholischen Schriftstellern (z. B. Beda, Bernhard, Rabanus Maurus, Aeneas Gazäus Theophrastus, Cäsarius, Johannes Procopius Gazäus) in Bezug auf den Ursprung der Seelen die vollste Uebereinstimmung zu Gunsten des Creatianismus aus. Benedict XII. bezeichnete den armenischen Bischöfen unter anderen glaubenswidrigen Irrthümern, die sie feierlich verwerfen müßten, an fünfter Stelle auch den: „daß die Seele des Menschenkindes von der Seele des Vaters fortgepflanzt werde, wie der Leib vom Leibe und der eine Engel von dem andern". Die Bischöfe verwarfen diesen Irrthum mit dem Beifügen, daß er in der armenischen Kirche immer als solcher angesehen worden sei. Leo X. spricht in der auf dem lateranensischen Concil erlassenen Bulle Apostolici regiminis von einer infusio animae in corpus, Alexander VII. in der Constitution Sollicitudo omnium ecclesiarum von der Erschaffung der Seele der allerseligsten Jungfrau — Redeweisen, die ebensosehr für den Creatianismus als gegen den Generatianismus sprechen. Hiermit ist der Traditionsbeweis für die Wahrheit des Creatianismus angedeutet. Was die heilige Schrift angeht, so lassen sich aus ihr allerdings Aussprüche, welche den Creatianismus ausdrücklich und mit zwingender Klarheit lehrten, wohl kaum anführen; jedoch finden sich Stellen, welche nur in der Voraussetzung des Creatianismus ungezwungen zu erklären sind. Pred. 12, 7 heißt es: „Der Staub kommt wieder zu seiner Erde, von der er war, und der Geist kehrt zu Gott zurück, welcher ihn gegeben hat." Wie der zu Staub gewordene Leib als „Staub" unmittelbar von der Erde ist, so ist der Geist, der zu Gott zurückkehrt, unmittelbar von Gott. Hebr. 12, 9: „Wir haben die Väter unseres Fleisches zu Lehrern gehabt und ihnen Ehrfurcht erwiesen: wie sollten wir nicht viel mehr dem Vater der Geister gehorchen und leben?", d. h. wenn wir den Vätern, die unmittelbar nur die Erzeuger unseres Fleisches sind, gehorchen, wie sollten wir nicht vielmehr Gott gehorchen, von dem ebenso unmittelbar unser Geist kommt? Gott kann hier nicht wohl als Vater der reinen Geister allein genommen werden, erstlich weil er ganz allgemein Vater der Geister genannt wird, und dann, weil sonst die ganze Argumentation a minori ad majus ohne vollkommen geeignetes Fundament dastände. — Vom theologischen Standpunkte kann also kein Zweifel mehr obwalten, welche Ansicht die richtige und kirchlich zulässige sei. Nichtsdestoweniger hat Klee in seiner Dogmatik dem Generatianismus Probabilität gewahrt wissen wollen, und Frohschammer bezeichnete noch als katholischer Priester in seiner Schrift „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen" ihn als die wahre Lehre, deren Vertheidigung er unternahm. Die philosophische Berechtigung des Creatianismus ergibt sich aus der Ausschließung der pantheistischen wie der generatianistischen Entstehungslehre. Die Pantheisten lassen die Menschenseele durch Ausfließen aus der göttlichen Substanz, durch Theilung oder Besonderung derselben entstehen. Nun ist aber die göttliche Wesenheit als höchste Einfachheit einer Theilung völlig unzugänglich; als höchst einfaches und zugleich unveränderliches Wesen kann sie keinen Theil ihrer Substanz aus sich entlassen, und als Fülle des Seins und aller Vollkommenheiten schließt sie alle Besonderung und Differenzirung aus; denn diese letzteren sollen ihr entweder eine Vollkommenheit geben, die sie noch nicht hatte, oder sie sollen sie begrenzen, ihr also etwas nehmen von der Fülle des Seins. Der Generatianismus ist philosophisch unzulässig, weil er, emanatianisch gefaßt, die Geistigkeit der Menschenseele läugnet, dynamisch gedacht, den Seelen der Zeugenden schöpferische Kraft beilegen muß. Da nämlich die Seele als geistige Substanz nicht aus einem präexistirenden Subject als aus einer quasi-materia gebildet werden kann, so müßte die Kraftäußerung der zeugenden Seelen darin bestehen, daß sie dieselbe einfach aus dem Nichts in's Dasein ruft, d. h. sie müßte die Seele schaffend hervorbringen. Das gibt denn auch Frohschammer gern zu; er legt den Elternseelen übertragene, secundäre Schöpfermacht bei. Allein die schöpferische Macht ist, da sie selbst an dem Nichts keine Schranke findet und auch aus Nichts etwas hervorbringen kann, eine schrankenlose, unbegrenzte, unendliche. Eine solche Kraft kann aber einem endlichen Wesen nicht zu eigen gemacht werden, ohne daß es aus einem endlichen ein unendliches würde; ist ja jegliche Kraft Ausfluß der Wesenheit, in der sie wurzelt. Unendliche Macht aber setzt eine unendliche Wesenheit voraus, und unendliche Macht auf ein endliches Wesen übertragen, hieße das Endliche zum Unendlichen machen. Ferner ist gegen den Generatianismus zu erinnern, daß eigentliche geistige Seelenzeugung deßhalb undenkbar ist, weil die Kindesseele nicht aus den Elternseelen hervorgehen könnte, ohne daß letztere etwas von ihrer geistigen Substanz entließen; dieses Entlassen setzt aber Theilbarkeit voraus und widerstreitet der Einfachheit der Menschenseele. Somit bleibt vom philosophischen Standpunkte aus nur noch der Creatianismus als annehmbar übrig.

Gegen den Creatianismus wird vom theologischen Standpunkte eingewendet, daß „Gott am siebenten Tage ruhte von jeglichem Werke, das er vollbracht hatte" (Gen. 2, 2). Dieß bedeutet jedoch nur, daß Gott von jenem Tage an keine neuen Arten von Dingen mehr schaffen wollte. Man sagt ferner, wenn Gott, der reinste Geist, zeuge, so könne es nicht mit der Einfachheit der Menschenseele streiten, ihresgleichen zu zeugen. Aber die göttliche Zeugung des Wortes besteht nicht in einer Vervielfältigung der Substanz, wie dieß bei der Zeugung der Kindesseele aus der Substanz der Elternseelen der Fall wäre.

Derartige Vervielfältigung setzt Theilbarkeit der Elternseelen voraus. Wie kann, frägt man drittens, die Sünde der Stammeltern auf die Seele des Kindes übergehen, wenn letztere von Gott geschaffen wird? Antwort: Die Vererbung der Ursünde ist an die Abstammung von Adam geknüpft. Kind Adams wird man aber durch die Zeugung von ihm oder von einem seiner Abkömmlinge. Wenn nun gleich die Seele des Gezeugten nicht von den Eltern kommt, so ist doch der geschlechtliche Zeugungsact Ursache, daß sie entstehe, und somit verdankt der ganze Mensch sein Dasein den Erzeugern; er muß ihr Kind genannt werden (vgl. d. Art. Erbsünde). — Vom philosophischen Standpunkte wird eingewendet, daß der Zielpunkt (terminus) der Zeugung der ganze Mensch sei, nicht bloß der Leib, weßhalb auch die Seele des Gezeugten von den Eltern abstammen müsse. Diese Folgerung ist unrichtig. Allerdings erzeugen die Eltern das Compositum von Leib und Seele in dem Sinne, daß der Zeugungsact das Entstehen des Ganzen erzielt; hierbei besteht aber sehr wohl, daß er das Entstehen der Seele nur mittelbar bewirkt. Ein anderer Einwurf sagt, wenn Gott die Seele des Kindes schaffe, so wirke er bei Erzeugung illegitimer Kinder zur Sünde mit. Allein Sünde ist der gegen das Sittengesetz gerichtete Wille. Diese Willensrichtung ruft Gott durch Erschaffung der Kindesseele weder hervor, noch approbirt er sie dadurch, sondern er richtet sich nur nach dem einmal aufgestellten Naturgesetze, dem zufolge nach einem vollkommenen Zeugungsacte die Erschaffung der Kindesseele eintreten muß. Eingehenderes findet sich bei Scheeben, Dogmatik II, 175 ff.; Kleutgen, Die Philos. der Vorzeit, 8. Abhandl., und Zeitschr. f. kath. Theol. 1883, 196 ff.; Dippel, Die beiden Grundfragen der Gegenwart, Freiburg 1877, 103 ff. [Huber S. J.]

Credenz oder Credenztisch ist der kleine Tisch, welcher innerhalb des Sanctuariums, gewöhnlich auf der Epistelseite, mit einem Crucifix und zwei Leuchtern geschmückt, für den Kelch, die Meßkännchen und andere zum Opfer der heiligen Messe nothwendige Gegenstände sich befindet. Solche Credenztische werden meistens nur bei einem levitirten Hochamte gebraucht. Viele Cerimonialbücher enthalten Vorschriften über die liturgische Beschaffenheit des Credenztisches. Der Sacristan soll ihn für das Hochamt zubereiten und ihn mit einem großen weißen Linnentuch, das bis auf die Erde herabreicht, decken. Auf demselben dürfen keine stufenförmigen Aufsätze für die Leuchter sich befinden, und Reliquienkästchen sollen nicht daraufgestellt werden. Bei einem Pontificalamte sind gewöhnlich zwei Credenztische aufgestellt, der eine für Kelch und Meßkännchen, der andere für das Meßbuch, den Canon, den Handleuchter, das Gremiale, das Waschbecken und andere Requisiten. [Lüft.]

Credo (Symbolum) in der Liturgie dient als kurze Zusammenfassung der Grunddogmen der christlichen Offenbarung theils zum offenen Bekenntniß des Glaubens und der Bereitwilligkeit, ihn durch Wort und That zu vertheidigen, theils zum Ausdruck der gläubigen Gebetsstimmung, zu welcher unser Glaube uns berechtigt und verpflichtet. Da beim Recitiren des Credo die menschliche Willensthätigkeit vorwiegt, so ist dieser Cultheil seinem Grundcharakter nach ein latreutischer; man wird aber den impetratorischen Charakter nicht ganz ausschließen können; denn wie der Glaube selbst ein Geschenk der Gnade und sein freudiges Bekenntniß nur mit Hilfe derselben möglich ist, so wird hinwiederum die Bethätigung des Glaubens, wie sie sich durch den andächtigen Gebrauch des Symbolums kundgibt, eine Gnadenerweisung von Seite Gottes zur Folge haben. Von den verschiedenen in der Kirche gebräuchlichen Symbolen (s. d. Art. Glaubensbekenntniß) kommen in der Liturgie zur Anwendung:

1. Das apostolische Symbolum als das erste und älteste a. im canonischen Stundengebete. Zur Zeit des Papstes Damasus wurde es in allen Horen gebetet, jetzt regelmäßig zu Anfang der Matutin und der Prim, sowie am Schlusse der Complet. Bei den beiden ersten Horen gehört es offenbar zu den Vorbereitungsacten und soll zur rechten Gebetsstimmung verhelfen, die nur aus lebendigem Glauben hervorgeht; je vollkommener dieser, desto vollkommener wird auch das digne, devote, attente für das Officium nocturnum und diurnum sich einstellen; bei der Complet ist es Recapitulation unserer ganzen Unterredung mit unserm Gott (Amberger, Pastoraltheol. II, 487). Außerordentlicherweise schreiben die Rubriken das Credo noch vor in den Preces der Prim und der Complet, um die in die weniger festlichen Officien aufgenommenen Buß- und Bittgebete auf einen glaubensvollen Grund zu stellen. — b. Im Ritus der Sacramente bildet unmittelbar vor der Spendung der heiligen Taufe die Ablegung des Glaubensbekenntnisses den Abschluß und die Frucht aller vorausgehenden latreutischen und benedictionellen Cultacte und zugleich das Hauptcriterium für die zum Empfang des Sacramentes nothwendige Disposition. Beim Ritus der Priesterweihe folgt das Credo auf die heilige Communion und auf das Jam non dicam vos servos, sed amicos und geht unmittelbar der Ertheilung der Absolutionsgewalt voraus, ist also eine schöne Vermittlung der beiden Haupttheile des Weiheritus, gleichsam der Fahneneid der neuen Kämpfer für Christum.

2. Das nicäno-constantinopolitanische Symbolum, 381 auf dem Concil zu Constantinopel verfaßt und das nicänische Symbolum mit dem auf die Gottheit des heiligen Geistes bezüglichen Zusatz erweiternd, hat Stelle in der Liturgie der heiligen Messe. Naturgemäß fand dasselbe seine Aufnahme (Anfang des sechsten Jahrhunderts) in den Meßritus zuerst im Oriente, am Herde jener Irrlehren, gegen welche die Väter von Constantinopel die Reinheit des Glaubens zu vertheidigen hatten; in Spanien wurde

es eingeführt durch die Synode von Toledo 589, in Gallien und Deutschland gegen Ende des achten Jahrhunderts, in der römischen Kirche endlich 1014 durch Benedict VIII. auf Zureden und Bitten des Kaisers Heinrich II. Ob auch schon vor dieser Zeit in der römischen Meßliturgie das Credo gebraucht worden sei, ist eine vielverhandelte Streitfrage, deren Bejahung als die wahrscheinlichste Antwort gelten muß. Die divergirenden Ansichten der Archäologen und Historiker dürften am besten ihre Versöhnung erhalten in der Annahme, daß, wenn auch schon vor Beginn des elften Jahrhunderts ein Symbolum unter den Meßtheilen der römischen Liturgie zum Vorschein kommt, dieser Gebrauch doch kein so continuirlicher, solenner und präceptiver war, wie im Oriente, und zwar deßhalb, weil die römische Kirche von den Häresien, die im Morgenland grassirten, verschont geblieben und es folglich weniger nothwendig war, das Glaubensbekenntniß unter die regelmäßigen Meßtheile aufzunehmen. Auch nach der jetzt geltenden Disciplin ist das Credo nicht so unserm Meßritus einverleibt, daß es täglich zu beten wäre. Es wird nur an bestimmten Tagen gesagt oder gesungen, welchen diese Auszeichnung zuerkannt wurde, entweder weil das Tages- und Festgeheimniß selbst explicite oder implicite im Credo seine Berücksichtigung findet (ratione mysterii — an allen Sonntagen, Festen des Herrn und der allerseligsten Jungfrau), oder weil die Festesfeier in besonderer Beziehung zur Verbreitung und Befestigung des Glaubens steht (ratione doctrinae — an den Festen der heiligen Apostel, der Kirchenlehrer, der Engel und der hl. Magdalena), oder endlich, weil dem Fest ein besonderer Glanz verliehen werden soll (ratione solemnitatis — an den Patrocinien). Im Einzelnen sind die Feste aufgezählt in den Rubr. general. I, tit. 9. Kein Credo haben die Requiemsmessen, die Ferialmessen, die privaten Votivmessen, die solennen mit violetten Gewändern, die Feste der Martyrer, Jungfrauen und Bekenner (MVC non credit), wenn sie nicht auf einen Sonntag oder in eine Octav mit Credo fallen. Während in der griechischen Liturgie das Symbolum seine Stelle nach der Oblation, und in der mozarabischen im Canon vor dem Pater noster hat, wird es in der römischen nach dem Evangelium gebetet, weil man mit dem Herzen glaubt zur Gerechtigkeit und mit dem Munde bekennt zum Heil (Röm. 10, 10). Die nächste Frucht der Verkündigung der göttlichen Lehre ist das Bekenntniß des Glaubens (Lecto Evangelio symbolum fidei cantatur, in quo populus ostendit se per fidem Christi doctrinae assentire, St. Thomae Summ. 3, q. 83, a. 4). Gewiß hat es hier seinen passendsten und geeignetsten Platz, was auch aus dem Umstande hervorgeht, daß dasselbe von den Liturgikern bald als Schluß des ersten, bald als Anfang des zweiten Meßtheils bezeichnet und motivirt wird (Gihr, Das hl. Meßopfer, Freib. 1880, 461). Das Credo ist ein kleinerer, für sich bestehender Meßtheil zur Auszeichnung bestimmter Festtage und zur Verbindung zweier Hauptheile der heiligen Messe. — Der Ritus beim Credo ist einfach und erhebend. Es wird gebetet mit lauter Stimme (clara voce) im Namen des Volkes und mit demselben, in aufrechter Stellung (erecto corpore) als Hinweis auf die Freudigkeit des Bekenntnisses; mit drei Verneigungen des Hauptes bei Nennung der drei göttlichen Personen, mit Kniebeugung bei Et incarnatus est als Ausdruck dankbarer Ehrfurcht vor dem Geheimniß der Menschwerdung, mit Erhebung der Hände am Anfang als Verstärkung der Worte durch die Handlung und mit Kreuzeszeichen am Schluß, das wohl weniger auf die letzten Artikel als auf das ganze Symbolum zu beziehen ist, weil im Kreuze alle Geheimnisse unseres Glaubens zusammenlaufen und das Kreuz die kräftigste Waffe ist, um die Feinde des Glaubens zu besiegen. Für die Intonation des Credo ist nur eine Choralmelodie im römischen Missale, ein nicht undeutlicher Hinweis auf die Einheit und Unveränderlichkeit des Glaubens. In der mozarabischen Liturgie wird das Symbolum vom Celebranten und vom Volke gesungen, und während des Gesanges die consecrirte Hostie über den Kelch erhoben.

3. Das sog. athanasianische Symbolum hat seine Stelle im canonischen Stundengebete, und zwar in der Prim des Sonntagsofficiums und des Festes der allerheiligsten Dreifaltigkeit, da in diesem Glaubensbekenntnisse die klarste und einläßlichste Explication des Geheimnisses der Trinität sich findet. (Vgl. Kössing, Liturg. Erklärung der heiligen Messe, 3. Aufl., Regensburg 1869, 325 ff.; Hefele, Beiträge zur K.-Gesch. II, 345; Migne, Cursus theolog. VI, 402 sq.). [Veron.]

Crell, Johannes, s. Socinianer.

Crell, Nicolaus, s. Kryptocalvinismus.

Cremonini, Cäsar, der letzte bedeutende Repräsentant des mit alexandrinischer Psychologie versetzten averroistischen Aristotelismus (Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 6. Auflage, III, 18), geb. 1550 (oder 1552 ?) zu Cento im Herzogthume Modena, gest. 1631 zu Padua an der Pest, erhielt, kaum 21 Jahre alt, schon einen Lehrstuhl zu Ferrara, woselbst er auch seine Ausbildung erhalten. Als 1590 Zabarella zu Padua starb, wurde Cremonini dorthin berufen, um in dessen Geiste die aristotelische Philosophie weiter zu lehren. Als Lehrer erhielt Cremonini durch seinen Vortrag einen weiten Ruf; viele Fürsten, selbst außerhalb Italiens, wünschten sein Porträt zu besitzen. Als philosophischer Schriftsteller fand er jedoch weniger Anerkennung. Seine Explanatio prooemii librorum Aristotelis de physico auditu erschien 1596 zu Pavia, seine Disputatio de coelo zu Venedig 1613. Ebendaselbst 1603: De formis quatuor elementorum; ferner De calido innato et semine zu Lüttich 1634. Nach seinem

Tode besorgte noch Troylus Lancetta eine Ausgabe der Tractatus tres de sensibus externis, internis et de facultate appetitiva, Venetiis 1644; die meisten seiner Schriften blieben ungedruckt (ein Verzeichniß derselben bei Hoefer, Biogr. générale XII, 418). Cremonini war ein Feind der Scholastik. Thomas von Aquin hatte für ihn keine Bedeutung; in seinen Augen galt bloß Aristoteles. Erfahrung und Induction waren für ihn die Grundlage aller Wissenschaft. Seine Untersuchungen wenden sich ausschließlich der Physik zu; die Logik rechnet er gleich Zabarella nur zu den Werkzeugen der Erkenntniß. Speculative Wissenschaften bleiben für ihn Physik, Mathematik, Metaphysik und Theologie. Der letzteren weist er allerdings die höchste Stellung zu, verhält sich sonst aber völlig indifferent gegen sie. Cremonini ist Dualist und zwar in doppelter Beziehung. Gott und Welt sind bei ihm streng gesondert. Gott ist unabhängig von der Welt; in ihm ist Alles ewig, ohne Erneuerung der Zeit, ohne Hervorbringung jeder neuen Thätigkeit. Er ist zwar der Zweck, aber nicht der Beweger der Welt. Für Gottes Dasein läßt Cremonini mit Averroes nur den physischen Beweis zu, welcher von der ewigen Bewegung der Welt hergenommen ist. Die Welt zerlegt er in die körperliche und die intelligibele. Die Natur des Körperlichen besteht in der Ausdehnung. Als Verbindungsband zwischen beiden ist die Seele, die praktische Intelligenz, welche ohne das Materielle nicht existiren kann und daher wie dieses vergänglich ist. Cremonini nahm eine Weltseele an, welche als causa efficax alle Einzelseelen beherrsche; sie sei ewig und unvergänglich. Der Metaphysik gab Cremonini folgende Stellung zur Physik: „Vom Uebersinnlichen haben wir nur geringe Erkenntniß. Die Metaphysik hat das Immaterielle, dessen Sein die Physik beweist, näher zu untersuchen. Die Physik beschäftigt sich nicht mit dem Abstracten." Cremonini betonte stets seine Anhänglichkeit an die Kirche und ihre Lehre, wenngleich er in seinen Doctrinen viele Fundamentalwahrheiten des katholischen Glaubens läugnete. Ausführlich werden seine Theorien behandelt bei Ritter, Gesch. der Philosophie IX, 726—748. (Vgl. Mabileau, Étude historique sur la phil. de la renaissance en Italie, Par. 1881; Frank, Diction. des sciences philos., Par. 1875, 322.) [Grube.]

Crescens (Κρήσκης) war einer der Begleiter und Gehilfen des hl. Paulus. Nach 2 Tim. 4, 10 reiste er zur Zeit jener römischen Gefangenschaft des Apostels, in welcher dieser sein genannter Brief geschrieben wurde, von Rom nach Galatien. Hier hat er, wie die Constit. Apost. 7, 46 und mehrere Kirchenväter berichten, das Christenthum gepredigt. Die alten Martyrologien bei Beda, Usuardus, Ado und Andern (ad V. Kal. Julii) bemerken gleichfalls, er habe in Galatien, aber außerdem auch in Gallien das Evangelium verkündigt und den bischöflichen Stuhl zu Vienne gegründet. Epiphanius (Haer. 51) und Theodoretus stimmen ihnen theilweise bei, insofern der erstere in der citirten Stelle des zweiten Briefes an Timotheus statt Galatien (obgleich gegen das Zeugniß der Handschriften) Gallien lesen wollte, der letztere aber zwar Galatien las, darunter jedoch Gallien verstand. Nach dem römischen Martyrologium wurde er als Bischof von Galatien unter Trajan gemartert. [Kozelka.]

Crescens, Bischof von Mainz, steht in den Katalogen der Mainzer Kirche an der Spitze der dortigen Bischofsreihe. Er lebte wahrscheinlich zu Anfang des vierten Jahrhunderts (Schunk, Beiträge zu Mainzer Geschichte, Mainz 1788, II, 143. 213; Falk, Katalog der vorbonif. Bischöfe, Mainz 1870, 15). Seine Gebeine wurden im heiligen Thale bei Mainz beigesetzt und 935 nach St. Alban übertragen. Seit dem zwölften Jahrhundert identificirte man ihn mit Crescens, dem Schüler des Apostels Paulus (Moguntiae Crescens, discipulus Pauli praedicavit, Rupert. Tuit. De div. off. 1, 27), und Erzbischof Lothar Friedrich (1673—1675) nahm ihn als solchen in das Proprium der Mainzer Kirche (27. Juni) auf. (Vgl. Falk, Die Crescensfrage, im Corr.-Blatt des Gesammtvereines 1878.) [Falk.]

Crescens, der Cyniker, ein Gegner des hl. Justinus des Martyrers. Zur Würdigung dieses Mannes erscheint es zweckdienlich, ein allgemeines Bild des Cynismus im zweiten christlichen Jahrhundert vorauszuschicken. Die Philosophie überhaupt befand sich damals im Zustande der Entartung; sie war zum Dilettantismus, zur leeren Theorie, zur moralischen Phrase, zur Erwerbsquelle geworden (Tatian. Or. c. Graec. c. 25) und entbehrte, mit wenigen Ausnahmen, alles Einflusses auf das sittliche Leben ihrer Anhänger (Max. Tyr. Or. 29, 2, ed. Heins.). Der Cynismus aber war in sein letztes Stadium eingetreten; bis zur Caricatur verzerrt, sank er in die Klasse eines gemeinen Handwerks herab (Lucian. Fugitivi 12. 13). Die Cyniker hatten mit Antisthenes, Krates und Diogenes nur die Außenseite gemein (Fugit. 15), welche Schrecken und Ekel zugleich erregte. Das Pallium über die rechte Schulter geworfen, so daß die linke und ein großer Theil des übrigen Körpers nackt blieb (weßhalb sie ἐξωμίαι genannt wurden), langes, mähnenartiges Haupthaar, finstere Miene, ein struppiger Bart, starrender Schmutz, ein derber Knittel, ein mächtiger Schnappsack und polternde Rohheit — dieß waren ihre Abzeichen, und so zogen sie lärmend in den Städten herum. Dazu kam eine grenzenlose Unverschämtheit und Unwissenheit. „Verlangst du von ihnen eine Probe ihres Wissens, so helfen sie sich mit Schimpfen und schwingen die Knittel" (Fugit. 15). Unglaublich groß aber muß die innere Verdorbenheit dieser „unter des Hundes Fahne Dienenden" (l. c. 16) gewesen sein. Gefräßigkeit, Raubsucht, Geilheit, serviles Schmarotzen an den Tafeln der Reichen (l. c. 18), Trunkenheit, ja

Rachsucht und Eitelkeit (l. c. 19) waren unter ihnen gewöhnlich, Päderastie, selbst Weibergemeinschaft (l. c. 18) nichts Seltenes; und während sie die „Bedürfnißlosen" genannt sein wollten, führten sie als Werkzeuge der Tugendübung Gold, Balsambüchse, Gastmesser, Spiegel und Würfel (Luc. Piscator. 45) bei sich. Nichtsdestoweniger machten sie die öffentlichen Sittenrichter, da doch nichts Widersinnigeres zu finden, als ihre Worte, verglichen mit ihren Handlungen (Fugit. 19). Höchst verderblich war der Einfluß der Cyniker auf die niedern Volksklassen, indem sie durch ihr Beispiel den Sinn für Häuslichkeit, eheliche Liebe, Patriotismus, Freundschaft und Arbeitsamkeit erstickten und dabei das Volk gegen alles aufstachelten, was ihnen irgendwie verhaßt war. Während daher die übrigen philosophischen Secten aus Wissensstolz das Christenthum anfeindeten (Orig. C. Celsum 3, 44), entsprang die Feindschaft der Cyniker gegen dasselbe aus den niedrigsten Motiven; die sittliche Hoheit christlicher Männer und Frauen mußte ihnen zum stillen Vorwurfe gereichen. Ein vollkommenes Abbild dieses ausgearteten Cynismus war der Philosoph Crescens in Rom zur Zeit des Kaisers Marcus Aurelius. Dieser, des Namens φιλόσοφος durchaus unwürdig, weßhalb ihn Justinus (Apol. min. 3) φιλόψοφος, „Freund der Marktschreierei" nennt, hatte in scheinheiliger Besorgniß für den Volksglauben, zum großen Ergötzen des Pöbels, die Christen öffentlich als Irreligiöse und Atheisten angeklagt. Justinus trat, wie überhaupt den Philosophen, so insbesondere dem Verleumder Crescens freimüthig entgegen, überwies ihn öffentlich des Truges und der Unwissenheit, da er in seiner Trägheit sich nicht die Mühe genommen habe, die Lehre der Christen näher zu erforschen, sondern blindlings dem Volkswahne huldige oder, falls er näher unterrichtet sei, aus Menschenfurcht ein offenes Bekenntniß scheue (Apol. min. 3). Ueberdieß hatte Justinus die sittliche Verdorbenheit des Crescens aufgedeckt, der es nach dem Zeugnisse Tatians (C. Graec. 19) in der Päderastie, Geldgierde, in Schmutz und Gefräßigkeit vielen seiner Collegen zuvorthat. Darüber entbrannte Crescens in Wuth gegen den furchtlosen Vertheidiger der Christen und schwur ihm den Tod, welchen er doch nach seinen eigenen Grundsätzen als kein Uebel darzustellen pflegte. Justinus selbst (Apol. min. 3) sprach die Ahnung aus, daß ihm von Crescens Unheil drohe; Tatian (l. c. 19) spricht von Nachstellungen, die Crescens ihm selbst und Justin bereitet habe, und in den Martyrologien bei Eusebius (Hist. eccl. 4, 16; Chronic. ad olymp. 234, 2) und Hieronymus (Vir. ill. 23) wird Crescens als Ursache am Tode des hl. Justinus ausdrücklich bezeichnet. [C. Weiß.]

Crescentia, die hl., s. Vitus.

Crescentia, Maria, die ehrwürdige, von Kaufbeuern, wurde den 20. October 1682 zu Kaufbeuern in der Diöcese Augsburg geboren. Ihr Vater, Matthias Höß, ein Weber, war voll heiliger Einfalt, ein großer Liebhaber der Betrachtung des heiligen Leidens Christi, die Mutter, trotz ihrer eigenen Armut, sehr wohlthätig; kein Wunder daher, daß die gutgeartete Tochter von solchen Eltern frühe auf die Wege der Frömmigkeit geführt wurde. Bald begann die höhere Führung sich bei Maria, wie sie der Taufe nach hieß, zu zeigen; Verzückungen und Offenbarungen wurden bei ihr gewöhnlich. Im J. 1703 wurde sie in dem Kloster der Tertiarierinnen zu Kaufbeuern eingekleidet; es war ihr während einer Gebetsentzückung in der Kirche dieses Klosters gesagt worden: „Hier ist der Ort deiner Wohnung." Im Kloster kam nun das Feuer der Trübsal über sie: Verfolgungen ihrer Ordensschwestern und schwere Anfechtungen, selbst äußere Mißhandlungen des Satans. Sie aber blieb geduldig und ausdauernd und ward mit Visionen und Ekstasen begnadigt. Wenn sie in die Betrachtung der heiligsten Dreifaltigkeit versunken war, jubilirte sie nicht selten in heiligen Liedern. Täglich übernahm sie Gebetsarbeiten für die Kirche, deren Oberhaupt, die Priesterschaft, die christlichen Fürsten und für die Bekehrung der Sünder. Ihr Name wurde viel genannt; Bischöfe und andere Hochgestellte suchten sie auf, und auch von der Kaiserin Maria Teresia soll sie nicht selten um Rath gefragt worden sein. Am 5. April 1744 starb sie 62jährig, nachdem sie in ihrem Kloster die verschiedenen Aemter bis zur Oberin hinauf versehen hatte. Der Volkszulauf ward gleich nach ihrem Tode groß und hat bis auf diesen Tag nicht ganz aufgehört. Bischof Clemens Wenceslaus von Augsburg leitete ihren Beatificationsprozeß ein, und am 2. August 1801 ward ihr der Titel ehrwürdig zugestanden. (Vgl. Stadler, Heil.-Lex. I, 678 ff.; J. Jeiler, Leben der ehrw. Maria Crescentia von Kaufbeuern, Dülmen 1874.) [Kerker.]

Crescentius, der ältere und der jüngere, Machthaber Roms im zehnten Jahrhundert. Otto I. war von der Vorsehung bestimmt, der politischen Zerrissenheit Italiens und der schmachvollen Erniedrigung des päpstlichen Stuhles ein Ende zu machen. Allein bald nach seinem Tode im J. 973 wurde von den römischen Adelsfactionen, deren Macht nur gebrochen, aber nicht vernichtet worden, eine Bewegung gegen die sächsischen Kaiser hervorgerufen, und Crescentius, auch Cencius genannt, welcher als ein Sohn Theodora's der jüngern von jener tusculanischen Grafenfamilie abstammte, die so lange den Stuhl Petri mit ihren Creaturen besetzt hatte, stellte sich an die Spitze dieser Bewegung, um den päpstlichen Stuhl wieder zum Erbstücke seines Geschlechtes zu machen. Alle, welche von einem deutsch-römischen Kaiser nichts wissen wollten, ließen sich in den Kreis dieser Bewegung hineinziehen. Das Erste, was geschah, war, daß Cencius den ehrgeizigen Cardinal Franco als Bonifatius VII. (s. d. Art.) auf den päpstlichen Stuhl erhob, den rechtmäßigen Papst dagegen, Benedict VI. (s. d. Art.), in den Kerker

werfen und einige Zeit darauf verhungern oder ermorden ließ. Doch der größere Theil der Römer und ein anderer Zweig der Familie der Grafen von Tusculum trat diesem revolutionären Treiben entgegen, Bonifatius VII. mußte fliehen, und Benedict VII. bestieg nicht ohne Einwilligung des Kaisers Otto II. den päpstlichen Stuhl (974—983). War jetzt auch die Ordnung in Rom wieder hergestellt, so ruhte doch Otto's II. Herrschaft in Italien auf schwachen Füßen. Zwar war er mehrmals in seinen Kämpfen gegen die Griechen und Saracenen in Unteritalien glücklich, aber von den Deutschen nicht gehörig unterstützt, verlor er am 13. Juli 982 eine blutige Schlacht in Calabrien so vollkommen, daß er kaum noch mit dem Leben davonkam. Im October des Jahres 983 starb Benedict VII., und Otto II. folgte ihm in einem Alter von 28 Jahren noch im nämlichen Jahre, nachdem er zuvor noch Johannes XIV. als Papst eingesetzt hatte. Dieser wußte sich, so lange Otto's II. Gemahlin, Theophano, in Italien blieb, zu halten; als diese sich aber 984 nach Deutschland begeben mußte, kehrte der von Cencius 974 auf den päpstlichen Stuhl erhobene Bonifatius VII. von Constantinopel zurück und wußte, unter griechischem Einflusse und von der noch immer mächtigen Partei der Marozia oder Crescentier unterstützt, gegen Johannes XIV. einen Aufstand anzuzetteln. Die Engelsburg wurde eingenommen, der Papst gefangen gesetzt und nach viermonatlicher grausamer Haft ermordet. Doch nur kurze Zeit dauerte die Schreckensregierung; noch im J. 984 starb Bonifatius eines plötzlichen Todes. Nun kam Johannes XV. auf den päpstlichen Stuhl, und man machte sich Hoffnung auf Ordnung und Ruhe; doch der Anhang des Hauses der Marozia wußte seinen alten Einfluß zu behaupten; **Johannes Crescentius**, ein Sohn des ältern gleichnamigen Parteihauptes, riß die höchste weltliche Würde der Stadt, das Patriciat und Consulat, an sich, und auch den Papst suchte er so sehr zu beherrschen, daß dieser, um einer gänzlichen Abhängigkeit von ihm zu entgehen, 987 aus Rom nach Tuscien entfloh. Auf die Nachricht, Johannes XV. schicke nach Deutschland, um den Kaiser zu Hilfe zu rufen, söhnte sich Crescentius mit ihm aus und bewog ihn zur Rückkehr nach Rom; und als im folgenden Jahre die Kaiserin-Mutter Theophano nach Rom kam, besserte sich der Zustand. Sobald sie aber 990 wieder nach Deutschland zurückgekehrt war, kam der Papst in eine völlige Abhängigkeit von Crescentius, und nur durch Geld konnte er sich Freunde und Erleichterung erkaufen, weßhalb er auf dieses Mittel sehr bedacht war, dafür aber auch einer schmutzigen Habsucht beschuldigt wurde. Um aus dieser drückenden Lage herauszukommen, rief Johannes 995 im Einverständniß mit den Römern und Langobarden den König Otto III. um Hilfe an. Dieser zog mit einem großen Heere nach Italien; in Pavia, wo er 996 die Ostern feierte, huldigten ihm die langobardischen Fürsten, in Ravenna aber überbrachten ihm vornehme Römer die Nachricht von dem Tode des Papstes. Alsbald wurde auf Otto's III. Empfehlung hin sein Vetter Bruno als Gregor V. auf den päpstlichen Stuhl erhoben, wogegen dieser den 21. Mai 996 seinem erlauchten Vetter die Kaiserkrone aufsetzte. Nun sollte der Usurpator Crescentius wegen der an Papst Johannes verübten Verbrechen zur Rechenschaft gezogen und für die Zukunft unschädlich gemacht werden. Verbannung wurde ihm als Strafe zuerkannt; doch Gregor V. intercedirte für ihn, und auch Otto gab sich mit geringerer Strafe zufrieden, nachdem sich zuvor Crescentius eidlich zum Gehorsam gegen Kaiser und Papst verpflichtet hatte. Daß Gregor V. mit Crescentius und seinem Anhang ein so friedliches Abkommen traf, erklärt sich ganz, weil er im andern Falle hätte befürchten müssen, mit dem bevorstehenden Abzuge des deutschen Heeres der Rache des crescentinischen Hauses anheimzufallen. Doch Crescentius, uneingedenk des geschworenen Eides, sann auf Abfall, und eine gewisse Abneigung des römischen Volkes gegen den Papst als einen Fremdling und noch mehr vielleicht wegen gewisser Gewaltthätigkeiten der kaiserlichen Vögte, welche man ohne Grund dem Papste Schuld gab, sowie die Aussicht auf fremde Hilfe ließen seinen Plan reifen. Erzbischof Johann von Piacenza war nämlich im J. 995 als Freiwerber nach Constantinopel abgeschickt worden; statt aber daselbst die deutsche Sache zu vertreten, verkaufte er sich an den griechischen Hof, kehrte nach zwei Jahren mit einer großen Summe Geldes von seiner griechischen Gesandtschaft zurück und wurde nun in Rom durch Crescentius zum Gegenpapste Gregors eingesetzt. Dieser fand für nothwendig, aus Rom zu fliehen, und hielt sich in Oberitalien auf, bis im December 997 Otto III. mit einem mächtigen Heere ankam, das noch durch das langobardische Aufgebot bedeutend verstärkt wurde. Crescentius zog sich mit seinem Anhange in die Engelsburg zurück. Zuerst sollte nun der Gegenpapst Johann gestraft werden; geblendet, an Nase und Zunge verstümmelt, wurde er gleich anfangs in ein Kloster gesperrt; ein 88jähriger Mönch, der hl. Nilus, legte für ihn Fürsprache ein, aber vergebens. Gregor versammelte ein Concil, ließ den Gefangenen seiner angemaßten Gewalt schimpflich entkleiden und zuletzt auf einem Esel, dessen Schwanz er in die Hände nehmen mußte, in der Stadt herumführen. Diese Maßregel, an sich grausam, aber durch eine politische Nothwendigkeit gerechtfertigt, erbitterte den hl. Nilus dergestalt, daß er, den Papst und Kaiser verwünschend, hastig wieder nach Gaëta zurücktritt. Nun wurde auch Crescentius bestraft. Auf Befehl des Kaisers wurde die Engelsburg, worin er sich aufhielt, von Ekkard, dem Markgrafen von Meißen, belagert und erstürmt; Crescentius wurde ergriffen, auf's Dach hinaufgeführt und dort enthauptet. Nachher brachte

man seinen Leichnam auf den marischen Berg und henkte ihn dort mit den Füßen am Galgen auf. Zwölf der incriminirtesten Anhänger des Crescentius wurden gleichfalls hingerichtet (29. April 998), die Macht des Hauses der Crescentier wurde gebrochen, und auch die übrigen Adelsfactionen hielten sich, durch diese Strenge eingeschüchtert, eine Zeitlang ruhig. (Vgl. Gfrörer, Allg. K.-G. III, 3, 1388. 1416 f. 1478. 1483 ff.; Giesebrecht, Kaiserzeit I, 631 ff.) [Fritz.]

Cresconius, Verfasser einer Concordia canonum. Daß derselbe afrikanischer Bischof gewesen, kann als gewiß angenommen werden; daß er um 690 gestorben sei, ist nicht genügend erwiesen. Sein Werk ist nichts Anderes als eine sachlich geordnete Umstellung der Kapitel (hier tituli genannt) der dionysischen Sammlung (s. d. Art. Canonsammlungen). Die Materienfolge ist etwa: Bischof, Ordination, Mönche, Priesterthum, geistliche Disciplin, Ketzereien und andere Verbrechen, Bischöfe und Cleriker, Ehe- und Buß-Canones, Gnadenlehre. Stellenweise liegt eine wahre Concordanz vor, indem der Reihe nach zu den Quellen die Parallelstellen geschrieben sind (so c. 1—52 zu den 50 apostol. Canones, c. 81—90 zu 10 Canones von Ancyra, c. 147—160 zu 14 Canones von Sardica u. ö). Das Gerippe, die Uebersicht der 300 (301) Kapitel der Concordia, die sog. Breviatio oder Breviarium canonum des Crescon, ist von Chifflet in seiner Ausgabe der Werke des Fulg. Ferrandus, Dijon 1649, separat edirt worden, ebenso in Voelli et Justelli Bibl. juris can. vet. I, Paris 1661, 456—466; die Concordia ist gedruckt am letztangeführten Orte I, App. XXXIII—CXII, und darnach Migne, PP. lat. LXXXVIII, 829 bis 942. (Vgl. Ballerini, De antiquis can. coll. [Opp. Leonis III] P. 4, c. 3; Maaßen, Geschichte der Quellen u. Lit. des can. Rechts I, 1870, 806. 813.) Das ursprüngliche Werk wurde in Frankreich sowohl verbreitet als erweitert und zum sogen. gallischen Crescon umgeformt. (Vgl. Phillips, Der Codex Salisburg. S. Petri IX, 32, in den Ber. der Wien. Akad. XLIV, 1863, 437 ff.) [R. v. Scherer.]

Creta (früher Telchinia, jetzt Candia), eine der größten griechischen Inseln des Mittelmeeres. Sie hatte einst hundert Städte (ἑκατόμπολις, Il. 2, 649), von denen 1 Mach. 15, 23 Gortyna und in der Beschreibung der Wegführung des Apostels Paulus von Cäsarea nach Rom (Apg. 27, 8. 12) auch Lassä (Thalassa) nebst dem nahen Orte Boniportus (καλοὶ λιμένες) und der Hafenort Phönix erwähnt wird (vgl. Cellar. Not. Orb. ant. 2, 14, 61 sq.). Zwischen den Jahren 70 und 60 v. Chr. wurde Creta eine römische Provinz und unter Augustus mit Cyrene vereinigt. Die Bewohner der Insel, unter denen es auch Juden gab (Apg. 2, 11; Jos. Fl. B. J. 2, 7, 1), hatten schon lange vor der christlichen Zeit einen sehr üblen Ruf; sie galten insgemein für träge, dem Trunke ergeben und ausschweifend, für habsüchtig, unzuverlässig, lügenhaft, zänkisch und gewaltthätig (Polyb. 4, 8. 6, 18. 8, 21; Cicero, De republ. 3, 9 u. A.). Auch vom Apostel Paulus werden sie (Tit. 1, 12. 13) mit den Worten des Epimenides, der 600 Jahre vor Christo lebte und selbst ein Cretenser war, nicht günstiger geschildert. Ihr Versinken in einen solchen unsittlichen Zustand mochte theils die Fruchtbarkeit der an Wein und Getreide einst sehr reichen Insel, theils aber, und mehr noch, der Umstand veranlaßt haben, daß sich Creta rühmte, der Geburtsort mehrerer Götter zu sein und ihre Gräber zu besitzen, was den Einwohnern Gelegenheit gab, häufig ihre Feste und Mysterien in einer dem Charakter dieser Götter entsprechenden Weise und Lustbarkeit und im Müßiggang zu feiern. So waren die Cretenser beschaffen, als der Apostel Paulus auch auf diese Insel kam, dort christliche Gemeinden sammelte und bei seinem Abgange Titus zurückließ, um sein Werk fortzusetzen (Titus 1, 5). Titus nahm seinen Sitz in Gortyna; Ueberreste dieser Stadt, sowie die Trümmer der bischöflichen Kirche des Titus zeigt man noch südwestlich von Rethymo in der Messaria-Ebene bei dem Dorfe Agios-Deta. Die nach und nach entstandenen elf weiteren Bischofssitze Creta's waren alle der Metropole Gortyna unterworfen und gehörten zum Patriarchat Rom, bis Leo der Isaurier diese Kirchenprovinz zu Anfang des achten Jahrhunderts dem Patriarchat Constantinopel einverleibte (Le Quien, Or. christ. I, 96). Nachdem die Araber 822 die Insel erobert hatten, duldeten sie lange keine Bischöfe; erst während der zweiten Hälfte ihrer 139jährigen Herrschaft erscheint wieder eine Hierarchie unter dem Metropoliten in der neugegründeten Stadt Candia. Vom 13. Jahrhundert an gab es neben der griechischen auch eine lateinische Kirchenprovinz, und zwar so lange als die Venetianer Herren der Insel waren (1204 bis 1669). Unter der lateinischen Metropole Candia standen gleichfalls elf Suffraganstühle. Kaum hatten die Türken 1669 Besitz von der Insel genommen — die Venetianer vertheidigten sie von 1644 an volle 25 Jahre gegen die Uebermacht —, so wanderten die meisten Katholiken aus, und der heilige Stuhl konnte Candia nur mehr als Titular-Erzbisthum und von den Suffraganaten nur Cissamo, Canea, Gortyna, Chersoneso, Leuca, Mellipotamo und Rethymo als Titularbisthümer verleihen, während die Griechen bis heute einen Metropoliten, der sich Primas von Europa nennt, nebst elf Residentialbischöfen auf dieser Insel beibehalten konnten. Der schismatischen Griechen sind es 160 000, neben 140 000 Türken (Annal. der Verbr. des Glaub. 1877, 421). Erst im December 1874 wurde die bisher unter der Jurisdiction des Bischofs von Syra stehende Kapuziner-Mission wieder zu einem Residentialbisthum erhoben und unter dem Titel Candia der Metropole Smyrna unterstellt. Die Zahl der meist armen Katholiken beträgt heute kaum 1000, wozu in den Sommermonaten noch einige Hundert neapolitanische Fischer kommen.

Außer der Cathedrale zu Canea, wo der Bischof seine Residenz genommen, hat nur Candia noch eine Kirche, Rethymo nur eine Kapelle. Die Kapuziner-Missionare halten zu Candia, wo ihr Kloster ist, und zu Canea je eine Knabenschule; die Mädchenschule in letzterer Stadt wird von Schwestern des hl. Joseph, die zu Candia von einer weltlichen Lehrerin versehen. Ein Waisenhaus ist im Entstehen. (Vgl. Flam. Cornelius, Creta sacra sive de Episcopis utriusque ritus etc., 2 voll., Venet. 1755; Le Quien II, 264 sqq. u. III, 907 sqq. Ueber die Insel: Sieber, Reise nach Creta, Leipz. 1823; Pashley, Travels in Crete, 2 voll., Lond. 1837; Bowring, Report on Egypt and Candia, 1848; Spratt, Travels and Researches in Crete, 2 vols., Lond. 1865; Perrot, L'île de Crète, Par. 1867.) [(Kozelka) Neher.]

Cretenet, Jacob, s. Josephiten.

Criminalgericht, geistliches, s. Gerichtsverfahren.

Criminalprozeß, s. Prozeß.

Criniti fratres nennt der hl. Augustin (De op. monach. 31) eine Klasse von Anachoreten, welche Bart und Haupthaar lang wachsen ließen. Epiphanius berichtet von mesopotamischen Mönchen, welche ihre Haare nach Weiberart getragen hätten. Es entsprach dieses der Aftermystik der Messalianer und scheint eine Nachahmung des jüdischen Nasiräates gewesen zu sein. (Vgl. Gotti, Veritas relig. chr. II, 240.) [Streber.]

Crispinus und **Crispinianus**, die heiligen, Martyrer zur Zeit Diocletians, waren zwei vornehme junge Römer; ob leibliche Brüder, ist nicht ausgemacht. Sie begaben sich aus christlichem Eifer nach Gallien, ließen sich in Soissons nieder und suchten ihre Thätigkeit für das Wohl der Christen und für Verbreitung des Glaubens im Stillen zu üben. Sie beschäftigten sich, meist zur Nachtzeit, zum eigenen Unterhalt und zur Unterstützung der Armen mit dem Schusterhandwerk, wobei es denn oft unbegreiflich erschien, wie sie so freigebig oder zu so billigen Preisen mit den Schuhen verfahren könnten; daher die bekannte sprichwörtlich gewordene Aussage, daß der heilige Crispinus das Leder gestohlen, um den Armen Schuhe daraus zu machen. Die glänzenden Erfolge der beiden für Bekehrung zum Christenthum unermüdlichen Männer wurden dem Kaiser Maximian (Herkuleus), als derselbe nach Gallien kam, zur Anzeige gebracht; sofort ließ er dieselben ergreifen, und nachdem er vergebens ihnen geschmeichelt und gedroht hatte, übergab er sie seinem Statthalter Rictiovarus, einem überaus grausamen Christenhasser, zur Tortur und Marter. Diese ward mit den ausgesuchtesten Qualen (Abschälen der Haut, Eintauchen in geschmolzenes Blei u. dgl.) vollzogen, aber in ebenso freudig beharrlicher, als augenscheinlich wunderbarer Weise überstanden, so daß man zuletzt zur Enthauptung schritt, im J. 287. Zu Soissons wurde im sechsten Jahrhundert zu ihrer Verehrung eine prächtige Kirche gebaut, wo sie in kostbaren Särgen beigesetzt wurden. Es lag nahe, daß sie frühzeitig als Patrone der Schuhmacher verehrt wurden. Eine besondere Bruderschaft der Schuhmachergesellen (frères cordonniers) wurde im J. 1645 durch Heinrich Michael Bach, bekannt unter dem Namen „der gute Heinrich", gestiftet, woran sich einige Jahre später auch eine Verbrüderung der Schneidergesellen (frères tailleurs) anschloß. Beide Genossenschaften verbreiteten sich nicht nur über Frankreich, sondern auch über Italien (s. d. Art. Renty). Der Gedächtnißtag der Heiligen ist der 25. October. [Bone.]

Crispinus, der heilige, zweiter Bischof von Pavia. Ausgezeichnet durch seine unermüdete Hirtensorgfalt, wie durch seine große Frömmigkeit, war er insbesondere ein rüstiger Kämpfer für den orthodoxen Glauben. Als einen solchen zeigte er sich besonders auf dem Concil, welches 451 zu Mailand gegen Eutyches gehalten wurde. Da ihm sein Sprengel sehr am Herzen lag, so wollte er für denselben auch noch nach seinem Tode gesorgt wissen; er begab sich daher, als er die Abnahme seiner Kräfte merkte, nach Mailand und empfahl den einflußreichsten Personen daselbst seinen Diacon, den hl. Epiphanius von Pavia. Dieser wurde auch wirklich, sobald Crispin im J. 465 das Zeitliche gesegnet hatte, durch einstimmige Wahl und zur höchsten Zufriedenheit aller Stände, trotz alles seines Sträubens, in einem Alter von 28 Jahren auf den bischöflichen Stuhl von Pavia erhoben. (Vgl. Stolberg, Gesch. der Religion Jesu Christi XVII, 29 und XVIII, 474 f.) [Fritz.]

Crispinus, der selige, von Viterbo, aus dem Kapuzinerorden, wurde zu Viterbo den 13. November 1668 von armen, aber sehr tugendhaften Eltern geboren. Schon als Knabe zeigte er eine besondere Neigung zur Frömmigkeit, betete viel und fastete oft. Seinem glühenden Wunsche, als Laienbruder in das Kapuzinerkloster zu Viterbo aufgenommen zu werden, ward entsprochen, und bald leuchtete er seiner Umgebung in jeder Tugend voran; besonders fand er bei dem Almosensammeln für sein Kloster oft Gelegenheit, den Armen in ihren verschiedenen Bedürfnissen, namentlich durch Unterweisung ihrer Kinder und ihre eigene Hinführung zu Gott, beizustehen. Niemand wußte besseren Rath zu geben oder die schwierigsten Fragen mit mehr Weisheit zu lösen als er, daher auch Personen des höchsten Ranges, Cardinäle und Bischöfe, ihn als einen besonders von Gott begünstigten Mann ansahen und consultirten. Am 1. Mai 1750 sagte er selbst seinen nahen Tod voraus, der auch wirklich 18 Tage später erfolgte. Am 26. August 1806 wurde er vom Papste Pius VII. selig gesprochen. In dem darüber erlassenen Decret heißt es: „Er war der Vater der Armen, der Tröster der Betrübten, eines reinen und einfältigen Herzens, andächtig gegen die allerseligste Jungfrau, berühmt durch die Gabe der Weissagung und der Wunder." (Vgl. Butler, Leben der Väter und Martyrer 2c., übersetzt von Räß und Weis XI, 564 ff.;

Ilg, St. Franciscus-Rosen II, Augsb. 1879, 452 ff.) [Fritz.]

Crispus (Κρίσπος), Vorsteher einer Synagoge zu Corinth, nahm in Folge der Predigt des hl. Paulus sammt seinem ganzen Hause den christlichen Glauben an (Apg. 18, 8) und wurde vom Apostel getauft (1 Cor. 1, 14). Nach Angabe der Constitut. Apostol. 7, 46 wurde er später Bischof auf der Insel Aegina. Sein Name wird im Martyrol. Rom. zum 4. October genannt. [Kozelka.]

Cromer, Martin, Administrator (1569 bis 1579) und Fürstbischof (1579 bis 1589) von Ermland. Er war 1512 im Städtchen Biecz, Diöcese Krakau, aus einer mäßig begüterten Rathsfamilie geboren und begann nach den Vorbereitungsstudien in seiner Vaterstadt und auf der Universität Krakau (1530 Baccalaur. philos.) seine nächste Laufbahn für den Staats- und Kirchendienst in der Staatskanzlei unter Choinski (1536). Auf dessen Veranlassung begab er sich zur weiteren Ausbildung nach Deutschland und Italien, promovirte in Bologna zum Doctor utriusque juris (c. 1538), wurde dann Secretär des Peter Gamrat (Bischofs von Krakau und seit 1540 auch Erzbischofs von Gnesen und Reichsprimas, gest. 1545), 1544 Privatsecretär des jungen Königs Sigismund August, 1547 auf Empfehlung des Bischofs Samuel Maciejowski von Krakau königlicher Secretär, und zwar speciell mit der Bearbeitung der preußischen Sachen betraut. Durch den traurigen religiösen Zustand Polens von Jugend auf mächtig zum Priesterthum der Kirche hingezogen, empfing er die heiligen Weihen und ward nach einander Pfarrer zu Biecz, Domherr zu Krakau und Kielce, Domcustos zu Wislica, Domcantor in Frauenburg und Domcustos in Sandomir. Wegen seiner hohen Begabung, seiner Bildung und seiner geschäftlichen Gewandtheit wurde er zu mancherlei vertraulichen Missionen verwendet (so 1543 und 1544 nach Rom, 1547 und 1548 zu König Ferdinand I. und Papst Paul III., 1552 nach Danzig) und war 1557—1564 stehender Gesandter des polnischen Reiches beim deutschen Kaiserhof. Seit 1532 trat er auch literarisch auf und setzte diese Beschäftigung wie seine wissenschaftlichen Studien trotz der aufreibenden praktischen Thätigkeit mit größtem Eifer fort. Namentlich fanden allgemeinen Beifall und haben bleibenden Werth seine theologisch-apologetischen Werke (s. 1548, bes. Monachus und Orechovius), sowie seine polnische Geschichte (s. 1555). Darum erhob ihn und seine Familie der sonst schwankende König Sigismund August in den erblichen Adelsstand mit eigenem Wappen (1556), welches der Kaiser Ferdinand I. noch mit dem doppelköpfigen deutschen Reichsadler auf gekröntem Helm und Schild schmückte (1564). In dieser ganzen Zeit stand Cromer unentwegt als ein Hauptvertreter der katholischen Sache da und trat bei jeder Gelegenheit den Umsturzplänen der religiösen Neuerer, wie (1565) den Ehescheidungsgelüsten des Königs, entgegen. Bei der bleibenden Uebersiedelung des Cardinals Hosius nach Rom wurde er darum für die wichtige Cathedra Ermlands ausersehen und trotz Widerspruchs des dortigen Domcapitels von Hosius (21. Juli 1569) zu seinem Stellvertreter und Bisthumsadministrator und 2. Juni 1570 von Pius V. in ehrendster Weise zum coadjutor cum spe succedendi ernannt. Die Bischofsweihe jedoch empfing er erst nach Hosius' Tode, da Hosius als titulus die eben zum Lutherthum abgefallene preußische Diöcese Pomesanien vorgeschlagen hatte, der polnische Hof und Cromer selbst aber hiergegen politische Bedenken hatten. Sowohl als Administrator wie später (s. 1579) als Fürstbischof entfaltete Cromer nach allen Richtungen die segensreichste Thätigkeit. Durch eingehende Hirtenbriefe, durch wiederholte Generalvisitationen (so 1572 und 1581), wie eigene persönliche Revisionen, durch drei Diöcesansynoden (1575, 1577, 1582 zu Heilsberg) und zahlreiche Specialverordnungen suchte er die Schäden der stürmischen Zeit zu heilen, Zucht und Sitte zu schützen oder wieder aufzurichten. Vor Allem wehrte er in jeder Weise dem Ueberfluten der Häresie nach seinem Ländchen und suchte das kirchliche Leben zu heben. In der „Kirchsordnung den Kirchgang betreffend" vom 23. Februar 1570 verpflichtete er alle Unterthanen, die über zehn Jahre alt, strenge zur regelmäßigen Besuchung des Pfarrgottesdienstes. Er fertigte dann selbst „Zwölf Katechesen" über die Hauptstücke des Glaubens an (1571) und verpflichtete den Clerus zu deren geeigneter Benutzung vor dem Volk, wie überhaupt zu regelmäßigen katechetischen Predigten und Katechismus-Unterricht in Advent und Fastenzeit (Hirtenbr. 1579, 1582, 1584). Zur Erziehung des Clerus und eines tüchtigen Lehrerstandes wendete er den höheren Lehranstalten in Braunsberg (Collegium der Jesuiten, Cleriker-Seminar, Alumnat für nordische Missionen) wie den hervorragenderen Stadtschulen (besonders der zu Heilsberg) die liebevollste Sorgfalt zu. Bei den in jeder Pfarrei von Alters her bestehenden Kirchschulen erhöhte er das Einkommen der Lehrer (1576) und hielt den Clerus strenge zu deren fleißiger Beaufsichtigung an (Hirtenbr. 1575, 1578, 1584). Ebenso drang er überall auf würdige Abhaltung des Gottesdienstes. Sobald er die Bischofsweihe erhalten hatte, reiste er jährlich umher, um das Sacrament der Firmung zu spenden und Kirchen zu consecriren (so weihte er 1580 nicht weniger als 21, im folgenden Jahre 8 Kirchen und Kapellen). Auch besorgte er unter möglichster Festhaltung des alten ermländischen Ritus eine neue Ausgabe der Agende (Köln 1574 und 1578), des Breviers (ebend. 1581) und des Missals (Krakau 1587), welche Bücher in der Folge vielfach für ganz Polen benutzt wurden. Die Congregatio s. Catharinae, welche die tugendreiche Patriciertochter Regina Prothmann im Geiste der hl. Angela für Ermland gestiftet (1571),

erhielt von ihm die erste förmliche Regel (18. März 1583), und deren Häuser in Braunsberg, Wormdit, Heilsberg und Rössel zur Nothdurft des Lebens feste Zuwendungen an Getreide und Holz. Als Grundlage für die Diöcesanverwaltung faßte er eine Art documentirte Matrikel des ganzen kirchlichen Vermögensstandes, „De Episcopatu Varmiensi", ab (1583), von dessen Handschrift im Frauenburger bischöflichen Archiv leider einer der drei Foliobände verloren gegangen ist. Sein „Abschied von Kirchenveter, Spittelherren &c." vom 27. Januar 1588 aber gab die äußere Ordnung der derartigen Verwaltung.

Aehnlich umfassend und von höchster Einsicht zeugend war seine Sorge für die Landesverwaltung. Auf dem Boden der alten Landesordnung und der dort maßgebenden Rechtsverhältnisse übte er nicht nur strenges Recht für jeden, sondern erließ auch für Rechtspflege („Processus judiciarius Episcopatus Varmiensis proprius", 2. Oct. 1573), Hypothekenwesen, Landbau, Gewerbe, Handel, Münze, ja selbst militärische Einrichtung („Ordnung, wie es mit der Musterung der Dienstpflichtigen des Stifts soll gehalten werden" und „Musterzettel und Aufmerkung der Ritterdienst im Stift Ermland" von 1587, wonach 207 Ritterdienst leisten und 320 Mann zu Fuß dienen mußten) die eingehendsten Bestimmungen. Die Curialacten aber zeigen, daß in allen Beziehungen der Verordnung auch die Ausführung folgte, wie Cromer überhaupt bei aller literarischen Befähigung und Leistung doch fast vorwiegend ein Mann der That war. „Ego factis quam consiliis nunc magis opus esse judico", hatte er selbst in einer Synodalrede zu Krakau (1549) den Versammelten zugerufen, und der treffliche Bischof Adam Konarski von Posen hatte von ihm gegenüber den Deputirten des ermländischen Domcapitels (1569) geurtheilt: „Cromer ist ein Mann, der nicht bloß die Diöcese Ermland, sondern ein ganzes Königreich zu regieren versteht." So bildet sein Episcopat neben dem des Hosius in der That für Ermland in bürgerlicher und theilweise auch in kirchlicher Hinsicht einen Abschluß, auf dem wesentlich die dortige Verwaltung für die nächsten zwei Jahrhunderte ruhte.

War Cromer wegen dieser seiner Thätigkeit und persönlichen Bedeutung gleichsam ein Orakel des polnischen Reichs und weit und breit von den Besten innigst verehrt, so fand er zu seinen Lebzeiten bei seiner nächsten Umgebung, nämlich seinem Domcapitel und den preußischen Ständen, nicht ähnliche Anerkennung. Beide konnten es ihm nicht vergessen, daß er kein Landeseingeborener (indigena) Preußens, und daß er gegen die Privilegien des Landes in seine hohe Stelle gekommen war. Mit ersterem hatte er mehrere unerquickliche Streitigkeiten und konnte erst 1585 zu einer bleibenden Aussöhnung gelangen. Die letzteren aber hielten ihm bleibend den Eintritt in das ihm zustehende Präsidium ihrer Landtage verschlossen. Ja, die Schwäche des polnischen Reiches benutzend, nahm Elbing, das zu seiner Diöcese gehörte, im J. 1574 den Katholiken alle Kirchen und vertrieb ihre Geistlichen; Danzig aber brandschatzte bei seinem Zerwürfniß mit Polen 1577 das wehrlose Ermland mit einem Ueberfall und schwererer Kriegssteuer. Cromer starb, nachdem Cardinal Andreas Bathori 25. Juli 1584 vom Papst zu seinem Coadjutor ernannt worden, am 23. März 1589 in Heilsberg und wurde in der Cathedrale zu Frauenburg beigesetzt. — Quellen zur Geschichte seines Lebens sind außer gelegentlichen Mittheilungen in seinen Werken (namentlich in deren Vorreden) die zahlreichen Originalbriefe von Zeitgenossen und die Curialacten im bischöflichen und Domcapitel-Archiv zu Frauenburg; eigene Bearbeitungen von seinem Secretär und Kanzler (1573—1589) Joh. Kretzmer in seiner „Chronik der Bischöfe der Kirche Ermlands" (Handschrift), lateinisch übersetzt von Thomas Treter: De Episcopatu et Episcopis ecclesiae Varmiensis (1595, Handschrift), bearbeitet und gedruckt von Matthias Lubomierz Treter, Krakau 1685; namentlich aber von Domdecan Dr. Eichhorn: „Der ermländische Bischof Martin Cromer als Schriftsteller, Staatsmann und Kirchenfürst" in „Zeitschrift für Geschichte und Alterthumskunde Ermlands" IV, 1—470 (auch eigens herausgegeben, Braunsberg, E. Peter, 1868).

Cromers hauptsächlichste gedruckte Schriften sind folgende: 1. Aristotelis de juventa et senectute, vita et morte libellus cum scholiis Michaelis Ephesii, Cracov. 1532; 2. Consolatio J. Choinio Ep. Praemisl. in morte patris scripta, ib. 1534; 3. Aurea carmina Pythagorae latina Cromero interprete, Ejd. Cromeri elegia de adversa valetudine Sigismundi a. D. 1534, ib. 1536; 4. Phocylidis philosophi poëma elegantissimum, ib. 1536; 5. Vier Dialoge über die wahre und die falsche Religion, polnisch 1548 und 1549, lateinisch in 4 Büchern 1559 bis 1563, dritte Aufl. u. d. T.: Monachus s. Colloquior. de relig. l. IV, Colon. 1568 (1. u. 2. Buch auch deutsch, Dilingen 1560); 6. Oratio in funere Sigismundi I. 1548, in der Polonia von 1589 (s. u. 8), 460 sq.; 7. D. Joann. Chrysostomi orationes VIII, Mart. Cromero interprete, Mog. 1550; 8. De origine et rebus gestis Polonorum l. XXX, Basil. 1555. 1558. 1568, deutsch 1562; auch m. d. T.: Polonia s. de orig. et rel. gest. Pol., Col. 1589; 9. M. Cromeri ad regem, proceres equitesque Polonos in comitiis Varshaviensibus congregatos epistola vom Jahre 1557 (in Pol. cit. 618—627); 10. Orechovius s. de conjugio et coelibatu sacerdotum, Col. 1564; 11. M. Cromeri sermones, ed. Th. de Plasa, ib. 1566; 12. Catecheses s. institutiones duodecim, 1570, später theilweise als Anhang der Agende, 1574; 13. Polonia s. de situ, populis, moribus, magistratibus et re publica regni Poloniae LL. II, Basil. 1575. 1577, Colon. 1577. 1578, in der Polonia von 1589, 480—530; 14. Agenda

sacramentalia ad usum dioec. Varmiensis, 2 Part., Col. 1574. 1578; 15. Breviarium Varmiense, Col. 1581; 16. Missale Varmiense, Cracov. 1587. [Thiel.]

Cromwell, Oliver, der „Protector Englands", wurde im April des Jahres 1599 zu Huntingdon geboren und trat im April 1616 in das Sidney-Sussex-Collegium in Cambridge ein. Ende Juni jedoch unterbrach der Tod seines Vaters seine Studien und stellte ihn selbst an die Spitze seiner Familie, mit deren Sorge er sich von nun an abgeben mußte. Er war ohne tiefere Kenntniß in wissenschaftlichen Dingen, und so ward die puritanische Auslegung der Bibel und damit die puritanische Weltanschauung sein einziges geistiges Eigenthum. Selbst der große Aufschwung der englischen Literatur im Zeitalter Shakespeare's scheint an seiner trockenen Seele spurlos vorübergegangen zu sein. Er war gleich seinem Vater ein Landedelmann gewöhnlichen Schlages; zu der Rolle, welche er nachher spielte, berief ihn nur die entsetzliche Umwälzung, welche die Schwäche Karls I. hervorrief. Früh hatte er mit Melancholie zu kämpfen, und der Vertilgungskrieg, den Oliver später gegen alles Katholische und Katholisirende führte, hat in diesem krankhaften Zustande nicht weniger seine Erklärung, als in der Beschränktheit des Puritanismus. Nachdem er sich bei mehreren Anlässen bereits als eifrigen Puritaner gezeigt, wurde er für das dritte Parlament, welches König Karl I. nach Auflösung der beiden vorausgegangenen berief, zum Mitgliede für Huntingdon gewählt (1628) und nahm nun regen Antheil nicht bloß an den Debatten über die Petition of Rights, sondern insbesondere auch an denen, welche die Religion betrafen, worunter die Puritaner bekanntlich nach dem Vorgange Calvins nur die eigene verstanden. Der ungestüme Eifer dieser Partei gab seitdem auch allen Fragen die gleiche religiöse Färbung, und der Kampf, welcher nun zwischen König und Volk ausbrach, und den man sich meistens als einen politischen denkt, ward, was wenigstens die nachher herrschende Partei betraf, ein Kampf um religiöse Freiheiten, um den Sieg ihrer Religion und die Vernichtung jeder andern. Als König Karl I. das Parlament auflöste und ohne Bewilligung der Vertreter der Nation Steuern zu erheben begann, war es Olivers Vetter, der Puritaner Hampden, welcher zuerst das Beispiel der Steuerverweigerung gab; jeder andern Willkür des verblendeten Monarchen, über dem die Aussaat seines Vaters und Heinrichs VIII. aufging, stand ein anderer Puritaner entgegen; jede seiner Schwächen wie jeder seiner Fehler war für Alle ein neuer Beweis, daß seine Sache die Sache Belials, ihre Sache die Sache Gottes sei, der ihren Arm auserwählt habe, seine (und ihre) Gegner zu vertilgen. Mit großem Recht hat Carlyle (Oliver Cromwell's Letters and Speeches. With elucidations and connecting narrative, 2. ed., 5 voll., London 1871) darauf hingewiesen, daß gerade bei dem Heros des Puritanismus, Cromwell, Macchiavellismus und Heuchelei nicht ausreichen, sein Auftreten zu erklären, und daß der Ernst, die Besonnenheit, die religiöse Haltung seines Privat- und öffentlichen Lebens eine solche Erklärungsweise geradezu zurückweisen. Seine Briefe wie seine öffentlichen Reden zeigen uns vielmehr einen Mann, der unfähig ist, Staats- und Privatangelegenheiten anders anzusehen und zu behandeln, als im Lichte seiner Religion. Seine Stärke wie seine Schwäche lag darin. Aber selbst in den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts war noch keine Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die puritanische Partei einen vollendeten Sieg erlangen, geschweige denn, daß der einfache Gutsbesitzer Oliver an die Spitze der drei Königreiche gestellt werden würde. Während bereits die inneren Wirren anfingen, verkaufte Cromwell Huntingdon und erwarb erst St. Ives (1631) und dann Ely, wo ihn bald die Ereignisse zu bewaffnetem Auftreten vermochten. Denn als Karl I., unfähig, ohne Parlament zu regieren, sein eigenes System durch Einberufung des Parlaments vom Jahre 1640 zerstörte und sich durch Strafford's Preisgebung für den Moment rettete, dann aber keinen andern Ausweg erblickte, als im J. 1642 zum Kriege mit dem Parlament zu schreiten, stellte sich Oliver, welcher Cambridge in dem langen Parlamente vertrat, an die Spitze der Milizen dieser Stadt und gab bald den Grafschafts-Associationen im östlichen England einen solchen Nachdruck, daß die königlichen Scharen aus sieben Grafschaften entweichen mußten. Nicht bloß daß er dadurch selbst im J. 1643 Reiteroberst wurde, er übte sich und die Seinen in dem Kriegshandwerke, in welchem er nachher so furchtbar wurde, gewann jenen militärischen Ueberblick, der ihn schnell und sicher die vortheilhaftesten Gegenden auswählen lehrte, und schuf jene „eisernen" Puritanerkrieger, deren Anprall im entscheidenden Momente kein Feind, nicht Irländer, nicht Schotten, nicht die englischen Royalisten selbst auszuhalten vermochten; dadurch löst sich das Räthsel, wie aus dem schlichten Gutsbesitzer ein Kriegsheld werden konnte. Beides dann, die Kenntniß des Landes und der militärischen Bedürfnisse, haben, als er an die Spitze der englischen Verwaltung gestellt wurde, sich mit den Erfahrungen zu einem Ganzen vereinigt, welche er selbst im Parlamente und im Lager über die Behandlung der Parteien gemacht hatte. Vielleicht war nie des Schwärmers Ernst und des Weltmanns Blick in höherem Grade vereinigt: wo das Eine nicht ausreichte, half das Andere desto sicherer aus.

Der Sieg bei Marston Moor über den Prinzen Rupert (2. Juli 1644) gab zuerst Oliver ein entscheidendes militärisches Uebergewicht. Als das Parlament nun beschloß, seine Mitglieder sollten ihre militärischen Würden niederlegen, aber bei Oliver eine Ausnahme gestattete, wurden, Fairfax ausgenommen, diejenigen Befehlshaber entfernt, welche ihm an Einfluß gleich oder

überlegen waren. An diesen zweiten Schritt zu seiner Größe reihte sich bald ein dritter, die Schlacht von Naseby (14. Juni 1645), wo er mit seiner Cavallerie dem siegenden Prinzen Rupert den Sieg entwand. Was da auf offenem Felde erstritten worden war, vollendete Cromwell einerseits durch die Bekämpfung der Clubisten (Clubmen), welche sich zu den Royalisten wandten, anderseits durch Eroberung der königlichen Festungen, so daß gegen Ende des Frühjahrs 1646 das Parlament Meister von England war. Am 22. April dieses Jahres nahm Cromwell wieder seinen Sitz im Parlamente ein; am 27. desselben Monats sah König Karl keinen andern Ausweg, als sich den Schotten zu übergeben, von denen er sodann nach gehaltenem Bet- und Bußtage dem Parlamente ausgeliefert wurde (Anfangs Februar 1647). Jetzt begann der Streit im Innern, der Kampf des puritanischen Heeres mit den Presbyterianern im Parlamente, und statt der von dem Parlamente decretirten Auflösung des Heeres erfolgte dessen vollständiger Sieg. Schon drohte die Volksgewalt, nicht mehr durch das königliche Ansehen in Ordnung gehalten, nach allen Seiten zu zerfallen, da die Presbyterianer im Parlament, die königlich gesinnten Bürger der Stadt London, die Partei der Leveller, endlich das Heer selbst sich um die Herrschaft bewarben. Unter solchen Umständen mußte derjenige siegen, welcher am klarsten wußte, was er wollte, der Kraft hatte, seinen Willen durchzuführen, und der Consequenz genug besaß, nichts Anderes zu wollen, als was er verwirklichen konnte. Schon damals wurde Karl Stuart, der König, von den eigentlichen Puritanern, die seit der Herrschaft der Presbyterianer im Parlamente unter dem Parteinamen der Independenten begriffen wurden, als der Grund alles Uebels, als der Blutmann bezeichnet, der, wenn Friede werden sollte, wegen des vergossenen Blutes Rechenschaft ablegen mußte. Obschon Oliver das Parlament vermochte, die wider das Heer gefaßten Beschlüsse zurückzunehmen und einen Aufstand des letztern mit Muth zu dämpfen, so traten jetzt die Royalisten unter die Waffen, die Schotten fielen in England ein, der zweite Bürgerkrieg begann. Ihn endigte Cromwell. Drei Monate reichten hin, um Wales zu bezwingen; dann wurden Berwich und Carlisle mit englischen Truppen besetzt, die Schotten überwältigt und 52 presbyterianische Mitglieder des Unterhauses verhaftet, um den Rest zur Eingehung in die Beschlüsse des Heeres zu vermögen. Man nannte dieß, der seit der Reformation eingerissenen Begriffsverkehrung gemäß, Purgirung des Parlamentes. Jetzt trat der vollständige Umsturz der englischen Verfassung ein, welcher vorausgehen mußte, wenn wirklich der Endzweck des Puritanismus, Aufrichtung des Reiches „der Heiligen Gottes", in Ausführung gebracht werden sollte. Daß jetzt die Regierung an zwei Militärräthe, einen höhern und einen niedern, kam, daß König Karl, den das Heer zweimal dem Parlamente entführt hatte, vor das Gericht des Heeres gestellt, daß das Oberhaus, als es in den Blutprozeß nicht einwilligen wollte, aufgelöst, und daß König Karl am 30. Januar 1649 hingerichtet wurde, lag nur in der Consequenz des Systems, und man darf sich darüber so wenig wundern, als daß die Koryphäen des Encyclopädismus Ludwig XVI. hinrichteten, oder daß der Calvinismus in allen Verschwörungen und allen Bürgerkriegen des 16. und 17. Jahrhunderts seine Hände hatte. Zu verwundern hat man sich nur über die halben Naturen, welche mit Principien buhlen, deren Consequenzen sie nothwendig vernichten müssen.

Wenige Tage nach der Hinrichtung Karls wurde ein Staatsrath von 41 Mitgliedern eingesetzt, und am 15. Mai 1649 ward England zur Republik (commonwealth) erklärt. Während jene schauderhafte innere Zerrüttung sich ausbreitete, welche die Schrift des Honorius Reggius (De statu ecclesiae Britannicae) so eindringlich beschreibt, wurde die neue Ordnung der Dinge erst in England mit dem Blute der Royalisten, in Schottland und Irland mit dem der Vertheidiger der religiösen und politischen Freiheit dieser Länder besiegelt. Auch hier war Cromwell wieder der rechte Mann. Er hatte nicht gezögert, bei der Frage über die Hinrichtung des Königs mit dem Todesvotum voranzugehen; er säumte auch nicht, das, was der strenge Puritanismus errungen hatte, mit Blut zu besiegeln. Zum Lordlieutenant von Irland erhoben, erstürmte er Drogheda und Wexford unter dem furchtbarsten Gemetzel und erzwang durch diese Greuel, in denen er selbst ein gerechtes Urtheil Gottes, das Werk des heiligen Geistes sah, die Uebergabe der andern Plätze. Die Declaration, welche er damals zu dem Zwecke erließ, daß die Iren sich nicht über eine milde Behandlung, die ihnen zu Theil werden dürfte, täuschen, ist in der That zur Wahrheit geworden. Der Ueberrest der Bewohner von vier Provinzen wurde in eine einzige, Connaught, gedrängt, fünf Millionen Morgen Landes wurden den Eigenthümern entrissen und den Puritanern zugewiesen, die, obwohl sie das Reich Gottes auf Erden aufzurichten gedachten, noch lange nicht das Gelübde der Armut abzulegen gesonnen waren. Nur sieben Monate blieb Cromwell in Irland. Dann ging er nach Schottland, wo Karl II. bereits als König gekrönt worden war. Allein die Schlacht bei Dunbar (3. September 1650) eröffnete Cromwell erst den Einzug in Edinburg; die Schlacht bei Worcester (3. September 1651) nöthigte Karl II., Schottland gänzlich zu verlassen, und der Sieger erzwang nun die Anerkennung der Commonwealth durch die Schotten. Die Macht der Puritaner ward 1652 in den drei Reichen als die herrschende anerkannt. Schon 1651 war die berühmte Navigationsacte erlassen worden, von welcher sich Englands Welthandelsmonopol datirt, wie durch ähnliche (fast gleiche) Gesetze einst die monopolisirende Größe Venedigs und Genua's befestigt worden war. Nothwendig mußte aber die

militärische Regierung des Commonwealth durch Cromwells siegreiche Rückkehr erst ihre Vollendung erhalten. Er, der mit seinen Puritanern das Ideal aller Zustände nicht vorwärts, wie unsere politischen Schwärmer, sondern rückwärts in den Zuständen des Alten Testamentes erblickte, war nie ein Freund der Vielherrschaft. Erst wurde das lange Parlament aufgelöst und durch eine rein militärische Administration ersetzt, dann an die Stelle des von den Puritanern für gottlos erachteten ein neues, nur aus festen Gläubigen, Heiligen, bestehendes zusammenberufen; da aber in diesem die Wiedertäufer das große Wort führten, wurde auch dieses bald wieder aufgelöst, und es ward durch eine Art Compromiß des Parlaments und der Offiziere am 16. December 1653 eine neue Verfassung mit Parlament, Staatsrath und Protector (des Commonwealth von England, Schottland und Irland) bestimmt.

Oliver ward Protector und befestigte nun auch die neue Ordnung der Dinge durch die alten Mittel, durch Einkerkerung und Hinrichtung der Widerstrebenden, der Royalisten wie der Republikaner. Was bei Karl I. nie geduldet, sondern als eine Ausgeburt der Tyrannei gerügt worden wäre, fand jetzt statt. Gleich das nächste Parlament, welches eine Revision der Constitution beabsichtigte, wurde beseitigt, und durch das zweite ward die alte Form des Parlaments in zwei Häusern wiederhergestellt; das dritte wurde wieder vor der Zeit aufgelöst, und es ward die Erfahrung gemacht, daß das neue Reich der Heiligen für diese Welt so wenig wie für die andere die Seligkeit zu bereiten vermöge. Unerschüttert hielt jedoch der Protector an dem Systeme seines Lebens fest. Er fühlte sich im Kampfe mit seinen Gegnern durch den Gedanken ermuthigt, daß er für den Gott Jacobs gegen Belial kämpfe, gleichwie ihn auf dem Todbette die Zuversicht seiner eigenen Sündelosigkeit tröstete. Um die Macht des Dämons auch äußerlich zu vernichten, unternahm er den Kampf mit Spanien, der katholischen Hauptmacht, und suchte diesem Lande durch Wegnahme von Westindien den Todesstoß zu versetzen. Allein so gut die Berechnung war, so scheiterte doch die Ausführung. Der Krieg verschlang ungeheure Summen, ohne zu einem ordentlichen Ende zu führen. Im Innern fand eine Verschwörung gegen das Leben des Protectors nach der andern statt. Die Oliver angeborene Melancholie wurde durch den Tod seiner geliebtesten Tochter vermehrt, ja unheilbar gemacht, und der bisher durch alle Mühen des Krieges, der parlamentarischen Anstrengung, eine beispiellose Thätigkeit unverwüstliche Körper erlag endlich den Anstrengungen des Siegesgenusses fünfjähriger Herrschaft. Cromwell starb an einem schleichenden Fieber am Jahrestage der Siege von Dunbar und Worcester (3. Sept. 1658). Es charakterisirt jene Zeit, daß König Ludwig XIV. auf Betreiben des Cardinals Mazarin um des Protectors Tod Trauer anlegte, wie um ein legitimes Haupt. (Zur Literatur vgl. O. Cromwell, Memoirs of the Protector Cromwell and of his sons Richard and Henry, London 1820; Merle d'Aubigné, Le Protecteur ou la république d'Angleterre aux jours de Cromwell, Paris 1848, deutsch Weimar 1858 und Elberfeld 1859; Andrews, Life of Cromwell to the death of Charles the first, London 1869; Sträter, O. Cromwell, Leipzig 1871; Pauli in Neuer Plutarch I, Leipz. 1874; Murphy, Cromwell in Ireland, Dublin 1883.) [Höfler.]

Cromwell, Thomas, lange Zeit Günstling Heinrichs VIII. von England und eine Hauptursache seines Abfalles von der katholischen Kirche, war gegen Ende des 15. Jahrhunderts aus niedrigem Stande geboren. Sein Vater war Grobschmied, nach Andern ein Walkmüller in der Nähe von London. Thomas selbst hatte in früher Jugend als Reiter in den italienischen Kriegen gedient, war dann in die Dienste eines venetianischen Kaufmanns getreten und späterhin nach England zurückgekehrt, wo er das Comptoir gegen das Studium der Rechtswissenschaften vertauschte. Cardinal Wolsey (s. d. Art.), damals Kanzler von England, bediente sich seiner bei Aufhebung einiger Klöster; dieses Geschäft besorgte Thomas zur Zufriedenheit seines Patrons und bereicherte sich dabei. Seine Grundsätze waren, seinen eigenen Aeußerungen gemäß, von der schändlichsten Art. Er hatte von Macchiavelli gelernt, Tugend und Laster seien nichts als leere Worte; sie könnten wohl den Gelehrten in seinem Studirzimmer angenehm beschäftigen, seien aber jedem verderblich, der sein Glück am Hofe zu machen suche. Die Kunst des klugen Hofmannes bestehe darin, den Schleier zu durchblicken, den die Fürsten über ihre Neigungen zu ziehen pflegen, und die angemessensten Mittel zu ersinnen, wie sie ihre Lüste befriedigen könnten, ohne daß sie die Sittlichkeit und Religion zu beleidigen schienen. Diese Grundsätze hat der nachmalige Cardinal Pole in Wolsey's Palast aus Cromwells eigenem Munde gehört, und letzterer befolgte sie so eifrig, daß er schon in seiner untergeordneten Stellung als Wolsey's Secretär in weiten Kreisen verhaßt wurde. Als Wolsey im J. 1529 wegen Anna Boleyn in Ungnade fiel und von dem Unterhause in Anklagestand versetzt wurde, trat Cromwell als sein Vertheidiger auf. Man hat ihm dieß vielfach zu hohem Ruhme gerechnet, aber Lingard (Gesch. von England, übers. von Salis, VI, 181) macht es wahrscheinlich, daß Cromwell hier im Auftrage Heinrichs VIII. selber handelte, der seinen alten Günstling insgeheim vor schwererem Loose bewahren wollte. In der That wurde Wolsey auf Cromwells Rede hin vom Unterhause freigesprochen; Cromwell selbst aber trat jetzt in die Dienste des Königs über und gab diesem den verhängnißvollen Rath: „wenn der Papst nicht in die Ehescheidung einwilligen wolle, solle sich Heinrich selbst zum Haupte der englischen Kirche erklären und das römische Joch abwerfen". Mit freudiger Ueberraschung vernahm Heinrich diese

Rede und ernannte dafür Cromwell zum Mitglied des geheimen Raths. Dieser gab sich seinerseits alle Mühe, die kirchliche Suprematie des Königs in Wirklichkeit durchzuführen, bewirkte in Vereinigung mit dem neuen Erzbischof Cranmer (s. d. Art.) die berüchtigte Ehescheidung Heinrichs von seiner Gemahlin Katharina im J. 1533, leitete den ganzen Abfall Englands von der römischen Kirche und war der Rathgeber Heinrichs bei seinen blutigen Sprüchen gegen Thomas Morus und John Fisher. Dafür stieg Cromwell immer mehr in Gunst und wurde bald zum Kanzler der Schatzkammer und ersten Secretär des Königs, im J. 1535 aber zugleich zum Generalvicar des Königs ernannt, um in dessen Namen die angeblichen Suprematierechte auszuüben, d. h. die englische Kirche zu regieren. Cromwell war jetzt der erste und mächtigste Mann im Reiche, hatte selbst den Vorrang vor dem Erzbischof von Canterbury, präsidirte in den anglicanischen Quasi-Synoden (Convocationen) und besaß Verschlagenheit genug, um den König stets so zu leiten, daß dieser meinte, Cromwell führe nur seine Befehle aus. Mit seinem Zuthun insbesondere geschah es, daß Heinrich, um Glaubenseinheit in seinem Lande wiederherzustellen, im J. 1539 vom willfährigen Parlamente die berühmten sechs Artikel bestätigen ließ. Es wurde darin die Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl ausgesprochen, die Communion unter Einer Gestalt, der Priestercölibat, die Privatmesse und Ohrenbeicht festgehalten und die Unauflöslichkeit der Klostergelübde anerkannt. Wer sich gegen diese Artikel verfehlte (und es thaten dieß die lutherisch Gesinnten), ward gleich den Papisten mit dem Tode bestraft, und darum nannten die Protestanten dieß Gesetz gewöhnlich die Blutbill (bloody bill). Der Haß ob dieser Glaubenstyrannei fiel auf Cromwell, aber er hielt sich deßungeachtet in hoher Gunst bis in's Jahr 1540. Dann aber war sein Sturz schnell und schrecklich. Nach dem Tode Johanna's, der dritten Frau Heinrichs, hatte Cromwell dem Könige zur Ehe mit Anna von Cleve gerathen und zu diesem Zwecke ihm ein Porträt der Prinzessin überreicht. Die Ehe ward am 6. Januar 1540 geschlossen, aber Heinrich fand die Frau viel häßlicher als ihr Bild und hob schon nach wenigen Wochen alle Gemeinschaft mit ihr auf. Von da an begann auch Cromwells Stellung bedenklich zu werden; doch ließ ihn Heinrich vor der Hand keine Ungnade erblicken, im Gegentheil häufte er noch neue Gnaden auf den Günstling. Erst nach ein paar Monaten, nachdem Katharina Howard, die Nichte des Herzogs von Norfolk, die Gunst des Königs gewonnen, auch Manches, was Cromwell für die Heirat mit Anna von Cleve gethan, genauer bekannt geworden war, und man überdieß an Cromwell eine geheime Hinneigung zum Lutherthume verspürt haben wollte, ließ ihn Heinrich am 10. Juni 1540 plötzlich verhaften. Nach dem Willen des Königs wurde er vom sklavischen Parlamente ohne ordentlichen Prozeß in aller Eile als Ketzer und untreuer Beamter zum Tode verurtheilt, und die Enthauptung ward schon am 29. Juli desselben Jahres vollzogen. Auf dem Blutgerüste erklärte er, daß er im „katholischen Glauben" sterbe, aber wahrscheinlich meinte er damit die von Heinrich VIII. eingeführte und von ihm selbst geförderte Mischung von Katholicismus und Protestantismus. (Biographie von M. Drayton, Hist. of the life and death of the Lord Cromwell, some time Earl of Essex, Lord-chancellor of England, London 1609.) [v. Hefele.]

Crotold, Bischof von Worms und Apostel der Burgunder, wird unter diesem Namen oder auch als Rocholdus und Chrotoldus in den Katalogen der Bischöfe von Worms (Monach. Kirschgart. in Ludewig, Relig. manuscriptorum II, 14; Irenicus, Exegesis, Hagen. 1518; Bruschius, Epitome, Norimb. 1549, 103; Schannat, Episcop. Wormat. I, 308) genannt und als Erbauer des St. Peterstifts zu Wimpfen im Thal am Neckar (Crudolf Fundator Templi, Richart renovator, Hujus et Auctator, rerum Burkartque Gregator, bei Schannat, Vindemiae litter. II, praef.), ja als Anpflanzer des Christenthums in der Neckargegend nach einer Zerstörung Wimpfens bezeichnet. Unter dieser Zerstörung ist die in Folge der Völkerwanderung eingetretene, und unter der Anpflanzung des Christenthums ist die Christianisirung der am untern Neckar ansässigen Burgunder zu verstehen (Falk, Bekehrung der Burgunder durch Bischof Crotold, im „Katholik" 1872, I, 742). — Die locale Verehrung Crotolds in der genannten Stiftskirche bezeugte ein altes, nun verschwundenes Wandgemälde mit den Versen:

Pone iacet Sanctus Crotholdus in urbe sepultus
Cujus fama patet, laus quoque vera Deo
Spargere qui studuit divini semina verbi
In coeli regno semina laeta metet.
(Bruschius l. c.)

Im 16. Jahrhundert geschieht des Heiligen Erwähnung in den auf der Münchener Hofbibliothek (Cod. lat. mon. 1317, s. XVI) verwahrten Gedichten Bockenrods, welche einen metrischen Dialog zwischen St. Bonifatius und den Mainzer Suffraganen enthalten. Eisengrein (Cat. testium veritatis, Dilling. 1565, 48) nennt ihn gleichfalls und theilt die Verse des Epitaphs mit, ebenso Petrus Cratepolius (De Germaniae episcopis, Col. 1592, 46) und Crusius (Annal. Suev. 124). Jetzt noch hängt ein den Heiligen in Pontificalkleidung darstellendes Oelgemälde aus dem 18. Jahrhundert in der Stiftskirche mit der Aufschrift: S. Crotoldus praesul Wormatiensis, Fundator hujus ecclesiae (Liter. Handweiser 1876, 34). [Falk.]

Crotus, Johannes, aus dem Dorfe Dornheim bei Arnstadt in Thüringen gebürtig, hieß eigentlich Jäger und kommt daher auch unter dem Namen Venator vor, während er sich selbst nach seinem Geburtsort Rubianus zu nennen pflegt. Warum er den Namen Crotus

annahm, und was derselbe bedeuten soll, ist nicht bekannt. Merkwürdig ist Crotus hauptsächlich wegen seines eigenthümlichen Verhältnisses theils zur scholastischen Theologie, theils zu den sogenannten Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Während seiner Studienjahre auf der Universität Erfurt, wo er im J. 1500 Baccalaureus wurde, war er noch ein eifriger Anhänger der Scholastik; aber bald darauf wurde er sowohl durch seine Beschäftigung mit den alten Classikern als durch sein vertrauliches Verhältniß zu Conrad Mutianus, Ulrich von Hutten und Luther gegen dieselbe eingenommen und für die sogenannten humanistischen Studien gewonnen. Aus Vorliebe für letztere gab er später sogar die Stelle eines Erziehers der jungen Grafen von Henneberg, die ihm anvertraut worden war, wieder auf, um in stiller Zurückgezogenheit zu Erfurt ungestört der Wissenschaft leben zu können. Bürgerliche Unruhen jedoch, welche im Jahre 1510 diese Stadt bewegten, brachten ihn zu dem Entschlusse, eine Einladung nach Fulda zur Besorgung einer Lehrstelle anzunehmen. Hier blieb er in brieflichem Verkehr mit Mutianus und Hutten und wurde auch mit Reuchlin und Erasmus bekannt. An dem Streit des erstern gegen die Kölner Theologen nahm er lebhaften Antheil und persiflirte im ersten Bande der Epistolae obscurorum virorum (a. 1515), der großentheils, wo nicht ganz, von ihm herrührt, jene Theologen, sowie überhaupt die Scholastik und das Mönchswesen, mit schonungslosem, beißendem Spotte. Im J. 1517 begab er sich nach Italien, wo ihm während eines dreijährigen Aufenthaltes die Nothwendigkeit einer allgemeinen kirchlichen Reform zur vollen Klarheit wurde. Als er daher 1519 von Luthers Beginnen in Deutschland Kunde erhielt, freute er sich sehr, weil er glaubte, es handle sich um eine Reform, wie er sie wünschte, und weil er nicht an einen Abfall von der Kirche selbst dachte. Er richtete daher sogleich ein Ermunterungsschreiben an Luther, auf der betretenen Bahn unerschrocken vorwärts zu gehen, da ihn die Vorsehung als Werkzeug zur Herbeiführung eines besseren kirchlichen Zustandes ausersehen habe. Als er im folgenden Jahre nach Deutschland zurückgekehrt und nach Erfurt gekommen war, wurde er zum Rector der Universität gewählt und billigte und unterstützte auch in dieser Eigenschaft Luthers Unternehmen. Als Luther noch während seines Rectorates auf der Reise zum Wormser Reichstage (1521) durch Erfurt kam, bereitete ihm Crotus einen festlichen Empfang, begrüßte ihn in feierlicher Anrede, sagte ihm seine Unterstützung zu und rühmte ihn sogar in der Universitätsmatrikel als denjenigen, qui primus post tot saecula ausus fuit gladio sacrae scripturae Romanam licentiam jugulare. Wie lange er nachher noch in Erfurt geblieben, ist unbekannt. Im J. 1524 war er zu Fulda und wurde von Melanchthon besucht; dann hielt er sich sieben Jahre lang in Preußen und Polen auf, ohne daß von seiner Thätigkeit während dieser Zeit viel bekannt wäre. Nur so viel ist außer allem Zweifel, daß ihm jetzt über das Wesen und die Zwecke der lutherischen Reformation endlich die Augen aufgingen, und daß er statt der gehofften Verbesserung nur eine Zerstörung der Kirche in derselben zu sehen vermochte. Denn im J. 1531, als er aus Königsberg in die Heimat zurückkehrte, erklärte er sofort in einem Schreiben an Herzog Albrecht, „er wolle mit der Hilfe Gottes in der Gemeinschaft der heiligen, christlichen Kirche bleiben und alle Novität vorübergehen lassen, wie einen sauren Rauch, und auf's Ende trachten". Noch in demselben Jahre schrieb er eine Apologie für den Kurfürsten Albrecht von Mainz, gegen welchen Alexius Krosner heftige Vorwürfe erhoben hatte, weil er den Fortschritten der Reformation Einhalt zu thun suchte, unter dem Titel Apologia, qua respondetur temeritati calumniatorum non verentium confictis criminibus in populare odium protrahere Reverendissimum in Christo patrem et dominum Albertum etc. a Joanne Croto Rubeano privatim ad quendam amicum conscripta. Crotus beklagt sich hier bitter über die Verwirrung und Sittenlosigkeit, welche die Reformation im Gefolge habe. Er war damals in Halle, wo ihm der genannte Kurfürst ein Canonicat übertragen hatte, und versichert, es seien an seinem dermaligen Wohnorte Prediger zu finden, die bloß um ihres Vortheiles willen „die bestehende kirchliche Einrichtung als gottlos verrufen und die Lehre von gestern mit ihrer verheißenen Freiheit als die wahre und heilbringende preisen". Ueberhaupt seien alle Laster auf's Höchste gestiegen, und wenn man darüber Beschwerde führe und „den Geiz, die Hinterlist, den Hochmuth, das Saufen, die Unzucht und den Ehebruch anklage", so werde man nicht angehört oder ausgelacht. Wo die Antipapisten gebieten, seien fast überall strenge Gesetze gegen die Bekenner der alten Religion gegeben; und wenn die andern Gesetze nur innerhalb des Gebietes gelten, wo sie gegeben worden, so folgen die Strafgebote dieser neuen Religion dem Bürger, wohin er immer Geschäfte halber reisen möge, nach u. s. w. (Döllinger, Die Reformation I, 141 f.). — Da Crotus als geistreicher Bekämpfer der Scholastik und Verehrer der freien Wissenschaft, als einer der bedeutendsten Gelehrten und ersten Humanisten Deutschlands überall im größten Ansehen stand, so mußte seine veränderte Stellung zur Reformation von größter Bedeutung werden. Ebenso wie der Mainzer Kurfürst Albrecht durch ihn in seiner Abneigung gegen die Reformation bestärkt wurde, so mag Aehnliches wohl noch bei vielen Andern geschehen sein. Es kann daher nicht befremden, daß er fortan von den Protestanten, die er als abtrünnige und zur Sittenlosigkeit geneigte Neuerer und Ruhestörer bezeichnete, mit bitterem Hasse verfolgt wurde. Luther nannte ihn einen Epicuräer und betitelte ihn fortan Dr. Kröte. Unrecht aber thut man

ihm, wenn man sein späteres festes Anschließen an die alte Kirche aus Mangel an tieferer Religiösität erklärt, da es doch nur durch die einfache, bei ihm freilich erst spät eintretende richtige Einsicht in das Wesen und die Früchte der Neuerung bewirkt wurde. Crotus' spätere Schicksale und sein Todesjahr sind unbekannt. (Vgl. G. Kampschulte, De J. Croto Rubiano commentatio, Bonnae 1862.) [Welte.]

Cruciata, s. Bulla Cruciatae.

Crucifix, s. Kreuz.

Cruciger (Creuziger), Caspar, ein Freund Luthers. Schon frühe begegnet man in der Geschichte dem Geschlechte der Cruciger in Mähren; insbesondere wird von einem Geistlichen Johann Cruciger berichtet, daß er bereits 200 Jahre vor Luther gegen die Auctorität des Papstes angekämpft habe. Während die Glieder des Cruciger'schen Geschlechtes, welche am alten katholischen Glauben festhielten, in Mähren und Böhmen zurückblieben, zogen andere, welche sich von der husitischen Neuerung hatten fortreißen lassen, nach Sachsen. Von letzteren stammte Caspar, geboren den 1. Januar 1504 zu Leipzig. Anfänglich studirte er in seiner Vaterstadt unter der Leitung von Petrus Mosellanus und Richard Croke. Als aber in Leipzig die Pest ausbrach, begab er sich nach Wittenberg, um sich der Theologie zu widmen; nebenbei legte er sich auch mit großem Erfolg auf die hebräische Sprache, auf Botanik, Mathematik und Astronomie. Im J. 1525 kam er, nicht ohne Einfluß Luthers, der sich von ihm viel für seine Sache versprach, als Rector an die Stadtschule zu Magdeburg. Nachdem er hier fast vier Jahre lang mit solchem Beifall gelehrt hatte, daß selbst erwachsene und distinguirte Personen seinen Unterricht besuchten, bestieg er 1528 zu Wittenberg den Lehrstuhl der Theologie; auch wurde er zugleich Prädicant an der Schloßkirche daselbst. Von nun an suchte er als treuer Freund und Gehilfe Luthers aus allen Kräften der Reformation Vorschub zu leisten; daher war er auch bei den verschiedenen Religionsgesprächen, so zu Marburg 1529, zu Wittenberg 1536, zu Schmalkalden 1537, zu Worms und Hagenau 1540, zu Regensburg 1541 und zu Augsburg 1548. Im J. 1539 trug er sein Scherflein dazu bei, die Leipziger der Reformation zuzuführen; auch wurde er von Luther in die Schweiz zu Calvin geschickt, um dessen eigentliche Meinung in Betreff des heiligen Abendmahls zu vernehmen. Diese brachte er schriftlich mit zurück, und als Luther sie gelesen, brach er in die Worte aus: „Ich wollte, daß man dieses ehender geschrieben hätte, so solte es so weit nicht gekommen sein, jetzo aber läst es sich zu meiner zeit nicht thun." Crucigers Kenntniß des Hebräischen befähigte ihn auch, Luther bei dessen Bibelübersetzung zu unterstützen; namentlich rührt die Uebersetzung der Bücher Mosis, Hiobs, der Psalmen und Propheten größtentheils von ihm her. Auch einige Schriften Luthers übersetzte er vom Lateinischen in's Deutsche, oder vom Deutschen in's Lateinische. Bei all' dem setzte er das Studium der Medicin, Botanik, Astronomie und Optik fort, legte selbst zwei botanische Gärten an, verfertigte Medicamente und mathematische Instrumente und beschäftigte sich bis an sein Lebensende mit den Schriften Euklids. Unter seinen hinterlassenen Schriften (vgl. Jöcher's Gelehrten-Lexicon) finden sich namentlich auch Commentare zum Evangelium des hl. Johannes, zu dem ersten Brief an Timotheus und zu mehreren Psalmen. Er starb nach zweijähriger Verwaltung des Rectorats an der Universität Wittenberg, nicht ohne starke Hinneigung zur reformirten Lehre, den 16. November 1548. Seiner Frau, Elisabeth von Meseritz, wird die Auctorschaft des alten Liedes: „Herr Christ, der einig Gottes Sohn", zugeschrieben; seine Tochter verehelichte sich mit Luthers ältestem Sohne, Johann. Sein Sohn, gleiches Namens mit ihm, geboren zu Wittenberg den 19. März 1525, gestorben zu Kassel den 16. April 1597, war ebenfalls Doctor und Professor der Theologie zu Wittenberg und ward wegen seines Eifers, in Hessen die reformirte Lehre einzuführen, von einem erzlutherischen Theologen optimi patris pessimus filius genannt. (Vgl. Seckendorf, Historia Lutheranismi Lib. III; Bosseck, Dissertatio de Casparo Crucigero, Lips. 1739, und die neuern Biographien von O. G. Schmidt, Leipzig 1862, u. Pressel, Elberf. 1862.) [Fritz.]

Crusius (Krauß), Martin, lutherischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts, war der älteste Sohn eines gewissen Martin Krauß von Bodenstein, der im J. 1516 zu Wittenberg zum Priester geweiht wurde, nachher aber von der Kirche abfiel und der lutherischen Neuerung sich anschloß, dann auch heiratete und an verschiedenen Orten als Prediger diente. Martin war geboren in der Nähe von Gräfenberg im Bisthum Bamberg. Schon in früher Jugend verrieth er gute Geistesgaben und wurde eine Zeitlang von seinem Vater selbst in den alten Sprachen unterrichtet. Dann begab er sich nach Ulm, Straßburg und Tübingen, erweiterte noch seine sprachlichen Kenntnisse und studirte Philosophie und Theologie, worin er sich ebenso vortheilhaft wie in seinen sprachlichen Studien auszeichnete. Nachdem er seit 1554 das Rectorat an der Schule zu Memmingen geführt hatte, erhielt er 1559 in Tübingen die Professur der lateinischen und griechischen Sprache, die er bis zu seinem Lebensende beibehielt. Obwohl sein nunmehriger Geschäftskreis dem theologischen Gebiete etwas ferne lag, so griff seine Thätigkeit doch mehrfach auch in dieses herüber. Namentlich gab er sich in Verbindung mit Jacob Andreä (s. d. Art.), dem zweiten Luther, große Mühe, die Griechen zum Protestantismus zu bekehren. Wiederholt sandte er zu diesem Zwecke bei verschiedenen Gelegenheiten Briefe an den griechischen Patriarchen zu Constantinopel und übermachte ihm auch die von Paulus Dolscius in's Griechische übersetzte Augsburgische Confession. Allein die Griechen sahen bald ein, wie es mit der Reformation sich

verhalte, und wie die Wortführer derselben nur durch Verdeckung der confessionellen Eigenthümlichkeiten sie zu hintergehen suchten. Der anfangs freundliche Ton ihrer Briefe an Crusius und seine Genossen wurde immer ernster, bis endlich der griechische Patriarch sie bat, ihn nicht weiter mit ihren Zuschriften zu belästigen. Kein Wunder, daß Vitus Myller in seiner Oratio de vita et obitu Martini Crusii mit Rücksicht hierauf ausruft: Sunt superstitiosi et superbi Graeci, pontificiis superstitiosis longe magis superstitiosi (p. 40). Crusius gab seine Bemühungen noch nicht auf; vielmehr suchte er jetzt unmittelbar auf das griechische Volk zu wirken, indem er die sogenannte Corona anni (στέφανος τοῦ ἐνιαυτοῦ), eine große Sammlung in's Griechische übersetzter lutherischer Predigten, vier Foliobände füllend, herausgab (Wittenb. 1603). Wie wenig aber auch dieses zum Ziele führte, erhellt aus den Acten der griechischen Synode zu Jerusalem im J. 1672, die den Protestantismus als verwerfliche Irrlehre und Häresie verdammte. (Vgl. Tübinger Quartalschrift 1843, 545 ff.) Ebenso fruchtlos scheinen im Ganzen auch Crusius' Bemühungen gewesen zu sein, einzelne Griechen, von denen er in Tübingen besucht wurde, oder mit denen er in brieflichem Verkehr stand, für seine Confession zu gewinnen. — Seine äußerst ergiebige schriftstellerische Thätigkeit befaßte sich, wie schon sein akademisches Lehrfach erwarten läßt, weniger mit theologischen als mit philologischen und historischen Gegenständen. Die wichtigsten seiner theologischen Schriften sind die aus Anlaß jener versuchten Griechenbekehrung entstandenen, wie der briefliche Verkehr mit den Griechen und ihrem Patriarchen, enthalten in der Turcograecia und in den Acta et scripta theologorum Wirtembergensium etc., und die Corona anni; doch haben auch diese mehr nur historischen als theologischen Werth. Eine große Anzahl von Orationen auf verschiedene biblische Personen, wie Eva, Agar, Lia und Rachel, Ruth, Anna, Abigail, Bethsabee, Jezabel, Athalia, Elisabeth, Maria, Tabitha, Rhode, Lydia &c., sind nicht von großer Wichtigkeit, und daß von einer Uebersetzung von 44 deutschen Psalmen in's Griechische „dem bösen Feindt zu Laidt, wann schon solche Werk das Ansehen nicht haben, daß sie Maecenates oder Typographos bekemen", dasselbe gelte, bedarf wohl kaum der Bemerkung. Auch den Werth der vielen während des deutschen Vortrags in der Tübinger Stiftskirche griechisch nachgeschriebenen Predigten wird niemand besonders hoch anschlagen, so sehr auch die seltene Gewandtheit im griechischen Ausdrucke, die sich darin kund gibt, Anerkennung verdient. Von seinen anderweitigen Schriften sind hier nur etwa noch zu erwähnen die Annales Suevici (2 voll., Francof. 1593) und die Germanograecia (Basil. 1585). Ein großer Theil seiner schriftlichen Hinterlassenschaft ist noch ungedruckt; er konnte schon selbst gewöhnlich nur mit Mühe einen Verleger finden, und oft war alle Mühe vergeblich; selbst die Corona anni, die schon 1586 fertig war, wurde erst 1603 gedruckt. Crusius erreichte ein Alter von 81 Jahren und starb an Altersschwäche zu Tübingen am 25. Februar 1607. (Vgl. Christliche Leichpredigt, bey der Begräbnus weyland des Ehrnvesten und Hochgelehrten Herrn M. Martini Crusii etc. durch Andream Osiandrum etc., Tübingen 1607; Oratio de vita et obitu Martini Crusii, Graecae et Latinae linguae professoris Tubingensis, habita a Vito Myllero, Philosopho atque profess. Tubing., Tub. 1608; Klüpfel, Gesch. der Univ. Tübingen, ebd. 1849.) [Welte.]

Cub, s. Chub.

Cucullus (in der spätern Latinität cuculla, griechisch κουκούλλιον, Kapuze) hieß eigentlich eine Tüte, in welcher z. B. die Gewürzkrämer das Gewürz verkauften, und dann eine in gleicher Form verfertigte Kopfbedeckung, welche zu Rom von den gemeinen Leuten getragen wurde. In späteren Zeiten trugen die Römer über der Toga eine Art von Mantel (lacerna), der mit einer Bedeckung des Kopfes und der Schultern (capitium, quod capit pectus, nach Varro 5, 31), cucullus genannt, versehen war (Juvenal. 6, 118. 330; Martial. 11, 98). Als während der Bürgerkriege die Toga außer Gebrauch kam, wurde die mit dem Cucullus versehene Lacerna, die bei den Aermern gewöhnlich von schwarzer oder wenigstens dunkler, bei den Reichen von verschiedener Fabe war, immer allgemeiner und verbreitete sich auch in die Provinzen. Bei den ägyptischen Mönchen war der Cucullus als eine von den übrigen Kleidungsstücken abgetrennte, bis an die Schultern reichende Kopfbedeckung im Gebrauch, und Cassian (De habitu monachi 1, 4) sagt von diesen Mönchen: Cucullis perparvis usque ad cervicis humerorumque dimissis confinia, quibus tantum capita contegant, indesinenter utuntur diebus ac noctibus. Die Form dieser Kopfbedeckung war ungefähr die eines offenen Helmes; dieselbe konnte über den Kopf in den Nacken zurückgeschlagen werden (Schröckh, Chr. Kirchengesch. VIII, 385). Die Zweckmäßigkeit dieses Kleidungsstückes veranlaßte auch den umsichtigen Patriarchen des abendländischen Mönchthums, den hl. Benedict, das Tragen einer ähnlichen Kleidung zu empfehlen. Nach seinem Dafürhalten sollten in einem gemäßigten Klima zwei Cucullen für jeden Mönch, im Winter eine rauhe, im Sommer eine glatte, hinreichen (Regula S. B. c. 55). Was nun die Form der Cuculla bei den frühesten Benedictinern anlangt, so wird sie sich, da ihr Stifter in Betreff der Kleidung überhaupt keine bestimmte und streng bestimmende Vorschriften gibt, wohl schwerlich ermitteln lassen. Nach den Revelationen der hl. Birgitta war die Cuculla des hl. Benedict simplex, nec accurata, nec rugosa (4, 127). In der Folge scheint sie bei den Mönchen von verschiedener Form gewesen zu sein und bei manchen bis auf die Knöchel herabgereicht zu haben. Deßwegen rechnet es Ardo (Vita S. Benedicti

Abbatis Anianae Nr. 40) dem Reformator des Benedictinerordens zum Verdienste an, auch in dieser Hinsicht Einförmigkeit unter den Mönchen wiederhergestellt zu haben. Nach ihm sollte die Cucula nicht länger als zwei Cubiti sein oder nur auf die Kniee herabreichen. — Im Unterschiede von der alten und eigentlichen Cuculla ist die Kapuze an dem Kleidungsstücke, sei es nun Mantel, Habit oder Scapulier, befestigt, z. B. bei den Kapuzinern und Franciscanern am Habit, bei den Canonikern am Mantel oder der Mozetta oder der Cappa, bei den barmherzigen Brüdern am Scapulier; bei den Augustinern und Serviten dagegen ist sie noch heutzutage abgetrennt. — Synonyme Ausdrücke mit Cuculla bei den Mönchen sind manchmal Casula und Cappa. Unter cucullata congregatio verstand man häufig den gesammten Mönchstand (Du Cange, s. v. Cucullus et Cappa). — Nach dem Eingangs Gesagten sind die Mönche gewiß von dem Vorwurfe frei, als hätten sie sich aus Eitelkeit durch ihre Kleidung vor anderen Leuten auszeichnen wollen; sie trugen vielmehr, wie auch Fleury (Moeurs des Chrétiens p. 45) ganz richtig bemerkt, die zur Zeit ihrer Stiftung gewöhnliche Tracht, behielten aber dieselbe aus Demuth auch dann noch bei, als sie in der Welt, wie man sagt, außer Mode gekommen war. Als hierauf die in ihren Mitteln so erfinderische Liebe zur Ascese die verschiedenen aus dem Geiste der Zeit heraus entstandenen Mönchsorden immer mehr und mehr zu durchdringen begann, wählte man natürlich das Gewand der Armut und Demuth. Das Tragen von Kapuzen dauerte übrigens bei Weltleuten noch bis tief in's Mittelalter und war bei Reichen und Armen allgemein geworden, ein Umstand, aus dem sich gar leicht die Wahl der Kleidung bei den Bettelorden erklären läßt. Noch heutzutage ist die Kapuze in manchen Ländern, z. B. in Ungarn, bei Hohen und Niederen das gewöhnliche Schutzmittel gegen die Unbilden der Witterung. Aus dem Gesagten wird sich aber auch leicht erklären lassen, warum die meisten nach Ablauf des Mittelalters gestifteten Orden und Congregationen das Tragen von Kapuzen nicht mehr verlangen. Wenn die Kapuziner (s. d. Art.) nach diesem fraglichen Kleidungsstücke ihre Benennung erhielten, so geschah dieß nicht vom Tragen der Kapuze als solcher, sondern bloß von deren Form im Gegensatze zur Beschaffenheit der Kapuzen bei den übrigen Franciscanern. Die Kapuze wurde in vielen Orden beibehalten, weil die gute Zucht eines religiösen Instituts bei keiner Veränderung gewinnt. Die Form der Cuculla dagegen ist bei verschiedenen Orden verschieden; ihre Farbe richtet sich nach der des Habits. In manchen Orden befindet sie sich nicht als Kopfbedeckung, sondern bloß als Schmuck oder Erinnerungszeichen an eine frühere, aus besondern Gründen geänderte Tracht, am Habit, Scapulier u. s. w. befestigt. [Fehr.]

Cudworth, Rudolf, s. Latitudinarier.

Cujacius, eigentlich Jacques de Cujas oder Cujeus, einer der ausgezeichnetsten Rechtslehrer des 16. Jahrhunderts, war 1522 zu Toulouse arm geboren, machte daselbst unter dem berühmten Juristen Arnold Ferier die Rechtsstudien und begann 1547 selbst die Institutionen zu lehren, ward Professor 1555 zu Cahors, 1556 zu Bourges, 1558 zu Valence und 1559 wieder zu Bourges. Der letzteren Universität verlieh sein Name hohen Glanz. Im J. 1566 erhielt er mit dem Titel eines herzoglich savoyischen Rathes eine Professur zu Turin, kehrte aber 1567 nach Valence zurück, ward 1573 Ehrenrath des Parlaments zu Grenoble, 1574 wirklicher Parlamentsrath, kehrte 1578 nach Bourges zurück und starb daselbst 4. October 1590. Sein Hauptverdienst besteht in der philologischen und archäologischen Behandlung der Rechtsquellen, für welche sein Beispiel bahnbrechend wurde; doch gehörte er auch unter den Ersten zu denjenigen, welche dem römischen Recht auf Kosten der nationalen Rechtsanschauungen allgemeine Verbreitung verschafften. Auch das canonische Recht behandelte er streng doctrinär, suchte die bestehende Ordnung durch Rückgriffe in vergangene Zeiten und Zustände zu verbessern und legte der disciplina vigens wie der Tradition den geschriebenen Quellen gegenüber kein Gewicht bei. So streifte er auch, obwohl er nie die Treue gegen die Kirche brach, doch nur hart an den neuen Grundsätzen vorbei, welche Luther verbreitete; ja in seinem Testament verwies er Frau und Tochter an den reinen Text der heiligen Schrift ohne Commentar. Seine Schriften betreffen weitaus zum größten Theil das römische Civilrecht. Es sind „Opera priora“, von ihm selbst herausgegeben, und „Opera posthuma“, nämlich die gegen seine ausdrückliche Bestimmung gedruckten Vorlesungen, welche von Anderen nachgeschrieben waren. Zum canonischen Recht gehören bloß unter den letzteren die Recitationes ad decretalium Gregor. IX. Libros II. III. IV., Francof. 1594, Spirae 1595. (Vgl. Spangenberg, Jacob Cujas u. seine Zeitgenossen, Leipzig 1822.) [Kaulen.]

Culdeer, eine in der schottischen und irischen Kirchengeschichte vorkommende Bezeichnung für gewisse Cleriker, über deren Bedeutung seit Langem eine Controverse besteht. Der erste, bei dem der Ausdruck vorkommt, ist Hector Boethius (Scotorum Historiae, Par. 1526, l. 6, 92 b); er bezeichnet mit dem Worte die schottische Geistlichkeit. Im christlichen Alterthum sei eine Art Mönche in Schottland wegen ihres Eifers in Predigt und Gebet cultores Dei genannt worden, und dieser Name habe sich so eingebürgert, daß alle Geistlichen ohne Unterschied bis jetzt vulgo Culdei i. e. cultores Dei heißen (vgl. Reeves, On the Culdees, in den Transactions of the Irish Acad. XXIV, Antiq. P. II, 1864, 185). Von der Geistlichkeit wurde der Name alsbald auf die Kirche übertragen. In der Folgezeit ist demgemäß vielfach von der schottischen, bezw. altbritischen oder keltischen Kirche

als der Culdeerkirche die Rede. Einige wollten die Bedeutung des Wortes etwas einschränken und behaupteten, die Schüler des hl. Columba, des Gründers des Klosters Hy und des Apostels von Schottland, haben den Namen Culdeer geführt. Diese Hypothese wurde in Deutschland neuerdings namentlich von Ebrard verfochten; sie ward, worin ihre eigentliche Tendenz zu suchen ist, zu der Behauptung erweitert, die Culdeer hätten „zur Zeit des Auftretens päpstlicher Missionare im sechsten Jahrhundert die Einfachheit der Lehre und des Cultus der ersten christlichen Kirche bewahrt", die Rechtfertigung durch den Glauben gelehrt und den Papst zu Rom nicht anerkannt (Die culdeische Kirche des sechsten, siebenten und achten Jahrhunders, in Zeitschrift für historische Theologie 1862. 1863; Die Keledei in Irland und Schottland, ebendas. 1875; Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873; Bonifatius, der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festlande, ebendas. 1882). Hierbei ist aber Alles grundlos. Schon der Umstand beweist genug, daß das Wort bei den ältesten Historikern der altbritischen Kirche, einem Beda und Adamnan (Vita S. Columbae), gar nicht vorkommt; namentlich werden in manchen columbanischen Klöstern auch später keine Culdeer oder vielmehr Keledei erwähnt (vgl. Skene, Celtic Scotland II [1877], 380 sq.; Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1883, 5 ff.). Hiermit ist schon angedeutet, daß der Ausdruck Culdeer in dieser Form ohne Auctorität ist. Er beruht auf einer falschen Etymologie. Zwar hat man ihn sprachwissenschaftlich zu rechtfertigen gesucht. Doch sind die meisten Ableitungen jetzt allgemein als irrig anerkannt (vgl. Braun, De Culdeis, Bonner Progr. 1840, 22—26; Reeves l. c. 185 sqq.; Ebrard, Die Keledei § 1, wieder abgedruckt in Bonifatius 219 ff.). Nur eine von den irrigen Etymologien sei kurz erwähnt, weil sie neuestens von einem sehr gründlichen schottischen Kirchenhistoriker verfochten wurde. Skene (l. c. 251 sq.) leitet das Wort von der neben der Form Keledei vorkommenden Form Colidei her, und indem er in Colidei eine Inversion von Deicolae sieht und meint, mit diesem Ausdruck seien im Gegensatz zu den Mönchen oder Cönobiten die Einsiedler bezeichnet worden, ist er der Ansicht, die Culdeer seien anfänglich Eremiten gewesen, später aber einer canonischen Lebensweise unterworfen worden. Die Ableitung unterliegt aber den gewichtigsten Bedenken. Nicht bloß ist die Annahme einer Inversion des Ausdruckes Deicolae an sich schon sehr gewagt, sondern es ist auch durchaus unrichtig, daß das Wort einen Terminus zur Bezeichnung der Einsiedler gebildet habe. Die Belegstellen, die Skene zur Erhärtung des fraglichen Sprachgebrauches anführt, ergeben, unbefangen betrachtet, keineswegs den angestrebten Beweis. Dazu kommt, daß der Ausdruck Colidei in der mittelalterlichen Literatur nicht der einzige und nicht einmal der vorherrschende ist; noch häufiger kommt die Form Keledei vor, und diese hat als die ursprünglichere zu gelten. Doch war es jenes Wort, aus dem der Ausdruck Culdeer hervorgewachsen ist. Schon der Canonicus Alexander Milne von Dunkeld am Ende des 15. Jahrhunderts erklärt Kelledeos aliter Colideos i. e. colentes Deum (Vitae Dunkeld. eccles. episcop. ed. Edinb. 1831, p. 4; vgl. Reeves l. c. 185).

Was den Ausdruck Keledei, das eigentliche Fundament der Culdeerhypothese, selbst anlangt, so stammt er aus dem Keltischen, und das ihm in dieser Sprache entsprechende Wort ist Celi De oder im Singular Cele De. Dieses Verhältniß erkennt auch Skene an. Nur läßt er seiner Theorie gemäß das irische Ceile De aus dem lateinischen Colideus entstehen. Die Bedeutung des Wortes ist Mann oder Knecht Gottes. In dieser Weise übersetzt es insbesondere Reeves, und er sieht in ihm eine Uebertragung des lateinischen Servus Dei, das er als Terminus zur Bezeichnung des Mönches faßt (l. c. 119 sqq.). Ebrard dagegen (Die Keledei § 2, in Bonifatius 222 ff.) hält jene Uebersetzung für die allein richtige. Die Differenz ist von um so geringerem Belang, als auch dieser doch wieder Mönche unter dem Worte versteht, wenn auch Mönche von einer bestimmten Klasse. Die Bedeutung des Wortes ist übrigens im Laufe der Zeit und an verschiedenen Orten eine sehr mannigfaltige. Im 16. Jahrhundert wird es z. B. einmal auf die Dominicaner, ein anderes Mal auf den Evangelisten Johannes angewendet (Reeves l. c. 120). In Irland kommt es zuerst im achten, vielleicht schon im siebenten Jahrhundert vor, in Schottland erst um die Mitte des neunten Jahrhunderts, und damals bezeichnete es Mönche von strengerer Observanz, insbesondere Eremiten (Reeves l. c. 125 sqq.; Haddan and Stubbs, Councils and eccles. documents relating to Great Britain and Ireland II, 1 [1873], 118. 147; Skene l. c.; Loofs, Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores etc., 1882, p. 7). Seit dem elften Jahrhundert erscheinen die Celi De oder Keledei an vielen Orten als Canoniker, ohne daß wir indessen wüßten, wie sie dieses geworden sind. Was Skene (l. c. 255 sqq.) für diese Umwandlung vorbringt, ist durchaus unsicher. Indessen erhielten sich die bezüglichen Institute, von einigen Ausnahmen abgesehen, nicht gar lange. In Schottland verschwindet Name und Officium der Keledei, ausgenommen die Propstei Kirkhaugh in St. Andrews, im J. 1332. In Irland dagegen behaupteten sich die Keledei länger. In Devenish erhielten sie sich bis zur Reformation. In Armagh besteht das Collegium saecularium presbyterorum Colideorum vulgo nuncupatorum, wie Nicolaus V. in einer Bulle vom Jahre 1447 es nennt, noch heutzutage. Nur ist das Amt des Priors in das eines Präcentors im Domcapitel übergegangen (Reeves l. c. 128—137. 159). [Funk.]

Cullen, Paulus, Cardinal und Erzbischof von Dublin, ward am 27. April 1803 in Prospect, Pfarrei Nanaghmore, Grafschaft Kildare in Irland, von begüterten Eltern geboren. Der talentvolle Knabe erhielt seine erste Ausbildung im Colleg zu Carlow, wo er den nachmaligen Bischof Dr. Doyle zum Lehrer hatte. Im J. 1820 zog Cullen nach Rom und absolvirte in der Propaganda den philosophischen und den theologischen Cursus; außerdem wandte er sich mit Vorliebe dem Studium der orientalischen Sprachen zu. Am 11. September 1828 vertheidigte er in Gegenwart Leo's XII. 200 Thesen und erlangte dann die theologische Doctorwürde. Eine Professur der Propaganda vertauschte er bald mit dem wichtigen Posten eines Rectors am irischen Colleg in Rom, zu welchem er durch das Vertrauen des irischen Episcopats berufen wurde. Zwanzig Jahre lang bekleidete Cullen diesen schwierigen Posten mit Auszeichnung; außerdem wurde er in allen bedeutungsvollen Angelegenheiten seiner Heimat von den Päpsten um Rath gefragt. Seinem Einfluß war es in erster Linie zuzuschreiben, daß der apostolische Stuhl die unter dem Ministerium Sir Robert Peel von der englischen Gesetzgebung in Irland errichteten vier königlichen Collegien verwarf. Angeblich zu dem Zwecke in's Leben gerufen, den Wünschen der Katholiken nach Erlangung einer ihren religiösen Grundsätzen entsprechenden Hochschule zu genügen, waren dieselben in der That antikatholische Anstalten. Aus diesem Grunde bezeichnete die Propaganda ihren Besuch als mit schwerer Gefahr für den Glauben verbunden. Während der Zeit der römischen Revolution leitete Msgr. Cullen die Propaganda. Als das Triumvirat das Decret zur Unterdrückung dieser Anstalt bereits erlassen, stellte Cullen sie, weil auch amerikanische Jünglinge hier den Studien oblagen, unter den Schutz des Gesandten der Vereinigten Staaten und bewahrte sie so vor dem Untergange. Pius IX. ernannte Cullen Ende 1849 zum Erzbischof von Armagh, worauf er am 24. Februar 1850 durch den Cardinal Castracane die bischöfliche Consecration empfing. Durch Breve vom 6. April 1850 zum päpstlichen Delegaten für Irland ernannt, berief er in dem nämlichen Jahre die Nationalsynode von Thurles, an welcher 4 Erzbischöfe und 22 Bischöfe theilnahmen (Collect. Lacens. III, 769 sq.). Es wurde beschlossen, kein Bischof oder Priester dürfe ein Amt bei den genannten königlichen Collegien übernehmen, auch seien die Gläubigen vor dem Besuch derselben zu warnen. Demzufolge lehnte Erzbischof Cullen die Ernennung zum Visitator des königlichen Collegs zu Belfast ab. Nebst dem wurde die Errichtung einer katholischen Universität nach dem Vorbilde von Löwen beschlossen. Msgr. Cullen, der nach dem Tode des Erzbischofs Murray 1852 nach Dublin versetzt worden, eröffnete am 4. Juni 1854 die neue Hochschule und führte den ersten Rector, Dr. John Newman, in sein wichtiges Amt ein. Im Juni 1853 präsidirte er dem Provinzialconcil von Dublin (Collect. Lac. III, 805 sq.) und im Mai 1854 ebendaselbst einer Berathung des gesammten Episcopates, welche einige auf das Verhalten der Geistlichen in öffentlichen Angelegenheiten bezügliche Decrete erließ (l. c. 853). Als Oberhirt von Dublin leistete Cullen Großes. Er errichtete Kirchen, Schulen und Klöster; das große Hospital Mater misericordiae verdankt ihm seine Entstehung; er baute ein neues Priesterseminar und hatte hervorragenden Antheil an der Schöpfung der herrlichen Missionsanstalt All Hallows in Dublin. Die Definition der unbefleckten Empfängniß und die Canonisation der japanesischen Martyrer führten ihn nach Rom. Der letzteren wohnte er als Cardinal bei, nachdem er im Consistorium vom 22. Juni 1866 den Purpur erhalten. Auf dem vaticanischen Concil gehörte Cardinal Cullen zu den hervorragendsten Mitgliedern der Majorität. Seine Rede zur Vertheidigung des Papstes Honorius wurde allgemein als vorzüglich bezeichnet. Wie P. Burke in der Leichenrede auf den Cardinal besonders hervorhob, stammt die endgültige Redaction des Decretes De Romani Pontificis infallibili magisterio (Vatic. Sess. IV, c. 4) aus Cullens Feder. Im J. 1873 wurde er in einen weit über Irlands Grenzen hinaus bekannt gewordenen Prozeß verwickelt, indem der suspendirte Priester O'Keeffe ihn wegen Amtsmißbrauchs vor den höchsten irischen Gerichtshof lud. Der Cardinal vertheidigte sich selbst so glänzend, daß die Jury ihn zu einem Farthing verurtheilte. Die vom Naturforscher Tyndall öffentlich vorgetragene materialistische Weltanschauung wies der Cardinal mit seinen Amtsbrüdern in jenem herrlichen Hirtenschreiben 1875 zurück, dem selbst die protestantische Presse rückhaltlos beistimmte. Die letzte große That des Cardinals war die Berufung des Nationalconcils zu Maynooth im August 1875, welches in cap. 7 auch den sogen. Altkatholicismus verwarf. Cardinal Cullen war Patriot im edelsten Sinne des Wortes; gerade deßhalb aber trat er den Bestrebungen der Fenier überall kräftig entgegen. Nach kurzem Unwohlsein entschlief er zu Dublin am 24. October 1878. Er war der erste Ire, welcher den Purpur trug. Sein großes Wirken wird für Irland unvergeßlich bleiben. Eine Sammlung seiner Schriften erschien 1883 zu Dublin (Pastoral Letters and other Writings of Card. Cullen, edid. Moran). (Vgl. Maziere Brady, The Episcopal Succession in England, Scotland and Ireland 1400—1875, 3 voll., Rome 1876, I, 345; Tablet 1878, II, 577; Katholik 1878, II, 603; Historisch-politische Blätter XCI, 46.) [Bellesheim.]

Culm (Culma, Colmen, polnisch Chełmno), Bisthum in Preußen. I. Das Bisthum unter der Herrschaft des deutschen Ordens (1243—1466). Das Culmerland zwischen Weichsel, Ossa und Drewenz war ursprünglich wohl nicht ein preußischer Gau, sondern gehörte, wie sich aus den ältesten Namen und Einrich-

tungen schließen läßt, von Altersher zu Polen (Töppen, Zeitschr. für preußische Gesch. 1867; Kętrzyński, O ludn. polsk. w Prus., Lemberg 1882). Nach Dlugosz (Hist. Pol., Lips. 1711, 162) bildete die Ossa bei Graudenz bereits unter Boleslaus Chrobry (992—1025) die Grenze zwischen Preußen und Polen. Durch die Verbindung mit Polen war das Christenthum im Culmerlande schon früh verbreitet worden, wurde aber durch die fortgesetzten Einfälle der heidnischen Preußen theilweise wieder zerstört; auch die Erfolge, welche seit 1210 der Missionar Christian, später Bischof von Preußen (s. d. Art.), erzielt hatte, waren ohne Bestand, bis endlich Herzog Konrad von Masovien (1206—1247) den Deutschordensrittern das Land 1230 zum vollen Eigenthume überwies. Durch die Siege der Ritter, durch Anlage von Burgen, durch Errichtung von Klöstern und Kirchen erlangte das Christenthum Schutz und Bestand, und der päpstliche Legat Wilhelm von Modena konnte am 29. Juli 1243 die Circumscription der vier preußischen Diöcesen Culm, Ermland, Pomesanien und Samland vornehmen, für welche am 8. October 1243 die päpstliche Bestätigung erfolgte (Urkdb. des Bisth. Culm, Danzig 1884, 4). Zur Metropole dieser Bisthümer wurde von Alexander IV. 1255 das Erzbisthum Riga bestimmt (ebd. 31). Die Ansicht des in der älteren Geschichte unzuverlässigen Dlugosz (Hist. Pol. l. 2, p. 95), daß die Diöcese Culm schon unter Miecзyslaus (964—992) errichtet worden sei, findet in den Chroniken des Thietmar von Merseburg (gest. 1019) und Boguphal von Posen (gest. 1253) keine Stütze und wird von Cromer (De orig. et reb. gest. Pol., Colon. 1577, l. 3, p. 47) mit Recht als unhistorisch zurückgewiesen: De Culmensi episcopatu Dlugossio non assentior. Longe posterius enim eum conditum esse ac de Plocensi quasi deductum, certa exstant monumenta literarum cum alibi tum in archivo regio Cracoviensi. Das Culmerland gehörte anfangs zur Diöcese Plock, seit 1222 aber zum preußischen Bisthum Christian's (s. d. Art. und Preuß. Urkdb., Königsberg 1882, 27). Die Diöcese Culm umfaßte nach der Circumscription vom J. 1243 das Culmerland in der oben angegebenen Ausdehnung, und das Löbauer Gebiet, welches von der Drewenz, Branitza und der Landschaft Sassen begrenzt wurde. Zum ersten Bischofe wurde der Dominicaner Heidenreich (1245—1263) bestellt. Als Einkünfte empfing die bischöfliche Mensa gemäß einer früheren Vereinbarung zwischen dem Deutschorden und Bischof Christian im Culmerlande von jedem deutschen Pfluge (Hufe) je einen Scheffel Weizen und Roggen, von jedem polnischen Pfluge ($^2/_3$ des deutschen) einen Scheffel Weizen; außerdem schenkte der Hochmeister Heinrich von Hohenlohe 1246 noch 600 Hufen bei Loza (Culmsee), Wambrez (Briesen), Boberow und an der Drewenz mit allen Rechten, welche der Orden darüber besaß. Im Löbauer Gebiete fand, wie im übrigen Preußen, die Dreitheilung statt, so daß dem Bischof ein Drittel und dem Orden zwei Drittel zufielen (Urkdb. d. B. Culm 3. 17). Der Orden schenkte die Hälfte seines Antheils dem Herzog Casimir von Kujavien; den Theil des Herzogs erwarb der Bischof 1257 gegen eine bestimmte Summe und die Verpflichtung, daß zu Culmsee täglich eine Messe für die verstorbene Herzogin Constantia gehalten würde. Die Städte, welche dem Bischofe gehörten, waren Culmsee, Löbau, Briesen; dazu kamen 1505 Culm und die Schlösser Althaus und Papau. Die Residenzen waren Löbau, Culmsee und Althaus; nachdem Löbau und Althaus gegen Ende des 18. Jahrhunderts verfallen waren, hielten die Bischöfe sich theils zu Culmsee, theils außerhalb der Diöcese auf. Der Bischof hatte als Landesherr die gesetzgebende und richterliche Gewalt; er ernannte die öffentlichen Beamten und bestätigte die von den Städten gewählten; er erhob die Steuern und leitete die Colonisation. Bei der Verleihung der Ländereien an Lehnsleute war er nicht vom Deutschorden abhängig, sondern gemäß den canonischen Satzungen an die Erlaubniß des Papstes und die Zustimmung des Capitels gebunden (Urkdb. d. B. Culm 30). In weltlicher Beziehung wurde er vom Vogte vertreten, der 1278 zuerst erwähnt wird. Der Vogt war der höchste richterliche und administrative Beamte des Bischofs und der Heerführer des Kriegsvolkes. Obgleich die vier preußischen Bischöfe Territorialrechte besaßen, so hatten sie doch eine gewisse Oberhoheit des Ordens anzuerkennen, da demselben der Schutz und die Vertheidigung des ganzen Landes oblag. In Consequenz dieses Verhältnisses lehnten die Bischöfe sich an die Gesetzgebung und Verwaltung des Ordens an; die vom Hochmeister erlassenen Verordnungen wurden entweder zuerst schon mit den Bischöfen vereinbart, oder doch nachträglich von den letzteren acceptirt. Wahrscheinlich ist das Verhältniß des Ordens zu den Bischöfen nicht als das des Lehnsherrn, sondern als das eines Schirmvogtes zu fassen, wie es auch im deutschen Reiche bei den Bisthümern und Abteien eingeführt war (Ermländ. Ztschr. III, 662 ff.). Daß freilich der Orden die Schirmvogtei manchmal zur Usurpation mißbrauchte und sich Uebergriffe und Gewaltthätigkeiten erlaubte, zeigen unter Andern die Gravamina des Culmer Bischofs Nicolaus vom Jahre 1321 (Urkdb. d. B. Culm 128). In geistlicher Beziehung war das Territorium des Ordens der bischöflichen Jurisdiction unterworfen (Urkdb. d. B. Culm 4. 129; Jacobson, Gesch. d. Quellen des kath. K.-R. in Preußen, Königsberg 1837, 79); rücksichtlich der Ordenspersonen galten die päpstlichen Exemtionen; Disciplinarfälle bei Curatpriestern, die zugleich Ordensbrüder waren, fanden wohl eine gemeinschaftliche Behandlung.

Bischof Heidenreich errichtete 1251 zu Culmsee, wo er eine Cathedrale zu Ehren der allerheiligsten Dreifaltigkeit erbaute (Urkdb. d. B. Culm 16), ein Domcapitel mit der Augustinerregel; die Zahl der Canonicate wurde auf 40, von seinem Nachfolger Friedrich aber (1264) auf 24

festgesetzt. Als Dotation wies er ihm im Culmerlande je 1000 Scheffel Weizen und Roggen, drei Dörfer und ein Vorwerk, sowie die Pfarrei Culmsee mit zwölf Hufen Land an; dazu kam 1289 ein Landstrich im Löbauer Gebiete cum decimis et cum majoribus atque minoribus judiciis. Die Lehnsleute des Capitels hatten dem Bischofe Kriegsdienste zu leisten, wie er selbst dem Orden zur Heeresfolge verpflichtet war (Urkdb. d. B. Culm 78). Unter Heidenreichs Nachfolger, Friedrich von Hausen, nahm 1264 das Capitel mit Zustimmung des päpstlichen Legaten Anselmus von Ermland die Regel des Deutschordens an, so daß in Zukunft die vom Bischofe und vom Capitel gemeinsam erwählten Domherren, falls sie nicht schon Priesterbrüder waren, vor der Installation die Aufnahme in den Orden erwerben mußten, und das Capitel selbst nicht bloß der Visitation seitens des Bischofs, sondern auch seitens des Hochmeisters, freilich nur in Betreff der Ordensregel, unterlag (Urkdb. d. B. Culm 131). Bis zum Thorner Frieden 1466 wählte das Capitel nur Priesterbrüder zu Bischöfen; die sieben Oberhirten, welche dem Orden nicht angehörten, sind durch päpstliche Provision aufgestellt worden, da die Vacanz des Bisthums am päpstlichen Hofe eingetreten war. — Die Organisation der neu creirten Diöcese vollzog sich rasch. Um das verwüstete Land zu bevölkern, gab Bischof Heidenreich allen, welche Rodeland anbauten und neue Wohnstätten gründeten, drei Freijahre, später kommenden Colonisten wenigstens ein Freijahr. Die Zahl der Kirchen, die bei seinem Regierungsantritt 1245 nullae vel paucissimae fuere, war im Verlauf von sechs Jahren, wie er bei der Stiftung des Domcapitels bezeugt, durch die Bemühungen des Bischofs und des Ordens bedeutend gewachsen. Der Orden war nach Kräften bestrebt, neue Pfarrsysteme zu begründen und die Kirchen mit einer angemessenen Dotation, gewöhnlich vier Hufen, auszustatten. Ueber die neu errichteten und dotirten Pfarrkirchen beanspruchte er das Patronatsrecht, wie dieß schon in der Culmer Handfeste vom J. 1233 ausgesprochen ist. Simon Grunau berichtet in seiner Preußischen Chronik, daß unter Bischof Otto (1323—1349) 113 Pfarreien mit 538 Priestern existirten. Die Zahl der Priester muß vor der Reformation bedeutend gewesen sein. Nach dem Visitationsbericht des Bischofs Olszowski vom J. 1672 hatte allein die Johanniskirche in Thorn am Anfang des 16. Jahrhunderts 30 Beneficien. Zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Disciplin pflegten alljährlich Visitationen oder **Laiensynoden** (synodi laicales) durch den Bischof oder seine Commissarien abgehalten zu werden; dieser Sendgerichte geschieht bereits im J. 1248 unter dem Bischof Heidenreich Erwähnung. Ein Ordo synodi laicalis vom Bischof Johannes Marienau (1416—1457) hat sich erhalten (Jacobson a. a. O. 268). Diöcesansynoden wurden im 15. Jahrhundert unter Bischof Arnold, Bischof Johannes (1438) und Bischof Stephan (1481) abgehalten; die Beschlüsse, die auch eine Warnung vor den Wiclifiten enthalten, sind kurz bei Hartknoch (Preuß. K.-Historie, Leipzig 1686, 210) mitgetheilt. Provinzialsynoden wurden 1427 und 1428 zu Elbing und Riga gehalten.

Die ältesten Klöster des Culmerlandes sind die der Dominicaner zu Culm (1228) und zu Thorn (1263 durch den Hochmeister Hanno von Sangershausen); der Franciscaner zu Culm (1258) und zu Thorn (1239 durch den Landmeister Poppo); der Cistercienser-, später Benedictinernonnen zu Culm (1267 erwähnt) und der Benedictinerinnen zu Thorn (1311 durch Hochmeister Karl von Trier zum Danke für den Sieg bei Waplaken). Außerdem gab es mehrere Beguinenconvente in Thorn. Die genannten Klöster waren verhältnißmäßig arm. Die deutschen Ritter duldeten neben sich keine begüterten Orden und erschwerten den kirchlichen Corporationen den Erwerb von Immobilien (Voigt, Gesch. Preuß., Königsberg 1827—1839, III, 500; VI, 756). Es ist deßhalb leicht begreiflich, daß dieselben ihre Gunst den Dominicanern und Franciscanern zuwandten, welche durch ihre Ordensregel zur strengen Armut verpflichtet waren und sich zugleich als tüchtige Werkzeuge bei der Bekehrung der Preußen erwiesen. Durch den Ruf der Heiligkeit zeichnete sich aus der Franciscanerpriester Johannes Lobedau aus Thorn, der am 9. October 1264 im Convente zu Culmsee starb. Er war der Seelenführer der seligen Jutta, einer Verwandten des Hochmeisters Hanno von Sangershausen, welche 1257 nach dem Tode ihres Gemahles aus Thüringen nach Culmsee kam und als Klausnerin am 5. Mai 1260 starb. Der Cult dieser beiden heiligmäßigen Personen, der in der Reformation nachgelassen hatte, wurde im 17. Jahrhundert durch Szembek S. J. und Bischof Lipski wieder angeregt (Boll. Oct. IV, 1094 sq.; Mai VII, 602 sq.).

Was das **Schulwesen** angeht, so hatte schon Christian zur Befestigung und Ausbreitung des Christenthums Schulen errichtet, für deren Unterhalt Papst Honorius III. Sorge trug, indem er die Gläubigen zur Spendung von Liebesgaben eindringlich aufforderte (Preuß. Urkdb., Königsberg 1882, 17). Der päpstliche Legat Wilhelm von Modena übersetzte den Donat, den Fürsten der lateinischen Grammatiker, in's Altpreußische (Script. rer. pruss. I, 241). Papst Innocenz IV. ersuchte 1246 die Klöster des Erdkreises, der jungen Kirche in Preußen, Livland und Esthland mit Büchern zu Hilfe zu kommen, ut parvis lac doctrinae exhibeatur (Preuß. Urkdb. 133). Unter den Stadtschulen war die Johannisschule zu Thorn die bedeutendste; an ihr war eine Zeitlang der berühmte Franciscaner Ludovicus de Prussia (aus Heilsberg gebürtig und 1494 gestorben) als Rector thätig; sein großes Werk Trilogium animae ist ein geistvolles Compendium der gesammten mittelalterlichen Philosophie und Theologie (Bibl. Warm. I; Wadding, Annal. Minor. XV). Die Errichtung zahlreicher Landschulen

können wir aus dem Umstande folgern, daß den Dorfbewohnern häufig in den Urkunden die Entrichtung des Schülerlohnes zur Pflicht gemacht wird (Voigt, Gesch. Preuß. VI, 744). Die Geistlichen empfingen ihre Vorbildung in der Domschule, vielleicht auch bisweilen in den Klosterschulen. Daß in der Culmer Diöcese ebenso wie in den drei andern preußischen Diöcesen eine Cathedralschule bestand, ergibt sich aus der Erwähnung des Domscholasticus Johannes im J. 1330 (Urkdb. d. B. Culm 165). Der von Urban VI. 1386 gebilligte Plan des Hochmeisters Zöllner von Rothenstein, nach dem Vorbilde Bologna's eine Universität in Culm zu gründen, kam leider nicht zur Ausführung. Dagegen errichtete Bischof Vincenz Kielbassa 1473 ein studium particulare (eine Art philosophischer Facultät im Sinne des Mittelalters) in Culm, welches den Fraterherren aus dem Hause von Hildesheim unterstellt wurde (Lüntzel, Gesch. d. D. Hildesheim, Hildesheim 1837, II, 639 ff.) und großes Ansehen erlangte. Die Culmer Fraterherren dürfen als die ersten Humanisten in Preußen bezeichnet werden; ihnen reihen sich an Copernicus, Bischof Lucas Watzelrode von Ermland, die Bischöfe Johannes Dantiscus und Tiedemann Giese von Culm, später von Ermland, der Bischof Dobenek von Pomesanien, der 1512 zu Riesenburg eine gelehrte Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft gründete und den Humanisten Eobanus Hessus an seinen Hof zog (Bender, Gesch. der phil. und theol. Studien, Braunsberg 1868, 9). Leider verlor die Culmer Schule um 1530 ihre geistliche Leitung. Die Bemühungen des Bischofs Dantiscus, Professoren aus dem Fraterhause von Rostock zu erhalten, waren vergeblich, und die Schule mußte 1537 unter weltlicher Leitung wieder eröffnet werden. Rector wurde Hieron. Wildenberg Aurimontanus (genannt nach seinem Geburtsorte Goldberg). Dieser verfaßte für die Culmer Akademie Handbücher zur Physik, Ethik und Dialektik des Aristoteles. Durch die Einflüsse des neuerungssüchtigen Magistrates wurde aber unter der Regierung des energielosen Bischofs Lubodzieski die Schule eine Pflanzstätte der Häresie, namentlich seitdem der aus Königsberg vertriebene Protestant Hoppe 1554 das Rectorat erhalten hatte. Erst in Folge der Bemühungen des Bischofs Hosius von Ermland und des Vicekanzlers Przerempski trat 1557 ein Umschwung ein durch Berufung des tüchtigen Rectors Peter Raymundus (Eichhorn, Card. Hosius, Mainz 1854, I, 189). Seit dem 17. Jahrhundert bis 1779 war die Schule eine Filiale der Krakauer Akademie, die wiederholt Lehrer dahin sandte; im 19. Jahrhundert wurde sie endlich in eine simultane höhere Bürgerschule verwandelt (Bender a. a. O. 4 ff.).

II. **Das Bisthum unter polnischer Herrschaft** (1466—1772). Durch den Frieden von Thorn (19. October 1466) kam Culm mit einem Theile Preußens unter polnische Herrschaft. Das bisherige Regular- oder Ordensbisthum wurde nun in ein Säcularbisthum umgewandelt und sollte zugleich aus dem bisherigen Metropolitanverbande mit Riga abgelöst und dem Erzbischof von Gnesen unterstellt werden. Letztere Bestimmung des Friedensschlusses wurde aber von Rom nicht bestätigt. Die gegentheilige Ansicht des Dlugosz (Hist. Pol. l. 13, p. 407) widerspricht den urkundlichen Zeugnissen der nachfolgenden Geschichte. Alexander VI. befiehlt dem Bischof Stephan 1494, dem Erzbischof von Riga den üblichen Metropolitaneid zu leisten. Clemens VII. zeigt dem Erzbischof von Riga die Ernennung des Dantiscus zum Bischof von Culm am 3. August 1530 an. Tiedemann Giese gibt der Aufforderung des Erzbischofs von Gnesen im J. 1542 und 1547, zur Provinzialsynode zu kommen, nicht Folge, da Culm zu Riga gehöre. Papst Julius III. bezeugt 1551 in der Provisionsbulle für Lubodzieski: archiepiscopo rigensi ecclesia culmensis metropolitico jure subesse dinoscitur (Domcap.-Archiv). Erst nachdem 1566 die Erzdiöcese Riga in Folge der Reformation untergegangen war, suchte Bischof Peter Kostka auf der Provinzialsynode zu Petrikau 1577 um Aufnahme in den Metropolitanverband von Gnesen nach (Brieffascikel in der Bibl. zu Pelplin). An Stelle der freien Bischofswahl trat unter polnischer Herrschaft sogleich die königliche Nomination, die in Polen seit 1460 üblich wurde. König Alexander erließ 1505 ferner das Statut, daß nur Adelige zu den Bisthümern und in die Capitel genommen werden könnten; nur vier bis fünf Canonicate waren für nichtadelige Graduirte (canonicatus doctorales) offen (Chodyński et Likowski, Decretales S. Pont. pro regno Pol., Posnaniae 1882, II, 142). Die Zahl der Capitelstellen, die im 16. Jahrhundert auf vier gesunken war, wurde allmälig bis 1730 auf zwölf erhöht; darunter waren die Prälaturen der Archidiaconen von Culm und Pomesanien, des Propstes, des Decans, des Custos und des Scholasticus; das Amt eines Weihbischofs wurde 1641 creirt; das Capitel brachte für alle Stellen, mit Ausnahme des Propstes, Decans und Custos, geeignete Candidaten in Vorschlag; die Collation geschah bis zur Zeit Cromers (Polonia, Colon. 1577, 222) durch Bischof und Capitel, späterhin aber, nachweislich seit dem 17. Jahrhundert, durch Papst und Bischof, nach der alternativa mensium, die durch das Concordat Clemens' VII. mit Sigismund I. (1525) für Polen festgesetzt war und auch in Culm nach der Vereinigung mit Gnesen allmälig zur Anwendung kam (Chodyński l. c. 124). Dieser Besetzungsmodus bei den Canonicaten und die königliche Nomination der Bischöfe blieb auch unter der preußischen Herrschaft bis zum Erlaß der Bulle De salute animarum (1821) bestehen. Rücksichtlich der politischen Stellung gehörte der Bischof von Culm mit dem Bischofe von Ermland zu dem auch unter der polnischen Herrschaft beibehaltenen Landesrathe, welcher über alle wichtigeren preußischen Angelegenheiten zu entscheiden hatte.

Seitdem durch die Lubliner Constitution (1569) Preußens Personalunion mit Polen zur Realunion geworden, waren beide Bischöfe auch Senatoren Polens und nahmen am Reichsrathe Theil. Zum polnischen Tribunal (höchsten Gerichtshof für den Adel) entsandte der Bischof und das Capitel einen Deputirten (canonicum nobilitarem).

Als Vorläufer der sog. Reformation in der Diöcese hatten schon im 15. Jahrhunderte Hussiten und Wiclifiten ihr Unwesen getrieben. Besonders wird ein Schüler des Hieronymus von Prag, Andreas Pfaffendorf, erwähnt, welcher 1431 zu Thorn und Danzig ketzerische Lehren verbreitete und zahlreiche Anhänger selbst unter den Ordensrittern gewann; die Hauptgegner seiner Lehre waren die Dominicaner der beiden Städte, welche deßhalb eine kurze Verbannung erdulden mußten. Bischof Johannes Marienau warnte auf der Diöcesansynode zu Culmsee 1438 vor den Wiclifiten (Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie, Frankfurt 1686, 211. 252). Der Hauptsitz der Häresie Luthers wurde Thorn. Schon 1520 mußte der streng katholische König Sigismund I. (1506—1548) daselbst die Einführung lutherischer Bücher verbieten. Im J. 1524 predigten mehrere Mönche, besonders ein Bernhardiner, Dr. Flickendeutsch genannt, die neue Lehre mit großem Erfolg. Es löste sich alle religiöse und bürgerliche Ordnung. Bischof Konopacki, dem der rechte Seeleneifer fehlte, legte die Hände in den Schooß; die Franciscaner fielen ab; doch die Dominicaner, welche dem katholischen Glauben treu blieben, riefen König Sigismund herbei, welcher im Jahre 1526, wie in Danzig und Elbing, so auch in Thorn die Ordnung wiederherstellte. Die Neuerer wurden aus Furcht vor den weltlichen Armen vorsichtiger; die Häresie selbst aber verbreitete sich immer mehr und mehr in Graudenz, Marienburg u. s. w. Der Eifer und die Wachsamkeit eines Johannes Dantiscus (1530—1538), der ihnen in Graudenz und Thorn kräftig entgegentrat, war nicht mehr im Stande, den Wirren Einhalt zu thun. Sein Nachfolger, Tiedemann Giese (1538—1549), ein Mann von großer theologischer und philosophischer Bildung und von correcter kirchlicher Gesinnung, ermangelte der nothwendigen Entschiedenheit. Der im J. 1549 ernannte Bischof Stanislaus Hosius war anfänglich durch seine Gesandtschaftsthätigkeit abgehalten, vom Bisthume persönlich Besitz zu ergreifen; kaum hatte er 1551 durch seine Gegenwart die katholische Sache in Thorn gestärkt, als er zum Bischofe von Ermland erhoben wurde und nur mehr aus der Ferne unter den schwachen Bischöfen Lubodzieski und Zelisławski auf die kirchlichen Verhältnisse in Culm einwirken konnte. Die Protestanten in Thorn bemächtigten sich der Hauptkirchen und des Franciscanerklosters, das sie in ein lutherisches Gymnasium umwandelten; 1558 erlangten sie von König Sigismund Religionsfreiheit. Dieselbe wurde 1569 auch den Protestanten in Graudenz, Marienburg, in anderen Städten und im Werder zugestanden. In solchem Zustande überkam endlich Petrus Kostka (1574—1595) die Diöcese, als deren wahrer Reformator er anzusehen ist. Seine Ausbildung hatte er in Löwen und Paris empfangen. Der hl. Karl Borromäus, mit dem er in brieflichem Verkehre stand, schreibt über ihn: Magnopere ecclesiae Culmensi gratulor, talem nactae pastorem, qui ad vitae sanctitatem morumque integritatem eximiam etiam solicitudinem adjungit ad gregem suum omni virtute informandum (Rzepnicki, Vitae praesul. Pol., Posen. 1763). Im Vereine mit dem Bischofe Karnkowski von Leslau bestimmte er endlich den schwankenden Erzbischof Uchański von Gnesen zur Berufung eines Provinzialconcils nach Petrikau 1577, auf welchem die Decrete des Concils von Trient promulgirt wurden, nachdem sie bereits 1564 von König Sigismund August für das ganze Reich angenommen worden waren. Dem Provinzialconcil, auf welchem auch das frühere Bisthum Pomesanien, soweit es katholisch geblieben, mit Culm (seit 1821 mit Ermland) vereinigt wurde, folgte 1583 die Diöcesansynode zu Culmsee (Hartzheim, Conc. Germ. VII, 971). Für die Durchführung der Beschlüsse unternahm Kostka öftere Visitationsreisen. Seine Absicht, ein Clericalseminar zu errichten, wurde durch den Tod vereitelt. Das Franciscanerkloster in Culm, welches durch die Häresie entvölkert worden war, wurde mit Mitgliedern der polnischen Ordensprovinz besetzt; ebenso das Kloster in Löbau (1580). Von hoher Bedeutung war die Reformirung des Benedictinernonnenklosters in Culm durch die energische Oberin Magdalena von Mortangen. Mehr als 20 Klöster in Preußen, Polen und Lithauen nahmen die von Clemens VIII. 1605 bestätigte reformirte Regel an, und es entstand so eine eigene Culmer Congregation, für welche 1616 sogar ein eigenes Clericalseminar in Posen (seit 1619 in Thorn) errichtet wurde, damit die einzelnen Häuser Beichtväter und Prediger erhalten konnten (Szczygielski, Aquila Polono-Bened., Crac. 1663; Brzechfa, Zywot Magd. Morteskiej, Pelplin 1880). Noch wichtiger als die Reform der alten Klöster war die Berufung der Jesuiten nach Thorn (1593), Marienburg (1618) und Graudenz (1622), wo sie Gymnasien errichteten. In Thorn erweiterten sie die Schule an der Johanneskirche zu einem Gymnasium, mit dem später ein Cursus für Philosophie und Theologie verbunden wurde. Durch Jugendunterricht und Volksmissionen übten sie einen weitgreifenden Einfluß auf die Umgestaltung des kirchlichen Lebens aus. Sie waren deßhalb vielem Hasse ausgesetzt, der sie zweimal (1606 und 1655) aus Thorn verjagte und endlich 1724 zu den Vorgängen führte, welche von den Protestanten mit dem Namen des Thorner Blutgerichtes (s. d. Art.) bezeichnet werden. — Die angebahnte Restauration des Katholicismus wurde mit Eifer von den Bischöfen Tylicki, Gembicki, Kuczborski,

Dzialyński u. s. w. fortgesetzt, wobei ihnen zum Theil die polnischen Könige (Sigismund III., Wladislaus IV., Johann Casimir) hilfreiche Hand boten. Die Pfarrkirchen in Graudenz, Marienburg, Christburg, Thorn (Johanniskirche 1596, Jacobskirche 1667, Marienkirche 1724) wurden wieder gewonnen. Es entstanden die Klöster der Franciscaner zu Graudenz, Strasburg, Culmsee (1625) und Lonk (1639), der Benedictinerinnen zu Graudenz (1631), der barmherzigen Schwestern zu Culm (1694), der Kapuziner zu Rehwalde (1748). Bischof Malachowski berief 1676 die Lazaristen aus Warschau und übergab ihnen 1680 das bereits 1651 errichtete Clericalseminar in Culm, das sie bis 1828 leiteten. Häufig fanden bischöfliche Visitationen statt. So berichtet Opalinski 1687 an den Papst, daß er selbst jährlich einmal die ganze Diöcese visitire, während die Decane viermal ihre Sprengel besuchten und die Priester monatliche Conferenzen abhielten. Diöcesansynoden wurden zu Culmsee 1583 und 1605, zu Löbau 1641 und 1745 gehalten (Hartzheim, Conc. Germ. VII, 971; VIII, 655; IX, 602; X, 491).

III. Das Bisthum unter preußischer Herrschaft seit der ersten Theilung Polens (1772). Thorn kam erst bei der zweiten Theilung (1793) an Preußen. Bei Besitzergreifung des Landes wurden die Rechte der Kirche, obwohl Friedrich II. in Religionssachen den bisherigen Stand garantirt hatte, auf geistlichem und materiellem Gebiete bedeutend beschränkt. Der Staat mischte sich in fast sämmtliche kirchliche Angelegenheiten, so daß Bischof Baier im Statusberichte 1773 klagen mußte: Jurisdictio spiritualis adeo est arctata a Potestate moderna saeculari, ut paene nescias, utrum aliquae causae ad illius forum pertinere videantur, praeter causas sponsalium et matrimoniorum inter personas solummodo catholicas (s. d. Art. Preußen). Die Güter des Bischofs, des Capitels und der Klöster wurden 1772 säcularisirt, damit „die Geistlichen in ihren religiösen Verrichtungen nicht behindert seien" (Lehmann, Preußen und die katholische Kirche IV, Leipzig 1883, 470). Die Competenz betrug 50 Procent des ausgemittelten damaligen Reinertrages. Der Bischof erhielt 7137 Thaler, das Capitel 2855 Thaler (Lehmann 561). Naturgemäß mußte durch diese Säcularisation auch die Zahl der Ordensmitglieder sich verringern. Doch schützte Friedrich die Jesuiten, und als die Aufhebungsbulle 1780 endlich auch in Ermland und Westpreußen (in Thorn bereits 1773) zum Vollzuge kam, beließ er sie als Lehrer an den in Gymnasien umgewandelten Jesuitenanstalten, die zu einem „königlichen Schulinstitute" vereinigt wurden. Durch protestantische Colonisten und Beamte breitete sich der unter der polnischen Regierung im 17. und 18. Jahrhundert zurückgedrängte Protestantismus wieder aus, und Bischof Rydziński konnte nur dadurch den befohlenen Simultangebrauch vieler Kirchen verhüten, daß er 1799 auf die Baupflicht der protestantischen Grundbesitzer Verzicht leistete. Unter diesem Bischof wurde Culm durch den Tilsiter Frieden 1807 dem neuerrichteten Herzogthum Warschau unterstellt; nur Pomesanien blieb unter der preußischen Krone und hatte einen besondern Administrator. Im J. 1815 kam die ganze Diöcese wieder an Preußen. Die langjährigen Kriege hatten überall die größte Verwirrung angerichtet. Die Einkünfte der Kirchen waren geschmälert, die Klöster durch Kabinetsordre vom 30. October 1810 auf den Aussterbeetat gesetzt und der Priestermangel so fühlbar, daß Personen ohne hinreichende Bildung ordinirt wurden; viele katholische Schulen wurden simultan und mit protestantischen Lehrern besetzt. Erst dem unermüdlich thätigen Bischofe Sedlag (1834—1856) war es vorbehalten, geordnete Verhältnisse zu schaffen, eine regelrechte Verwaltung einzurichten und allmälig sich einen tüchtigen Clerus in dem neu organisirten Seminare, das 1828 nach Pelplin verlegt wurde, zu erziehen. Die seit 1836 bestehende Domschule wurde zu einem Knabenseminare (officiell Knabenerziehungsinstitut) erweitert; die Gründung von Missionskirchen und Schulen in der Diaspora ist besonders das Verdienst des gegenwärtigen Bischofs. An Stelle der 34 durch den Staat aufgehobenen Klöster der Diöcese in ihrem gegenwärtigen Umfange traten neue Niederlassungen der Franciscaner, Lazaristen und mehrerer weiblicher Genossenschaften für Jugendunterricht und Krankenpflege, welche segensreich wirkten, bis die Maigesetzgebung des Jahres 1873 die meisten derselben auflöste.

Die Diöcese, welche einen Flächenraum von etwa 470 Quadratmeilen umfaßt und über den größten Theil von Westpreußen, sowie über einige Kreise von Ostpreußen, Pommern und Posen sich erstreckt, besteht gemäß der Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 a. aus der alten Diöcese Culm mit den Decanaten Briesen, Culm, Culmsee, Golub, Lautenburg, Lessen, Löbau, Neumark, Rehden, Strasburg und Thorn; b. aus dem früher zur Diöcese Leslau (Wladislavia) gehörenden Archidiaconate Pommerellen (s. d. Art. Pommern) mit den Decanaten Danzig, Dirschau, Lauenburg, Mewe, Mirchau, Neuenburg, Putzig, Schwetz, Pr.-Stargardt und dem vom Archidiaconate Kruschwitz abgezweigten Decanate Fordon; c. aus den Decanaten Camin, Schlochau und Tuchel, die einen Theil des früheren zu Gnesen (s. d. Art.) gehörigen Archidiaconats Camin bildeten; die Decanate Nakel und Lobsens verblieben bei Gnesen; d. aus dem vom Bisthume Plock abgezweigten Decanate Gorzno; e. aus dem 1861 errichteten Decanate Pomesanien, welches einige Missionspfarreien im Gebiete des ehemaligen Bisthums Pomesanien umfaßt; das übrige Pomesanien kam an Ermland. Der Sitz des Bischofs ist die ehemalige Cistercienserabtei Pelplin, deren Kirche, ein schöner gotischer Backsteinbau, seit der

1824 stattgefundenen Translation des Capitels von Culmsee nach Pelplin zur Cathedralkirche erhoben wurde. Das Capitel besteht aus den Dignitäten Propst und Decan, acht Residential- und vier Ehrencanonikern. Die erste Dignität und die in den päpstlichen Monaten erledigten Canonicate providirt der Papst auf Vorschlag des Königs, die übrigen verleiht der Bischof. Für alle Pfarreien, welche früher vom Bischofe, Capitel oder den Klöstern besetzt wurden, gilt seit 1. September 1848 die Alternativa mensium, so daß in den ungeraden Monaten die landesherrliche Präsentation, in den geraden die bischöfliche Collation eintritt. Im Decanate Lauenburg gilt das landesherrliche Patronat, doch hat gemäß des Wehlauer Vertrages von 1657 der Bischof das Vorschlagsrecht (vgl. Archiv für K.-R. XXI, 161 f. XXIV, 265). Die Diöcese zählt 253 Pfarreien, 380 Priester und 600 000 Katholiken.

IV. Verzeichniß der Bischöfe. 1. Heidenreich (1245—1263) O. Pr., krönte 1253 König Mindowe von Lithauen, der sich 1251 hatte taufen lassen, und verfaßte eine Schrift über das Lob Gottes, welche das älteste Denkmal der preußischen Literatur ist (Script. rer. Pruss. II, 383). 2. Friedrich von Hausen (1264 bis 1274) Ord. Teuton. 3. Werner (1275 bis 1291) O. Teut. 4. Heinrich (1292—1301) O. Teut. 5. Hermann (1303—1311) O. Teut., verwandte sich 1310 mit den übrigen preußischen Bischöfen in Rom für den vielfach beschuldigten Orden. Nach langer Sedisvacanz folgte durch päpstliche Provision 6. Nicolaus (1319—1323) O. Pr., der die Rechte der Kirche gegen den Deutschorden energisch vertheidigte (Urkb. d. B. Culm 128 ff.). 7. Otto (1323—1349), früher Domherr zu Reval, verweigerte den Peterspfennig und den zu Vienne ausgeschriebenen sechsjährigen Zehent zu Gunsten des Kreuzzuges, so daß die Diöcese mehrere Male mit dem Interdict belegt wurde (Urkb. d. B. Culm 146 ff.; Voigt, Gesch. Preußens IV, 344. 451). 8. Jacob (1349 — 1359) O. Teut. 9. Johannes Schadland (1360—1363) O. Pr. aus Köln, wurde nach Hildesheim, Worms, Augsburg transferirt, gest. 1373; seine Schriften sind: Sermonum volumen und drei Tractate De ss. Trinitate, De virtut. cardinalibus und De statu et potestate episcoporum (Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. I, 672). 10. Wicbold Dobistein (1363—1385 ?), Domherr zu Culmsee, wurde 1375 von Ritter Hans von Kruschin gefangen genommen, resignirte nach 1380 und starb 1398. Er fand sein Begräbniß in der von ihm reich beschenkten Cistercienserkirche Altenberg bei Köln. 11. Reinhard von Sayn (1385 bis 1390). 12. Nicolaus von Schippenpiel (1390 bis 1398), wurde nach Camin transferirt. 13. Johannes, Herzog von Oppeln, genannt Kropidlo (1398—1402), später Bischof von Leslau. 14. Arnold Stapil (1402—1416) O. Teut., veranstaltete eine Diöcesansynode. 15. Johannes Marienau (1416—1457) O. Teut., hielt gleichfalls 1438 eine Synode. Im Conflicte des 1440 gestifteten preußischen Bundes gegen den Deutschorden stand er auf Seite des letzteren. Nach seinem Tode bildeten sich im Capitel zwei Parteien, von denen die eine den Kaplan des Hochmeisters Andreas Santberg und später den Propst Laurent. Zankenzin, die Partei des Bundes aber den Official Bartholomäus zum Bischofe wählte. Keiner erlangte die päpstliche Bestätigung. 16. Vincenz Kielbassa (1467—1479), Domherr von Gnesen und Krakau, eröffnet die Reihe der von den polnischen Königen ernannten Bischöfen. 17. Stephan Mathie von Neidenburg (1480—1495), hielt 1481 eine Synode. 18. Nicolaus Crapitz (1496 bis 1507), Domherr von Ermland. 19. Johannes Konopacki (1508—1530). 20. Johannes von Höfen (1530—1538), genannt Dantiscus (s. d. Art.), transferirt nach Ermland. 21. Tiedemann Giese (1538—1549). 22. Stanislaus Hosius (1549—1551; s. d. Art.). 23. Johannes Lubodziefki (1551 — 1562). 24. Stanislaus Zelislawski (1562—1571), vorher Cistercienserabt in Pelplin. 25. Petrus Kostka (1574—1595), der Reformator des Bisthums. 26. Petrus Tylicki (1595 — 1600), transferirt nach Ermland. 27. Laurentius Gembicki (1600—1610), hielt 1605 eine Synode, transferirt nach Leslau. 28. Matthias Konopacki (1611—1613). 29. Johannes Kuczborski (1614—1624), Gönner der Jesuiten. 30. Jacob Zadzik (1624—1635), transferirt nach Krakau. 31. Johannes Lipski (1635—1639), starb 1641 als Erzbischof von Gnesen. 32. Caspar Działyński (1639—1646) hielt 1641 zu Löbau eine Synode. 33. Andreas Leszczyński (1646—1652). 34. Johannes Gembicki (1653—1655). 35. Adam Koß (1657—1661). 36. Andreas Olszowski (1661—1674), starb 1677 als Erzbischof von Gnesen. 37. Johannes Malachowski (1676 bis 1681), später Bischof von Krakau. 38. Johannes Casimir Opaliński (1681—1693), vorher Abt von Bledzewo und Coadjutor von Posen, gerieth mit den Bürgern von Thorn 1682 wegen Revindication katholischer Kirchen und 1688 wegen Störung der Procession in Conflict, der 1690 durch Vergleich beigelegt wurde. Dem zufolge mußte Thorn die Urheber des Auflaufes bestrafen, für die künftige Sicherheit der Processionen sorgen und an die Cathedrale zu Culmsee 21 000 Gulden bezahlen. 39. Casimir Szczuka (1693 — 1694), Commendatarabt des Cistercienserklosters Paradies. Nach fünfjähriger Sedisvacanz 40. Theodor Potocki (1699—1712), transferirt nach Ermland. 41. Johann Casimir Bokum (1719—1721), vorher Bischof von Przemyśl. 42. Felix Kretkowski (1723 bis 1730), ein eifriger Bischof, der die ganze Diöcese 1724—1726 visitirte und viele Verbesserungsdecrete erließ. 43. Thomas Franz Czapski (1731—1733). 44. Adam Stanislaus Grabowski (1736—1739), früher Weihbischof

von Posen, transferirt nach Leslau. 45. Andreas Stanislaus Załuski (1739—1746), vorher Bischof von Plock und Luck, hielt 1745 eine Synode zu Löbau und starb 1758 als Bischof von Krakau. 46. Adalbert Stanislaus Leski (1747 bis 1758). 47. Andreas Baier (1759—1785). 48. Johann Karl von Hohenzollern (1785 bis 1795), Commendatarabt von Pelplin und Oliva, seit 1778 Coadjutor seines Vorgängers, starb 1803 als Bischof von Ermland in Oliva. 49. Franz Rybziński (1795—1814), Weihbischof von Posen. Nach Neuconstituirung des Bisthums folgten 50. Ignaz Matthy (1823—1832). 51. Anastasius Sedlag (1834—1856), vorher Pfarrer in Oppeln. 52. Johannes Nepomuk von der Marwitz, geb. 1795, Priester 1830, Domherr 1843 und Domdechant 1849, präconisirt am 8. August 1857. (Zur Literatur vgl. d. Artt. Deutschorden, Preußen und Polen; ferner Schultz, Gesch. der Stadt und des Kreises Kulm, Danzig 1876; Urkundenbuch des Bisthums Culm, Danzig 1884; Rzepnicki S. J., Vitae praesul. Polon. III, Posn. 1763; Schematismus des Bisthums Culm, Pelplin 1867; Woelky, Katalog der Bischöfe von Culm, Braunsberg 1878; Fankidejski, Utrac. kościoły, Pelplin 1880; Lengnich, Gesch. der Preußischen Lande, 9 Bde., Danzig 1722—1755; Ders., Jus publ. regn. Pol., Danzig 1742; Ewald, Eroberung Preußens, 2 Bde., Halle 1872. 1875.) [Rosentreter.]

Culpa (Schuld) zerfällt I. in die theologische Schuld, welche mit dem Begriff der Sünde als einer Beleidigung Gottes zusammenfällt. Sie kann eine schwere oder läßliche sein, wie das die Moraltheologie ausführt (s. d. Art. Sünde).

II. Die juridische Schuld ist ein Rechtsbegriff und wird bestimmt als eine Fahrlässigkeit, eine Unterlassung schuldiger Sorgfalt, aus welcher Unterlassung dem Nächsten ein Schaden erwächst. 1. Nach dem Grade der Sorgfalt, deren Anwendung unterlassen wird, ist die culpa juridica eine dreifache: a. culpa lata, Unterlassung derjenigen Sorgfalt, welche jeder vernünftige Mensch in solchen Verhältnissen anzuwenden pflegt; b. culpa levis, Unterlassung der Sorgfalt, mit welcher kluge und umsichtige Menschen ihre Geschäfte betreiben; c. culpa levissima, Unterlassung derjenigen Sorgfalt, welche nur den umsichtigsten Menschen eigen ist, und die auch bei sonst um das Ihrige besorgten Hausvätern nicht gewöhnlich ist. Denjenigen z. B., welcher ein ihm geliehenes Buch im Freien liegen läßt, wird im Falle des Abhandenkommens eine culpa lata, denjenigen, welcher es in einem unverschlossenen Zimmer liegen läßt, eine culpa levis, denjenigen endlich, der das Zimmer, in dem das Buch verwahrt wird, in gewöhnlicher Weise schloß, aber sich nicht vom Verschlusse überzeugte, eine culpa levissima treffen (Pruner, Moraltheologie 586; Ferraris, Bibl. s. h. t.; Reiffenstuel, Jus can. univ. lib. 3, tit. 15, § 2). — Ueber die culpa hinaus liegt der dolus, welcher eine absichtliche Beschädigung des Nächsten hinzufügt; hinter ihr bleibt zurück der casus, ein von dem Menschen unabhängiges, also ihm unfreiwilliges Ereigniß, welches von ihm nicht vorausgesehen und verhindert werden konnte. — 2. Was die Zurechnung im Gewissen betrifft, so gelten hier folgende Sätze: a. die culpa juridica ist an sich nicht culpa theologica, wird also im Gewissen nicht imputirt; sie kann es aber werden, wenn man durch irgend einen speciellen Titel, z. B. durch einen Vertrag oder durch das übernommene Amt zur Anwendung einer besonderen Sorgfalt verpflichtet ist. Hier wird wenigstens die culpa lata leicht zur theologischen Schuld, was schlechthin der Fall ist, wenn dolus sich mit ihr verbindet. b. Wenn eine culpa theologica vorliegt und die Nachlässigkeit des Betreffenden wirklich die Schuld an dem Schaden des Nächsten trägt, ist man im Gewissen verpflichtet, den Schaden zu ersetzen. c. Auch dann, wenn bloß eine culpa juridica vorliegt, der Richter aber durch einen Urtheilsspruch zum Schadenersatz verpflichtet hat, besteht die Gewissenspflicht, ihn zu leisten. d. Schaden, durch zufällige Ereignisse herbeigeführt, kann bloß bei Verträgen zum Ersatz verpflichten, sei es, daß man sich verpflichtet habe, auch für einen solchen einzustehen (Unfallversicherungs-Verträge), oder daß derselbe auf die Unterlassung der durch den Vertrag überhaupt geforderten Sorgfalt sich zurückführen läßt.

III. In der Liturgie heißt culpa das allgemeine Sündenbekenntniß (die offene Schuld, das Confiteor [s. d. Art.]), welches nach kirchlicher Vorschrift besonders feierlichen Acten vorausgeschickt wird. So betet dasselbe Priester und Volk tiefgebeugt an den Stufen des Altars vor der Feier der heiligen Geheimnisse; es ist vorgeschrieben beim Empfange gewisser heiligen Sacramente (Buße, Oelung, Communion); vor der Ertheilung feierlicher Ablässe (Sterbablaß, päpstlicher Ablaß); in erweiterter Form bildet es einen Theil des beim Pfarrgottesdienst am Sonntage nach der Predigt zu verrichtenden öffentlichen Gebetes; ferner findet es seine Stelle im Abendgebete der kirchlichen Tagzeiten (Complet) und Morgengebet derselben (Prim), wenn nicht eine höhere Feier bei letzterem es ausschließt. Demnach erscheint es als ein hochbedeutsames Gebet, welches einerseits das Schuldbewußtsein im Angesicht der heiligen Geheimnisse ausspricht, andererseits die Kraft besitzt, läßliche Sünden zu tilgen (S. Thom. 3, q. 87, a. 3).

IV. Als ascetisches Mittel kommt die culpa im Klosterleben vor und besteht darin, daß vor versammeltem Convente entweder der Obere den einzelnen Gliedern ihre gegen die Ordensregeln oder Hausdisciplin begangenen Fehler vorhält oder der Schuldige selbst sie bekennt, woran sich dann irgend eine äußere Bußübung knüpft. [Renninger.]

Cultus ist die äußere, gesetzlich normirte, durch den Liturgen und die Gemeinde geübte Ver-

herrlichung Gottes und Heiligung des Menschen im Geiste und in der Wahrheit. 1. Das Wort Cultus bezeichnet sowohl Pflege des Feldes und Schmückung des Leibes, als Bildung des Geistes; es drückt aber auch Verehrung und Anbetung aus. Colimur et colimus, sagt der hl. Augustinus, sed colimus ut Deum, colimur ut ager. Ut sciatis quia colimur, Dominum audite: Ego sum vitis vera, vos estis sarmenta; Pater meus agricola (Joann. 15, 1). Si agricola dicitur, agrum colit. Quem agrum? Colit nos (Aug. Serm. 213, n. 9, p. 942). Je nachdem darum das eine oder andere Moment betont wird, besteht der Cult in Verehrung oder Pflege. Nach der ersten Seite offenbart er sich als religiöse Verehrung, die man Gott, Engeln, Seligen und irdischen Menschen wie Sachen (Reliquien, Bildern, Kirchen ꝛc.) schenkt. Die Gott, dem höchsten Wesen, zu erweisende Verehrung findet in allen Religionsbekenntnissen statt. Auch die Heiden hatten keine Entschuldigung, daß sie Gott nicht lobten und ihm nicht dankten, nachdem sie ihn erkannt hatten (Röm. 1, 21). Gott gegenüber manifestirt sich aber die Verehrung durch Anbetung und Opfer, welche darum ihm allein zukommen. Die Christen verweigern den Engeln (allen Geschöpfen) die Gott gebührende, in Anbetung und Darbringung von Opfern bestehende Verehrung, obwohl sie dieselben preisen und ihre Würde anerkennen (Orig. c. Cels. 8, 57). Diese Verschiedenheit fixirte man durch eigene Worte. Latreia bezeichnet Gottesverehrung, Dulia Verehrung der Engel und Heiligen (Aug. De civit. Dei 10, 1). Die Dulia äußert sich in Verehrung und Anrufung. Von ihr unterscheidet sich die Hyperdulia nur graduell; sie kommt Maria zu wegen ihrer intimen Verbindung mit Gott, als Mutter Gottes, durch die sie alle Heiligen überragt (Thom. 3, q. 25, a. 5). In erster Linie bezieht sich nämlich die Verehrung der Heiligen auf Gott, der in ihnen und durch sie so Großes gethan, in zweiter auf ihre Mitwirkung. Bloß der mit der Gottheit hypostatisch vereinigten Menschheit Christi wird Anbetung zu Theil. Weil aber die Leiber der Heiligen in einem ähnlichen Verhältnisse zu der Person der Heiligen stehen, wie die Menschheit Christi zu seiner Person, erstreckt sich die Verehrung auch auf ihre Leiber und Ueberbleibsel derselben. Selbst auf Gegenstände, die weniger nahe mit ihnen verbunden waren und sind (Kleider, Bilder ꝛc.), dehnt sie sich aus. Solche Gegenstände werden jedoch nicht an sich, sondern mit Rücksicht auf den, welchem sie angehörten oder welchen sie abbilden, in Ehren gehalten, und wenn da und dort für eine derartige Verehrung selbst das Wort adoratio (z. B. adoratio crucis) gebraucht wird, so ist dasselbe in seinem etymologischen Sinne, nicht in dem übertragenen, von Anbetung zu verstehen.

Dieß ist in den allgemeinsten Umrissen der Cult, durch den wir verehren (colimus). Diesen ergänzt und vervollständigt der Cult, durch den wir gepflegt werden (colimur), oder der Cult als Pflege. Nach dieser Seite erscheinen die Gläubigen als Gottes Ackerfeld, das von Gott und den Mitarbeitern Gottes gepflegt, als Gebäude Gottes, das von ihnen erbaut wird (1 Cor. 3, 9). Es verhält sich nämlich mit dem Worte Cultus wie mit dem ihm verwandten Worte Liturgie (λεῖτον [λαός] ἔργον), das im kirchlichen Sprachgebrauch ebenso wohl Gottesdienst als Volksdienst bezeichnet. Selbst das deutsche Wort Gottesdienst begreift nicht bloß den Gott zu erweisenden Dienst, sondern auch die Erbauung der Gemeinde in sich. Denn die Verherrlichung Gottes heiligt die Menschen, und durch die Heiligung der Menschen wird Gott verherrlicht. Die Verherrlichung Gottes ist jedoch das Primäre, denn das absolute Wesen kann keinen anderen und höheren Zweck haben, als sich selbst. Wie Alles in der Welt von Gott ausgeht, so geht Alles auf ihn zurück, und es ist die höchste Bestimmung der vernünftigen Geschöpfe, dieses zu erkennen oder Gott zu ehren, zu lieben und dadurch selig zu werden. Die Heiligung der Menschen durch Verkündigung des Wortes Gottes und Spendung der Gnadenmittel, welche sie zu Kindern Gottes macht, ist hingegen das Zweite.

2. Dieß darf jedoch nicht so gefaßt werden, als ob der Cult theils ein Geben des Menschen (colimus), theils ein Geben von Seiten Gottes (colimur) wäre, sondern es verhält sich mit demselben wie mit Gnade und Freiheit. Gott wirkt das Heil des Menschen vollständig (Wollen und Vollbringen), und der Mensch wirkt es vollständig, aber auf Grund der Gnade. Christus, der fleischgewordene Logos, ist beides in dem vollkommensten Maße. Als Logos ist er Gott, und als Mensch ist er der zweite Adam; er ist Gottessohn und Menschensohn. Als Sohn Gottes und Repräsentant der Menschheit ist er der Liturge, der Hohepriester (Hebr. 4, 14), welcher Gott verherrlicht und den Menschen heiligt. Wie er aber von seinem Vater als Mittler gesendet war, so sandte er die Apostel, damit sie an seiner Statt dieses Amt auf Erden verwalten. Er opfert sich und sagt zu ihnen: Thuet dieses zu meinem Andenken. Er allein vergibt Sünden, und doch ist das gelöst und gebunden, was sie lösen und binden. Denn die Apostel und ihre Nachfolger sind die Organe, durch welche der Hohepriester in aeternum thätig ist. Nicht jede gottesdienstliche Handlung ist demnach ein Cultact; zu letzterem gehört, daß er von einem die Stelle Christi vertretenden Liturgen geübt werde, denn nur ein solcher ist Repräsentant Gottes und des Volkes. Mit dem Liturgen, der sein Amt im Namen Gottes und des Volkes verrichtet, muß aber auch das Volk wirken. Schön sagt Thalhofer: „Die katholische Liturgie ist nicht bloß religiöses Thun der ministri sacri, sondern auch gottesdienstliches Thun der Gemeinde und dadurch in Wahrheit ein gemeinsamer und im vollsten Sinne des Wortes öffentlicher Gottesdienst ... Auf den katholischen Cult passen die Worte im Meßcanon per ipsum et cum ipso etc., sofern in ihm Christus selber

opfert und betet (per ipsum), sofern dann die Gläubigen in Vereinigung mit Christus als ihrem Haupte (cum ipso) opfern und beten, und zwar als Kinder Gottes, als ὄντες ἐν Χριστῷ (in ipso), als lebendige Glieder des Leibes Christi und darum als solche, an deren Cult Gott Wohlgefallen hat" (Handb. der kathol. Liturgik 233).

3. Dem Gesagten zufolge besteht der Cult in der Verherrlichung Gottes und der Heiligung der Menschen, welche der Liturge und die Gemeinde in gemeinsamem Dienste vollziehen. In dieser Begriffsbestimmung des Cultus kommt jedoch die differentia specifica des christlichen Cultus nicht zu ihrem Rechte. Es muß darum noch dasjenige Merkmal angegeben werden, welches ihn von dem Cult der übrigen Religionsbekenntnisse unterscheidet. Im Großen und Ganzen gibt es drei verschiedene Religionsbekenntnisse und dem entsprechend drei Cultarten: den Naturcult (ante legem, mit seiner Entartung im Heidenthum), den jüdischen und den christlichen. Den christlichen Gottesdienst nennt Jesus selbst im Unterschied von dem samaritischen und dem jüdischen eine Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 21—24). Da aber die Samariter wenn nicht völlige, so doch halbe Heiden waren, kann man ihren Cult als Repräsentanten des Naturcultes ansehen, während der jüdische Cult in der Anbetung zu Jerusalem bestand. Demnach charakterisirt sich dem Natur- und dem jüdischen Cult gegenüber der christliche als Cult im Geiste und in der Wahrheit. Die christliche als die absolute Religion hebt nämlich die beiden anderen auf, das heißt, sie negirt und bewahrt sie dadurch, daß sie den Naturcult in den des Geistes und den typischen Cult in den der Wahrheit umgestaltet. Da aber alle drei Religionsbekenntnisse Opfer, Gebete und Heilmittel besitzen, so muß sich die Umgestaltung auf die Beschaffenheit derselben oder auf die Vergeistigung der denselben zu Grunde liegenden Bestandtheile beziehen. Diese Elemente des Cultus sind Worte, Handlungen, Sachen. Beispielsweise sei an den Auftrag erinnert: „Lehret alle Völker und taufet sie", wodurch Jesus außer dem Worte auch Handlungen (Abwaschung) und Sachen (Wasser) zur Verwendung im Cult bestimmt hat. Die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit läßt sie aber nicht in ihrer bloßen Natürlichkeit. Die Sachen, das Wasser, Oel ꝛc. als solches, die Handlung als bloße Mimik, das Wort als bloße Rhetorik hat wohl im Naturcult, aber nicht im christlichen Platz. Selbst ihre symbolische Bedeutung nimmt in dem neutestamentlichen Cultus eine andere Stellung ein als in dem alttestamentlichen Gottesdienste. Ist die Symbolik im Alten Bunde das Primäre, obwohl sie eine Gnadenverleihung nicht ausschließt, so ist in der neutestamentlichen Heilsordnung das Umgekehrte der Fall. Obwohl der Abwaschung mit Wasser eine sinnbildliche Bedeutung zukommt, so sind die äußeren Zeichen der Sacramente doch in erster Linie Mittel, um nicht zu sagen Instrumente, durch welche Gnade verliehen wird. Das Wort, als forma der Heilsmittel, verliert zwar seine belehrende Bedeutung nicht, sie tritt jedoch vor der Wirkung ex opere operato zurück. Im Heidenthume sind die Lustrationen körperliche Abwaschungen, im Judenthum symbolische Reinigungen, im Christenthum ist die Abwaschung in der Taufe wirksame Ursache der Wiedergeburt. Am klarsten läßt sich dieses an dem Mittelpunkte des Cultus, dem Opfer, zeigen. Das Alterthum (ante legem) opferte dem Herrn und Schöpfer aller Creatur Naturgaben. Die Bedeutung der jüdischen Opfer (Osterlamm) lag hauptsächlich in ihrem typischen Charakter. Das eucharistische Opfer des Neuen Bundes ist weder eine bloße Darbringung von Naturgaben (Brod und Wein verlieren die Substanz und nur die sinnbildende Gestalt bleibt), noch ist es bloß eine symbolische Handlung zur Erinnerung an den Tod Christi, sondern ist das logische und pneumatische Opfer, in welchem sich Christus zur Verherrlichung Gottes und zum Heile der Menschen hingibt. Die durch den Liturgen und die Gemeinde vollzogene Verherrlichung Gottes und Heiligung der Menschen ist demnach in dem christlichen Culte Anbetung und Heiligung im Geiste und in der Wahrheit. Wie bereits gezeigt, negirt der christliche Cultus das natürliche und symbolische Moment der übrigen Cultarten nicht schlechthin, weßwegen er, obwohl ein Cult im Geiste und in der Wahrheit, dennoch ein äußerer und gesetzlicher ist und sein muß. Für diese beiden wesentlichen Eigenschaften desselben sprechen aber noch andere Gründe, welche nunmehr zu erörtern sind.

4. Weil der Logos Mensch geworden, eine sichtbare Kirche gestiftet und sie mit dem Worte, mit Sacramenten und mit einem äußeren Opfer ausgerüstet hat, wird in ihr durch den Gebrauch äußerer Mittel Gott verherrlicht und der Mensch geheiligt (Thom. 2, 1, q. 108, a. 1). Denn die Art und Weise, wie Christus das Eine durch ein äußeres Opfer, das Andere durch Predigt und Einsetzung äußerer Gnadenmittel bewirkte, ist als fundamentale Thätigkeit für alle Zeiten maßgebend. Die Ursache aber, warum Jesus eine sichtbare Kirche mit äußeren Gnadenmitteln gestiftet hat, liegt darin, daß der Mensch als sinnliches Wesen des Sinnlichen bedarf, um durch dasselbe zum Uebersinnlichen geführt zu werden. Den Gnostikern, welche glaubten, das Geheimniß der unsichtbaren Kraft bedürfe der sichtbaren Creatur nicht (Irenaeus, Haer. 1, 21, 4), antwortete Tertullian: Gott bediene sich der Materie, die er in allen Dingen gebrauche, auch in seinen eigenen Sacramenten (De baptism. c. 3), denn durch das Fleisch werde der Geist geheiligt (De resurrectione c. 8), und durch die Menschheit Christi werden wir mit der Gottheit vereinigt. Die Kirche betet darum in der Weihnachtspräfation: Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Doppelte Anwendung findet dieses auf den gefallenen Menschen. „Weil wir in das Zeitliche verschlagen wurden und die

Liebe zu diesem den Zutritt zum Ewigen hindert, ist eine zeitliche Arznei die erste, nicht ihrer Natur oder Trefflichkeit nach, sondern nach der Ordnung der Zeit. Denn wo jemand fällt, eben da muß er gegen den Boden anstreben, um wieder aufzustehen. Auf fleischliche Formen, d. h. solche, die durch die Sinne wahrgenommen werden, müssen wir uns stützen, um Formen zu erkennen, welche das Fleisch nicht verkündigt" (August. De vera relig. c. 24, n. 45).

Durch das Aeußere und Sichtbare wird demnach das Innere, Unsichtbare verliehen und geweckt, und zwar um so mehr, weil dieses Innere ein übernatürliches ist, das der Mensch aus sich nicht hervorbringen kann. Der Cult zeugt das fromme Leben, wie die Hierarchie die Gemeinde. Die von Christus eingesetzten Worte und Handlungen, sowie die von der Kirche hinzugefügten Cerimonien fördern das sittlich-religiöse Leben nach einer Nothwendigkeit, welche aus der Beschaffenheit des Menschen hervorgeht. Die Erwägung, sagt das Tridentinum, daß die menschliche Natur ohne äußere Hilfsmittel sich nur schwer zur Betrachtung des Göttlichen erschwingen kann, hat die Kirche bestimmt, apostolischer Disciplin und Ueberlieferung zufolge gewisse Gebräuche und Cerimonien anzuordnen, um die Herzen der Gläubigen durch sie zur Betrachtung der höchsten Geheimnisse einzuladen (Sess. XXII, c. 5). Wie also die Kirche aus der göttlichen Hierarchie die kirchliche entwickelt hat, so umgibt sie den göttlich eingesetzten Cult mit Cerimonien menschlichen Ursprungs, die auf ihrem Gebiete eine ähnliche Aufgabe haben wie jene. Der Cult zeugt und fördert jedoch nicht nur das religiöse Leben, sondern dieses vollendet sich auch in ihm, sofern sich das Innere in dem Aeußeren verkörpert und so das Innere in das Aeußere zurückkehrt, von dem es gepflanzt und angeregt wurde. Der Glaube, hervorgerufen durch die Predigt des göttlichen Wortes, vollendet sich in dem Bekenntniß des Wortes. Die durch die Taufe erlangte Kindschaft Gottes äußert sich durch den Eintritt in die Gemeinschaft der Kinder Gottes und vollendet sich durch das dieser Gemeinschaft entsprechende Thun und Lassen. Wo aber das Innere nicht unmittelbar zu Tage treten kann, manifestirt es sich in symbolischen Zeichen und Handlungen. Die durch das Sacrament bewirkte innere Reinigung stellt sich sichtbar in dem weißen Taufkleide, die innere Anbetung im Kniebeugen &c. dar. Was von dem Glauben des Einzelnen gilt, findet auch Anwendung auf den Glauben der Kirche. Bewirkt durch die Predigt (Christi und der Apostel), tritt er in den gottesdienstlichen Handlungen und Gebeten in die äußere Erscheinung. Die ausgebildete äußere Form des katholischen Cultus ist darum nicht ein Surrogat für das innere Leben des Geistes und den lebendigen Glauben, sondern ein Zeugniß für das kräftige Vorhandensein jedwedes. Je frischer und lebensvoller der Glaube, desto großartiger und prachtvoller der Cult, und umgekehrt, je armseliger der Gottesdienst, desto dürftiger und gottverlassener die Lehre. Der dürre Rationalismus der Zwinglianer steht im vollen Einklang mit den kahlen Wänden ihrer Kirchen. Auch der Wahn, der katholische Cultus sei ein Product menschlicher Berechnung und Kunst, findet von diesem Standpunkte aus seine Würdigung. Schon Gregor von Nazianz bemerkt gegen Kaiser Julian, der christliche Gebräuche auf heidnischen Boden zu verpflanzen suchte: das sei ein vergebliches Bemühen, denn der katholische Cult beruhe nicht auf menschlicher Klugheit und Erfindungsgabe, sondern habe durch göttliche Kraft und die Stätigkeit der Zeit den Vorzug erlangt (Orat. 4, n. 112): „man hat ihn nicht gemacht, sondern er ist geworden". Diese Wechselwirkung von Kirchenglauben und kirchlichem Gottesdienst hat Papst Cölestin I. im Auge, wenn er schreibt, der Glaube werde nicht nur aus den apostolischen Canones erkannt, sondern auch aus den von den Aposteln überlieferten, in der ganzen Kirche gleichmäßig im Gottesdienste verrichteten Gebeten und Geheimnissen, so daß das Gesetz zu glauben das Gesetz zu beten feststelle (ut legem credendi lex statuat supplicandi, Epist. 21, n. 12, 869 Schoenem.). Der Glaube kann sich auf den Cult berufen, weil er sich in ihm verkörpert, und der Cult stützt sich auf den Glauben, weil er in ihm eine seiner kräftigsten Wurzeln hat.

Es mag das auf göttlicher und kirchlicher Anordnung beruhende Aeußere das Innere verursachen, oder das Innere das Aeußere aus sich erzeugen: in beiden Fällen ist der Cult der Gesetzmäßigkeit unterworfen. Als Verkörperung des katholischen Glaubens muß er an allen Orten und zu allen Zeiten derselbe sein, weil sich der Glaubensinhalt zwar entwickelt, aber nicht verändert, und eine wesentliche Verschiedenheit des Cultus zu einer Verschiedenheit des ihm zu Grunde liegenden Glaubens führen würde. Selbst unbedeutendere Cerimonien, obwohl äußere Dinge, sind doch keine leeren Aeußerlichkeiten, die so oder auch anders sein könnten, sondern als Manifestationen des Wesens sind sie wesentlich und als solche müssen sie so sein, wie sie sind. Dem Cult ist also durch sein eigenes Wesen und Inneres eine Gesetzmäßigkeit eingeboren, die ihn bis in das Kleinste regelt. Bloß die Frage läßt sich aufwerfen, ob er auch durch Gesetze, welche von Außen gegeben werden, normirt werden darf. Versteht man unter solchen Gesetzen die Gebote einer dem kirchlichen Cultus fernstehenden Macht, so ist diese Frage unbedingt zu verneinen. Niemand wird hingegen die von dem Stifter des christlichen Gottesdienstes, Christus, ausgehende Normirung der Gottesverehrung für eine von Außen her gegebene erklären wollen. „Die Verwaltung der göttlichen Mysterien hat ihre Ordnung, denn für die Verehrung Gottes werden wir durch Gott belehrt", sagt Hilarius (De trinit. 5, 20, p. 116 c). Wenn es aber ungereimt ist, die bezügliche Thätigkeit Christi eine äußere zu nennen, so gilt dasselbe von der Kirche, weil ihr Geist und Glaube den

einzelnen Cerimonien zu Grunde liegt. Er muß sich aber nicht immer und in der rechten Weise manifestiren, sondern das Aeußere kann, durch locale und persönliche Eigenthümlichkeiten beeinflußt oder verdrängt, auch eine unvollkommene oder einseitige Offenbarung desselben werden. Deßhalb hat die positiv gesetzgebende kirchliche Thätigkeit auf dem Gebiete des Cultus nothwendiger Weise bewahrend und ergänzend einzugreifen; die Eine Kirche verlangt auch Einheit im Cult. Dem Ermessen des Liturgen darf um so weniger Spielraum gegeben werden, je mehr er als Stellvertreter Christi auftritt. Je höher nämlich die Functionen sind, die er verrichtet, desto mehr wirkt er als Organ Christi, und je mehr dieses der Fall ist, desto mehr wird seine Subjectivität gebunden. Aus diesen Gründen und weil überhaupt ein gemeinsames Handeln Vieler ohne Gesetzmäßigkeit nicht stattfinden kann, sagt der Apostel: „Alles soll nach Ordnung geschehen" (1 Cor. 14, 40). Nachweisbar ist im zweiten Jahrhundert der katholische Cult von reichen Cerimonien umkleidet, deren Beobachtung strenge eingeschärft war, denn man sah sie, wenn auch nicht durch die heilige Schrift angeordnet (Tertull. De corona c. 3. 4), doch als gesetzlich vorgeschriebene Uebungen an (Aug. Epist. 36, n. 2) und ahndete ihre Uebertretung mit strenger Buße (Ephraem in Sam. I, 337). Später wurde der Modus, wie sowohl die göttlich eingesetzten Culthandlungen als die kirchlich eingeführten Cerimonien, oder wie der heilige Ritus vorzunehmen sei, in den sogen. Ordines und den aus ihnen hervorgehenden Rubriken zusammengestellt und schriftlich fixirt. Als regula proxima sacrorum rituum gehören deßwegen die Rubriken zum Cultus. Wie irrthümlich die Annahme von der sogen. apostolischen Einfachheit und evangelischen Freiheit des ältesten katholischen Cultus sei, ist vom Unterzeichneten in der Schrift Kirchliche Disciplin in den ersten drei Jahrhunderten 355—361 gezeigt worden. [Probst.]

Cultus latriae, duliae, hyperduliae, s. Cultus und Heilige.

Cultussprache, s. Kirchensprache.

Cumean (Comean, Cumian, Cumin, Comin), irische Schriftsteller, unter deren Namen sich drei Werke erhielten, eine Vita S. Columbae abbatis Hyensis (Acta SS. O. B. Saec. I, 361 sqq.), eine Epistula ad Segienum Huensem abbatem de controversia paschali (Migne, PP. lat. LXXVII, 969 sqq.) und ein Liber de mensura poenitentium oder ein Poenitentiale (ibid. 978—998; Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851, 460—493; Schmitz, Bußbücher und Bußdisciplin, Mainz 1883, 602—676). Näheres und Sicheres ist aber über die Verfasser dieser Schriften nicht zu ermitteln. Insbesondere ist es kaum möglich, zu bestimmen, wer der Verfasser der dritten ist, da die irländische Kirchengeschichte wohl von 21 Geistlichen Namens Cumean berichtet, aber keinem derselben die Abfassung eines Beichtbuches zuschreibt (Colganus, Acta SS. Hibern. ad XII Januar.; vgl. Wasserschleben a. a. O. 12). Mone (Quellen und Forschungen I, Aachen und Leipzig 1830, 491) vermuthet, das Pönitentiale rühre von Cumean dem Langen her, der nach dem Martyrologium Dungallense Sohn des Königs Fiachna und Bischof von Cluanfeart war und im J. 661 starb. Theiner (Disquisitiones crit. in praecip. can. et decret. collect., Rom. 1836, 280) identificirt den Verfasser mit dem Biographen des hl. Columba, der näherhin Cummeneus Albus heißt. Diese Annahme entbehrt indessen jedes Grundes, und gegen sie spricht überdieß noch der Umstand, daß der Biograph Allem nach viel älter ist, als der Verfasser des Pönitentiale. An dem nämlichen Umstand scheitert auch die weitere Vermuthung Mone's (S. 494), Cumean habe nur die Vorrede zu dem Pönitentiale geschrieben, das Werk selbst rühre von Columban her; denn der Verfasser schöpfe aus dem Pönitentiale, das den Namen Theodors von Canterbury führt, und habe somit nicht vor dem Ende des siebenten Jahrhunderts gelebt. An der Vermuthung ist nur so viel richtig, daß das Pönitentiale nicht, wie man früher annahm, irischen, sondern fränkischen Ursprungs ist, wie, von seinem Inhalt abgesehen, auch die Bezeichnung des Auctors als Abbas in Scotia ortus in einer St. Galler Handschrift beweist. Verhält es sich aber so, so läßt sich eher mit Wasserschleben (a. a. O. 61 ff.) an den Bischof Cumean denken, der im Alter von 95 Jahren zur Zeit des Königs Liutprant (711—744) im Kloster Bobbio in Italien das Zeitliche segnete. Denn seine Heimat war, wie die unseres Auctors, nach dem ihm von Liutprant errichteten Epitaphium Scotia; seine Lebenszeit fällt im Ganzen mit der letzteren zusammen, da derselbe wie nach Theodor von Canterbury, so vor Beda Venerabilis und Egbert lebte, die beide aus ihm schöpften; die Stätte seiner Wirksamkeit war, wie sein Tod zeigt, die Fremde, wahrscheinlich das Frankenreich. Man könnte versucht sein, ihn weiter mit jenem Cumean oder Colmanus, wie Beda (Hist. Eccles. 3, 25. 26) den Namen schreibt, zu identificiren, der die Epistula de controv. pasch. verfaßte, im Jahre 661 Bischof von Lindisfarne wurde und nach dreijährigem Pontificat, als er seine Bemühungen für die Annahme der römischen oder allgemeinen Osterpraxis vereitelt sah, wieder in die Heimat zurückkehrte (Beda l. c.). Denn es wäre denkbar, daß er später sich in's Frankenreich begeben hätte. Allein diese Annahme wird durch sein Todesjahr (676, vgl. Gams, Ser. Episc. 186) ausgeschlossen. Es werden demgemäß für die drei Schriften wohl drei verschiedene Auctoren anzunehmen sein. Was die dritte noch näherhin anlangt, so zerfällt sie in 14 Kapitel und hat gegenüber früheren Bußordnungen das Verdienst einer übersichtlicheren Zusammenstellung. Im Uebrigen hat Cumean seinen Stoff unverändert seinen Vorgängern entnommen. Be-

sonders bemerkenswerth ist, daß nach der Einleitung (Wasserschleben 66. 463) zur Redemtion der Buße Dritte in Anspruch genommen werden können. [Funk.]

Cumulation der Beneficien (cumulatio oder pluralitas beneficiorum), d. h. der gleichzeitige Besitz zweier oder mehrerer Pfründen von Seiten Einer Person, war von jeher verboten (c. 2, C. XXI, q. 1; c. 3, C. XXI, q. 2; c. 5. 14, X De praebend. 3, 5). Dieses Verbot ist jedoch kein absolutes, d. i. kein auf jede Paarung zweier Beneficien ausnahmslos sich erstreckendes. Da dasselbe nämlich seinen Grund in der doppelten Voraussetzung hat, daß ein einziges Individuum in der Regel nicht im Stande ist, den Obliegenheiten mehrerer Kirchenämter mit Treue und Gewissenhaftigkeit nachzukommen, und daß jedes Kirchenamt für sich mit einem für den standesmäßigen Unterhalt des Inhabers ausreichenden Einkommen dotirt sein soll, so sind damit zugleich schon die möglichen Ausnahmefälle von der Regel angedeutet. Hierauf gründet sich die Unterscheidung zwischen verträglichen Kirchenämtern (beneficia compatibilia) und unverträglichen (beneficia incompatibilia). Unzulässig ist der gleichzeitige Besitz zweier Kirchenämter entweder ratione residentiae, wenn die mit beiden Beneficien verbundene beständige Residenzpflicht die Verwaltung unmöglich macht; oder ratione servitii, wenn beide Aemter gleichzeitige Verrichtungen fordern; oder ratione congruae sustentationis, wenn die eine Kirchenpfründe allein schon dem Besitzer ein hinlängliches Einkommen sichert. Im Allgemeinen indeß hatte der Doppeltbepfründete das Optionsrecht (jus optandi), d. i. die freie Wahl, welches von beiden Beneficien er aufgeben wollte (c. 4, X De aetat. et qualit. praefic. 1, 14; c. 7. 14. 15, X De praeb. 3, 5); bis die dritte lateranische Synode (1179) das Verbot der Cumulation mehrerer Dignitäten oder Pfarreien in Einer Person speciell wiederholte und für diesen Fall gegen den Verleiher der zweiten Pfründe die Entziehung des Collationsrechtes, gegen den Empfänger aber den Verlust derselben aussprach (c. 3, X De cleric. non resid. 3, 4). Diese Bestimmung wurde durch Innocenz III. auf dem vierten lateranischen Concil (1215) dahin abgeändert, daß, wer immer eine Dignität oder ein Seelsorgeamt besitzt und dazu noch ein zweites Beneficium ohne päpstliche Dispens annimmt, das erste gleich von Rechtswegen verlieren und bei fortgesetzter Weigerung, dasselbe aufzugeben, auch des zweiten privirt werden und zu jeder Prälatur wahlunfähig sein sollte (c. 54, X De elect. 1, 6; c. 32, VI De praeb. 3, 4). Diese Strafe trat von dem Augenblicke ein, wo jemand den ruhigen Besitz des zweiten Amtes erlangt hatte (Clem. c. 3. 6 De praeb. 3, 2). Als dergleichen absolut unvereinbarliche Aemter aber sind durch die Kirchengesetze bezeichnet: zwei Dignitäten, zwei Seelsorgsämter, eine Dignität und ein gleichzeitiges Seelsorgsamt, sei es an Einer oder an zwei verschiedenen Kirchen; endlich ein Curat- und ein einfaches Beneficium, wenn beide zur beständigen Residenz obligiren (c. 28, X De praeb. 3, 5; Clem. c. 3, 6 eod., 3, 2; Extrav. comm. c. 4 eod., 3, 2; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 17 De ref.). Dagegen betrachtete man die Verbindung eines einfachen Canonicats mit einem Parochialamte an derselben Kirche oder überhaupt die Verbindung zweier Pfründen mit verschiedenen und nicht collidirenden Functionen an der nämlichen Kirche als zulässig (c. 1, VI De cons. 1, 4; c. 6, VI De praeb. 3, 4), und auch das tridentinische Concil ließ nach praktisch gewordener Ansicht diesen Exceptionsfall unter der Voraussetzung bestehen, daß ein Beneficium dem Besitzer desselben kein standesmäßiges Einkommen abwirft, und nicht etwa beide zur beständigen Residenz verbinden oder sonstwie incompatibel sind (Trid. Sess. VII, c. 2. 4 De ref.; Sess. XXIV, c. 17 De ref.). Außer diesen schon im Gesetze statuirten Ausnahmen kann nur der Papst dispensiren (c. 28, fin. X De praeb. 3, 5). Auf diesem Dispensationswege aber wurden nicht selten zwei an sich unverträgliche Pfründen und selbst Bisthümer, namentlich in Deutschland, in Einer Person cumulirt; Papst Clemens XII. aber hat dagegen beschränkende Instructionen erlassen (Clement. XII. Instr. pro Secret. Brevium d. d. 5. Jan. 1731 und Instr. pro S. Congreg. Consistor. d. d. 6. Jan. 1731, beide in Benedict. XIV. De synod. dioeces. 13, 8, 7—9). Aber auch wo die Häufung zweier unvereinbarlicher Pfründen mittelst päpstlicher Dispens nachgegeben werden soll, ist das betreffende Ordinariat berechtigt und verpflichtet, sich die päpstliche Dispensurkunde vorlegen zu lassen (Conc. Trid. Sess. VII, c. 5 De ref.). Ist die Dispensation justificirt, so soll der Doppelpfründner im Besitze beider Beneficien belassen, aber zugleich für die möglichst vollständige Persolvirung der mit den beiden Pfründen verbundenen Officia gesorgt werden. Kann sich aber derselbe nicht legitimiren, so sind beide Pfründen als vacant zu betrachten und an Andere zu verleihen, bei obwaltendem Zweifel aber ist an den päpstlichen Stuhl Bericht zu erstatten (c. 3, VI De off. archid. 1, 16). Auch in den neuesten Erectionsdecreten für die Metropolitancapitel Gnesen und Posen und in dem bayrischen Concordate ist das Verbot der Cumulation von Dignitäten, Canonicaten und Beneficien, welche zur Residenz verpflichten, unter Hinweisung auf die frühern dieß betreffenden Kirchengesetze wiederholt (Weiss, Corp. jur. eccl. hod. 109. 112. 122). Die Ausnahmen, nach denen am Limburger Capitel des früheren Herzogthums Nassau einige Canonicate mit Pfarreien verbunden sind, haben die päpstliche Dispens für sich (Weiss l. c. 197). — Literatur: Aeltere Dissertationen sind gesammelt in Tractatus juris universi, Venet. 1584, XV; die Geschichte bei Thomassin, Vet. et nova discipl. P. 2, l. 3, c. 1—9; Phillips, K.-R. VII, 402 ff.; Hinschius, K.-R. III, 243 ff.; die canonistische

Theorie behandeln die Commentatoren im Titel De praebendis 3, 5. Vgl. noch Garzias, De beneficiis, Venet. 1629, II, 313 sq.; van Espen, Jus eccl. P. 2, tit. 20; Ferraris, Prompta bibl. s. v. Benefic. art. 6. [Permaneder.]

Cunha, da (a Cugna), Theodosius, O. S. Aug., aus Lissabon, Professor an der Universität Coimbra, auch Provinzial seines Ordens, gestorben in einem Alter von 80 Jahren am 26. April 1742, schrieb: Prooemialia Theologiae universae; Tractatus de incarnatione, de adoratione, de resurrectione (beide Werke, wie es scheint, noch ungedruckt); eine Erklärung der Constitutionen des Augustinerordens, Coimbra 1734. (Vgl. Ossinger 284; Lanteri, Saec. sex III, 192.) [Keller O. S. A.]

Cura (sc. animarum), Ausübung der Seelsorge und die hierzu nöthige Vollmacht, s. Approbation, Missio canonica und Seelsorger.

Curatbeneficien sind solche Kirchenämter, deren Besitzer canonisch instituirt und zur Ausübung der Seelsorge durch specielle Ermächtigung des Bischofs berechtigt und verpflichtet sind. Diese Ermächtigung (institutio auctorisabilis) ist ein so ausschließliches Recht des Bischofs, daß selbst Inhaber solcher Pfründen, deren volles Verleihungsrecht ausnahmsweise einem Stifte oder einer sonstigen geistlichen Corporation zusteht, diese bischöfliche Approbation einholen müssen, wenn damit eine cura animarum verbunden ist (s. d. Art. Provisio canonica). Dergleichen Seelsorgsämter sind entweder selbständige Parochialämter, wie das eines Pfarrers, eines ständigen Expositus oder Vicars; oder bald mehr bald weniger vom Pfarrer dependente Curatien, wie das eines Armenspitals-Curaten, eines Kranken-Curaten, eines Arbeitshaus-Curaten &c.; oder endlich an sich bloß einfache, zur Persolvirung von gestifteten Messen, Litaneien und anderen öffentlichen Andachtsübungen fundirte Beneficien, die aber den Inhaber zugleich zur pfarrlichen Aushilfe, insbesondere im Beichtstuhle, verpflichten und Curatbeneficien im engeren Sinne heißen. [Permaneder.]

Curatel der Kirchenverwaltung, s. Kirchenvermögen.

Curator heißt ein von der Obrigkeit aufgestellter Verwalter des Vermögens einer Person, welche aus einem besonderen Grunde nicht fähig ist oder nicht für fähig erachtet wird, ihr Vermögen selbst zu verwalten. Einen Curator erhielten Rasende (furiosi), Wahnsinnige (amentes), denen das neuere Recht auch Irre (fatui), Blödsinnige (dementes) und andere Geistesschwache und Gemüthskranke (mente capti) beizählt; deßgleichen gerichtlich erklärte Verschwender (prodigi). Unmündige (pupilli) haben ihre Tutoren, welche auch deren Vermögen administriren; nur wenn der Pupill ein Rechtsgeschäft mit dem Tutor selbst abzuschließen oder gegen ihn einen Prozeß zu führen hat, oder der Vormund in seiner Eigenschaft legal verhindert oder als verdächtig angeklagt ist, muß dem Unmündigen ein Curator bestellt werden. Auch der Minderjährige (minor annorum) bedarf in der Regel nur zur Vornahme einzelner wichtiger Rechtsgeschäfte eines Curators; überhaupt aber und für die ganze Dauer der Minderjährigkeit nur, wenn er selbst sich einen solchen erbittet, oder ihm nach Landesgesetzen ein solcher bestellt wird. Dergleichen Curatoren sind nach canonischem Rechte, so lange sie noch in Rechnungsablage stehen, irregulär (c. un. X De oblig. 1, 19), vorausgesetzt, daß sie nicht von kirchlicher Auctorität selbst zur Vermögensverwaltung solcher Individuen oder Institute bestellt wurden, welche der kirchlichen Jurisdiction untergeben sind. Da ferner ein bereits in den Clericalstand Eingetretener durch Uebernahme einer weltlichen Curatel mit seinen geistlichen Standespflichten in Collision geriethe, so haben nicht bloß die Kirchengesetze ihm verboten, sich Vormundschaften und Curatelen zu unterziehen, sondern auch die weltlichen Gesetze sprechen ihn seit Kaiser Theodosius von einer derartigen Verpflichtung, falls sie sonst einträte, frei. [Permaneder.]

Curatus heißt der vom Bischof zur Ausübung der cura animarum approbirte Priester (presbyter curatus), er mag nun diese cura nur in strenger Abhängigkeit vom Pfarrer und in dessen Auftrag exerciren dürfen oder auf ein mit Seelsorge verknüpftes Kirchenamt canonisch investirt (beneficiatus curatus) sein. [Permaneder.]

Curialen im weiteren Sinne heißen alle Personen, deren sich der Papst zur Regierung der allgemeinen Kirche bedient; im engern und gewöhnlichen Sinne dagegen, zum Unterschied von den beiden andern Ständen der Curie, nämlich den Cardinälen und Prälaten, die niedern Beamten, welche theils bei bestimmten Curialbehörden fest angestellt sind, theils sich mit privater Geschäftsführung befassen. Unter denselben stehen obenan die Advokaten, welche bei der Curie noch immer von den Anwälten (procuratores, s. u.) unterschieden werden. Dieselben beschäftigen sich mit Abfassung von Rechtsgutachten und betreiben ihr nobile officium unentgeltlich (d. h. nicht gegen eigentliche Bezahlung oder Salar, wobei jedoch ein Honorar nicht ausgeschlossen ist). Unter den Advokaten kommen den Prälaten im Range am nächsten die sogen. Consistorialadvokaten, welche ursprünglich die früher so zahlreich an das Consistorium gelangenden contentiösen Sachen behandelten. Jedoch auch jetzt noch behaupten die zwölf Consistorialadvokaten, und unter diesen wieder die sieben ältesten (numerarii oder participantes genannt im Gegensatz zu den fünf supernumerarii oder non participantes), welche letzteren unter einem Decan ein engeres Colleg bilden, eine hervorragende Stellung. Aus ihrer Mitte werden stets der advocatus fisci und der advocatus pauperum genommen, wovon ersterer den Fiscus, letzterer die Armen und zwar gratis bei allen Gerichtshöfen zu vertheidigen hat. Der advocatus fisci ist zugleich stets promotor fidei (besser bekannt unter dem im Volks-

mundе gebräuchlichen Namen advocatus diaboli, avvocato del diavolo), der bei Strafe der Nichtigkeit zu allen einzelnen Acten der Heiligsprechungsprozesse zugezogen werden muß und jeden irgendwie ausfindbaren Einwurf zu erheben hat. Die übrigen Advokaten sind zum großen Theil bloße Titeladvokaten, welche sich diese Qualification erworben haben nicht um wirklich zu prakticiren, sondern um sich den Zutritt zu andern Aemtern zu eröffnen. — Die Procuratoren üben die eigentliche Anwaltschaft gegen amtlich normirte Taxen, jedoch nicht unterschiedslos. Denn nur die sog. Collegialprocuratoren (ein Collegium von 24 Procuratoren) haben das Recht, in Heiligsprechungsprozessen aufzutreten, sowie die Rotalprocuratoren ausschließlich zur Prozeßführung bei der Rota zugelassen werden. Die übrigen Procuratoren können nur an den niederen Tribunalen auftreten (Bangen 68 ff.). — Zu den Curialen gehören auch, mit Ausnahme der bei den Prälaten (s. d. Art.) zu erwähnenden Protonotarien, die Notarien, welchen die Beglaubigung theils über gerichtliche Acte (actuarii), theils über Acte der freiwilligen Gerichtsbarkeit obliegt. Dieselben sind entweder bestimmten Behörden zugetheilt, oder stehen zur Disposition der Privaten. Die sog. Titularnotare sind geprüfte Notariatscandidaten. — Die Sollicitatoren oder Expeditoren, theils einzelnen Behörden zugetheilt, theils im Dienste der Advokaten und Procuratoren stehend, besorgen vorwiegend die äußeren Geschäfte bei den Tribunalen (als Cursoren), welche eine gewisse Geschäftskunde erfordern. — Die Agenten endlich haben keine eigentlich amtliche Stellung. Sie übernehmen für immer oder vorübergehend die Betreibung von Geschäften bei der Curie, ohne einer besondern Qualification zu bedürfen. Natürlich sind dieselben bei contentiösen Sachen auf die Mitwirkung der Advokaten und Procuratoren angewiesen. [Kreutzwald.]

Curie, die römische (Curia Romana), im weiteren Sinne, ist die ganze unmittelbare Umgebung des Papstes. Läßt sich nun auch in der Geschichte der römischen Curie im Ganzen die Aehnlichkeit des Entwicklungsganges mit dem der bischöflichen Verwaltung nicht verkennen, so hat doch der Umfang und die Höhe der Wirksamkeit bei der römischen Curie auszeichnende Eigenthümlichkeiten erzeugt, und wir finden daher schon früh ein großes Personal. Die römischen und byzantinischen Verwaltungsformen dienten hier zum Vorbild. Durch die Universalität der Wirksamkeit des Papstthums im Mittelalter wuchs die Masse der Geschäfte in's Ungeheure, und es wurde daher ein großer Reichthum von Aemtern Bedürfniß, bei deren Verwaltung die am kaiserlichen Hofe üblichen Geschäftsformen eingehalten wurden. In dem Maß der Erweiterung dieses Aemterorganismus wurde die Uebersicht aller Einzelheiten und die Durchführung einer sichernden Controle den Päpsten erschwert. Mißbräuche der Unterbeamten fanden hier leichtern Eingang, besonders Forderungen übermäßiger Taxen und Gebühren; Weitläufigkeit des Verfahrens und Ueberwucherung von Förmlichkeiten erregten Beschwerden. Die Päpste führten daher die nöthigen Reformen durch. Diesen Prozeß der Umbildung eröffnete schon Leo X.; systematischer führten ihn weiter Pius IV., Pius V., Sixtus V., Paul V., Alexander VII., Innocenz XI. und Innocenz XII. Am gründlichsten reformirte Benedict XIV.; sein System entwickelten weiter Leo XII., Gregor XVI., Pius IX., und jetzt wirkt in dieser Richtung der kräftig ordnende Leo XIII. Im Einzelnen finden sich nun bei der römischen Curie, entsprechend den verschiedenen Beziehungen des Papstes, nämlich als Bischof, Erzbischof, Papst und Fürst des Kirchenstaates, verschiedene Behörden. Dazu kommt endlich die unmittelbarste Umgebung des Papstes oder der Hofstaat. Obschon nun die Geschäftskreise der verschiedenen kirchlichen Behörden, sowie die kirchliche und staatliche Verwaltung der Curie vielfach ineinandergreifen, mögen dennoch zu größerer Deutlichkeit die einzelnen Behörden der Curie nach den vorhin angedeuteten fünf Gruppen gesondert betrachtet werden.

A. Als Bischof von Rom hatte der Papst sein Presbyterium, das sich zum Capitel mit dem Recht zur Wahl des Papstes und zu dessen Unterstützung in der Verwaltung, zum Cardinals-Collegium ausbildete. Wie an den bischöflichen Kirchen der Archidiaconus der Verwaltung des Vermögens und der Jurisdiction sich bemächtigt hatte, so erlangte sie an der römischen Kirche der Cardinal-Camerlengo, der für seine Verwaltung eigene Officiale ernannte: für die Verwaltung des Schatzes den Tesoriere, für die Strafrechtspflege den Vice-Camerlengo, für die bürgerliche Rechtspflege den Auditor Camerae. Aehnlich, wie später die Gewalt der Archidiaconen in den Diöcesen von den Bischöfen aufgehoben wurde, so ward die Gewalt des Cardinal-Camerlengo dadurch geschwächt, daß der Papst dessen drei Officiale ernannte. Wie der Archipresbyter in den bischöflichen Capiteln die gottesdienstlichen Verrichtungen des Bischofs besorgte, so hier der Cardinal-Vicar. Um die kirchlichen Geschäfte des Archidiaconus und seiner Officiale, welche hier mehr in die Stellung von Staatsbeamten eingetreten waren, zu besorgen, wurden General-Vicare ernannt, deren Amtsverrichtungen später mit denen der alten Erzpriester zusammenfielen. So ward der Cardinal-Vicar Vertreter des Papstes in der Weihe- und in der Jurisdictionsgewalt; in der Verwaltung der Weihegewalt hat er als Gehilfen einen Weihbischof, den Vicegerente; in der Verwaltung seiner ausgedehnten Jurisdiction hat er als Gehilfen einen Luogotenente, einige Assessoren, Fiscale, einen Defensor matrimonii und possessionis religiosae und Kanzleibeamten, sowie Examinatoren für die Prüfung der vielen in Rom

zu weihenden Priester. Da der Papst als Bischof von Rom auch die bischöflichen Visitationen des Bisthums zu besorgen hat, so besteht die von Clemens VIII. im J. 1592 errichtete und von Innocenz XII. genauer eingerichtete Congregazione della Visità apostolica, welche unter dem Vorsitz des Papstes zehn Cardinäle, einen Secretär nebst Substituten, einen Cancelliere, Fiscal und Coadjutor zählt; sie sorgt jetzt nur noch für die Vollstreckung der legata pia in Rom und im Bisthum. Ferner hat der Papst für die Ausübung der Gewalt, zu binden und zu lösen, wie jeder andere Bischof, einen Pönitentiar aus dem Cardinals-Collegium, der aber seine Gewalt über das Bisthum hinaus im Kreis der Gesammtkirche ausübt.

B. Der Papst ist auch Erzbischof. Seine Metropolitanregierung hat sich aber weniger ausgeschieden, weil die Bischöfe der Provinz Mitglieder des päpstlichen Presbyteriums, d. i. des Cardinal-Collegiums waren. Die dem Metropoliten zustehenden Geschäfte werden von den den Primat verwaltenden Behörden besorgt. Die Metropolitan-Gerichtsbarkeit bei Berufungen von den bischöflichen Gerichten übt in bürgerlichen Sachen der Auditor Camerae, in Strafsachen die Congregazione de' Vescovi e Regolari; die Aufsicht über die Residenz der Bischöfe führt die Congregazione della Residenza. Uebrigens greift hier auch die Competenz der Congregazione del Concilio ein.

C. Der Papst ist de jure ferner Beherrscher des Kirchenstaats, dessen Regierung vielfach auf die päpstliche Regierung der Gesammtkirche einwirkte. Hier ist die Verwaltung der Stadt Rom von der der Provinzen zu unterscheiden. Als Rest ihrer früheren Selbständigkeit hatte die Stadt Rom eine eigene Verwaltung, die bürgerliche und die Strafgerichtsbarkeit behalten; nur ward der die höchste Obrigkeit bildende Senator vom Papst ernannt. Der Governatore und der Auditor Camerae erhielten concurrirende Gerichtsbarkeit in der Stadt, und der Tesoriere und der Cardinal-Camerlengo einen bedeutenden Einfluß. Auch die Provinzen behielten einen großen Theil ihrer früheren Selbständigkeit. Als Statthalter wurden Legaten in sie geschickt; sie sollten dort die oberste Aufsicht führen und das Einkommen der Provinzen an die päpstliche Kammer abliefern. Nach dem Charakter des mittelalterlichen Rechts bestanden hier eine Menge autonomer Stände und Körperschaften: Adel, Städte, Klöster u. a. Um nun die in viele Competenzen getheilte Verwaltung zu ergänzen, griffen in deren Lücken außerordentliche Ausschüsse ein, sogenannte Congregationen, welche aber ihre vorwiegende Wirksamkeit in der Regierung der Gesammtkirche erlangten (s. Congregationen der Cardinäle). Die zwei Hauptträger der Verwaltung des Kirchenstaates bildeten der Cardinal-Camerlengo und der Cardinal-Staatssecretär. 1. Der Cardinal-Camerlengo verwaltete die Finanzgewalt und einen Theil der Polizei- und Militärgewalt des Papstes. Durch die Gerichte, die unter ihm standen, wirkte er allerdings auch auf die Verwaltung der Rechtspflege, aber nur in geringem Maße ein. Er hatte ferner besondere Ehrenrechte und führte während der Erledigung des päpstlichen Stuhles hauptsächlich die Verwaltung fort. Früher hatte der Cardinal-Camerlengo für die Besorgung seiner zahlreichen Geschäfte mehrere Geistliche zur Aushilfe, bis auf Eugen IV. sieben, und auf die Anordnung Leo's X. zwölf, von welchen drei, der Governatore, der Auditor Camerae und der Tesoriere, feste Geschäftskreise hatten, während die anderen besondere Aufträge erhielten. Diese Kammercleriker bildeten, unter dem Vorsitz des Cardinal-Camerlengo, ein eigenes Verwaltungscollegium, das sogenannte Tribunale della Reverenda Camera apostolica. Diese Behörde, deren Geschäftskreis die Rechte des Fiscus, die Staatspachtungen, Zölle u. s. f. befaßte, sollte nur die Störungen bei diesen Geschäften beseitigen und als Appellationshof die dabei sich ergebenden zweifelhaften Fälle entscheiden. Für die Behandlung der laufenden Geschäfte der so umfassenden Zuständigkeit des Cardinal-Camerlengo dienten acht Collegien unter der Leitung von Kammerclerikern, früher ebenso viele dem Kammertribunal untergeordnete Behörden, welche ganz oder theilweise unter dem Cardinal-Camerlengo und seinem Tribunale standen. Diese Behörden waren folgende: a. Der Governatore. Er hatte einen Strafgerichtshof, der ein Mittel- und ein Untergericht begriff, und in geistlicher Gerichtsbarkeit mit den Gerichten des Cardinal-Vicars, in weltlicher mit den Behörden des Senators und des Auditor Camerae concurrirte. Er verwaltete ferner die gesammte Polizei mit Ausnahme der dem Cardinal-Vicar zustehenden Sittenpolizei, in welcher Beziehung er dem Cardinal-Staatssecretär des Auswärtigen untergeordnet war; die städtischen Polizeibehörden standen unter dem Governatore; er war gewissermaßen der Stellvertreter des Cardinal-Camerlengo, hatte besondere Vorrechte und behielt auch während der Erledigung des päpstlichen Stuhles sein Amt. b. Der Auditor Camerae war der Vorstand des Hauptcivilgerichts der Stadt Rom mit drei Instanzen in geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit; auch ein Criminalgericht war damit verbunden. Der Auditor Camerae hatte in allen diesen Beziehungen concurrirende Gerichtsbarkeit mit dem Governatore, dem Vicar und dem Senator. Für die Stadt Rom wirkten als höchste Appellationsgerichte bei der Strafrechtspflege die Consulta, bei der Civilrechtspflege der Auditor Camerae und die Rota; die Signatura justitiae war für gewisse Fälle Cassationshof. c. Der Tesoriere generale della Reverenda Camera apostolica führte die eigentliche Verwaltung der Finanzen. d. Presidenza delle Armi für Verpflegung und Disciplin des Militärs und andere dahin gehörende Gegenstände unter der Vorstandschaft eines Kammerclerikers,

dem ein Consiglio von neun Oberoffizieren zur Seite stand. e. Presidenza dell' annona e grascia für das Getreide- und Victualienwesen, zugleich mit Gericht und Fiscalat zur Entscheidung der deßfallsigen Rechtsfälle. f. Presidenza degli Archivi für das Archivwesen, mit einem Generalsecretär und Rath. g. Presidenza delle Zecche e degli Ufficj del Bollo, Ori e Argenti, Orefici e Argentieri für das Münzwesen und die polizeiliche Beaufsichtigung der Gold- und Silbergewerbe. h. Prefettura generale di Acque e Strade für den Wasser- und Straßenbau unter der Vorstandschaft eines Kammerclerikers mit einem beigeordneten technischen Rath und einer Anzahl untergeordneter Maestri di Strade. 2. Die andere Hauptstelle der Verwaltung des Kirchenstaats gegenüber der des Cardinal-Camerlengo bildete das Staatssecretariat. Der Cardinal-Staatssecretär war bis vor Kurzem der eigentliche Minister des Papstes als Landesherrn; an ihn ist die Besorgung der auswärtigen Angelegenheiten übergegangen, welche früher von dem Consistorium unter persönlicher Leitung des Papstes besorgt worden waren. Im Consistorium waren Cardinäle, die sogenannten Cardinali-Padroni, mit der Vertretung der einzelnen Staaten betraut. Auch wurden einzelne Cardinäle zu besondern Verhandlungen mit auswärtigen Staaten abgeordnet. Unter dem Cardinal-Staatssecretär standen alle Gesandten, Nuntien, die Legaten der Provinzen des Kirchenstaats. Er führte die Unterhandlungen mit den Staaten und befehligte das Heer.

Die bisher betrachtete Organisation hatte die französische Eroberung geändert; bei der Restauration im J. 1815 wurde das frühere System nur in den Hauptgrundlagen wieder hergestellt; es blieben vielartige Reste der französischen Verwaltung, welche bekanntlich der Autonomie der Körperschaften widerstrebt. Nur in der Verwaltung der Stadt Rom prägte sich das System der eigenthümlichen Selbständigkeit ab, daher die städtische Verwaltung auch unter dem in seiner früheren Stellung beharrenden Cardinal-Camerlengo stehen blieb, obwohl bedeutende Theile seiner früheren Zuständigkeit an das Staatssecretariat übergingen, und der Governatore und der Tesoriere, die dem Cardinal-Camerlengo untergeordnet waren, mehr in die Unterordnung unter das Staatssecretariat kamen. Gerade aber weil die selbständige Verwaltung der Körperschaften unter der französischen Herrschaft aufgehoben und später nicht mehr hergestellt wurde, wuchsen der Regierung des Kirchenstaats eine Masse von Geschäften zu, und da diese in die Zuständigkeit des Staatssecretariats gekommen war, so wurde eine Theilung desselben nothwendig. Diese erfolgte im J. 1833 durch die Gründung des Staatssecretariats des Innern, obwohl auch jetzt noch eine Abhängigkeit des innern Staatssecretariats vom auswärtigen ersichtlich blieb. Die Competenz des innern Staatssecretariats umfaßte vorzugsweise die Communal- und Provinzialverwaltung. Diese zeigte folgende Gliederung. Jede Gemeinde (comune) stand unter einem Gonfaloniere und einem Gemeinderath (anziani); ein Inbegriff von Gemeinden bildete einen Governo unter einem Governatore, der die Verwaltung, die Polizei und die Rechtspflege in bürgerlichen und in Strafsachen besorgte; ein Inbegriff von Governi bildete einen District unter dem Governatore des Hauptorts desselben; ein Inbegriff von Districten bildete eine Provinz mit einem Statthalter; sie hieß, wenn sie ein Cardinal verwaltete, Legation, sonst Delegation, provisorisch versehen, Prolegation. Diese Eintheilung ging auf Administration und Polizei. Bekanntlich gab Pius IX. noch vor der Institution der eine Vertretung des Kirchenstaats bildenden Staatsconsulta die der Municipal- und Provinzialräthe. Für die Rechtspflege in bürgerlichen und in Strafsachen hatte jede Provinz ein Gericht zweiter Instanz; Gerichte höchster Instanz hatten Bologna und Macerata. So war der Staatssecretär des Innern für die Provinzen Minister des Innern und der Justiz. In letzterer Beziehung war er auch Vorsteher der Congregation der Consulta, die, aus zwölf Cardinälen bestehend, das höchste Criminalgericht und den Cassationshof bildete. Er leitete ferner den Consiglio economico militare und, trotz der Vorstandschaft des Decans des heiligen Collegiums, auch den Consiglio supremo camerale, endlich die Medicinal-, Bau- und andere Polizei. Der Cardinal-Staatssecretär des Auswärtigen hatte eine doppelte Stellung. Die eine übt er noch gegenwärtig aus als Minister der auswärtigen Angelegenheiten, und zwar in geistlichen und weltlichen Sachen; unter ihm stehen alle Gesandtschaften und ständigen Nuntiaturen; er führt den Verkehr mit den am heiligen Stuhl beglaubigten Gesandten der auswärtigen Mächte; daneben war er früher auch Cabinetsminister, der eigentliche Minister des Staats, und zwar wieder in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten. Als solcher griff er in die Gesetzgebung, in die Organisation, in die Besetzung der Behörden der Curie und der höheren Aemter in der Stadt und in den Provinzen ein; bei der Erledigung der Vorstandschaften der Congregationen durfte er sie selbst versehen, er leitete die Wahl dieser Vorsteher, berief nach Ermessen die Congregationen und so auch die Congregazione di stato; er leitete die Bewegungen des Heeres, die hohe Polizei, auch die Finanzen durch die von ihm präsidirte und aus den Vorstehern der Finanzbehörden bestehende Congregazione economica. So centralisirte er als Minister die verschiedenen Zweige der Regierung.

D. Die römische Curie als die Trägerin der Verwaltung des Primats. Im Anfang wurde der Papst in der Besorgung der wichtigeren Geschäfte des Primats von seinem Presbyterium unterstützt; minder wichtige besorgte er selbst mit Hilfe seiner Kapläne. Später gestal-

tete sich ihr Collegium zur Rota, welche die Justizsachen erledigte, während die Regierungssachen dem Cardinals-Collegium zustanden. Die vor das Forum des Gewissens gehörenden Sachen behandelte der Pönitentiar. Für die Geschäfte, welche der Papst selbst besorgte, hatte er eine eigene Behörde, die Signatur, und zwar für die geistlichen Regierungssachen die Signatura gratiae, für die geistlichen Justizsachen die Signatura justitiae, jede von beiden unter der Leitung eines Cardinalis Signator. Für die Ausfertigung der diese Geschäfte betreffenden Urkunden war eine Kanzlei nothwendig, und weil es wichtig war, bei der Menge der dem Papst reservirten Pfründen die Zeit der Verleihung derselben zu wissen, so mußten in der zur Kanzlei gehörigen Datarie alle dahin gehörenden Ausfertigungen ihr Datum empfangen und in ein Register eingetragen werden. Zur Zeit des Beginnes der Kirchenversammlung von Trient zeigte die Curie folgende Geschäftsbehandlung: Die Instruction und Entscheidung der Geschäfte stand dem Cardinals-Collegium im Consistorium, den Signaturen, der Rota und der Pönitentiarie zu; die Ausfertigung der Urkunden über die im Cardinals-Collegium und in den Signaturen entschiedenen Sachen oblag der Kanzlei, der Kammer und der Secretarie der Breven; Rota und Pönitentiarie fertigten ihre Entscheidungen selbst aus. Jedoch hatten damals die Kammer und die Secretarie der Breven schon über einzelne Geschäfte den Vortrag, und ebenso war die damals von der Kanzlei noch nicht getrennte Datarie nicht mehr bloß mit der Expedition beschäftigt. Diese Behörden hatten damals eine der jetzigen entsprechende Zusammensetzung und theilten sich in die Geschäfte des Primats nach folgender Zuständigkeit: das Consistorium hatte alle Gegenstände dogmatischen und liturgischen Inhalts, die Geschäfte in Betreff des Kirchenvermögens, der Verhältnisse der Kirche zu den Staaten, die Ernennungen der Bischöfe und die Verleihungen der Consistorialpfründen; die Pönitentiarie besorgte alle Gegenstände der Gewalt, zu binden und zu lösen, sämmtliche Indulgenzen und Dispensen von menschlichen Gesetzen in gewissen Fällen, z. B. bei Ehehindernissen; die Signatura gratiae behandelte die vom Papst zu gewährenden Gnadensachen und die Verleihung aller nicht zu den consistorialen Beneficien gehörenden Pfründen, die nicht von der Datarie verliehen wurden; die Rota und die Signatura justitiae waren ausschließlich auf die Rechtspflege beschränkt; die Kanzlei besorgte die Ausfertigungen in Bullenform, jedoch durfte eine Ausfertigung mit besonderer päpstlicher Erlaubniß statt in der Form einer Bulle in der eines Breve's geschehen, und auch die Kammer konnte ausnahmsweise selbst expediren. Zu dieser Einrichtung der Curie trat dann wesentlich ändernd von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Hälfte des 17. die Errichtung der Congregationen hinzu. Die Geschäfte des Primats, in welche als bearbeitende Behörden sich früher das Consistorium, die beiden Signaturen, Rota, Pönitentiarie und Datarie getheilt hatten, wozu ausnahmsweise auch die Secretarie der Breven gehörte, sind theilweise an andere Behörden gekommen. So ist ein großer Theil der Geschäfte des Consistoriums an verschiedene Congregationen übergegangen; die Signatura justitiae und die Rota sind mehr in einen territorialen Bereich zurückgetreten; die Signatura gratiae mußte einen bedeutenden Theil ihrer Geschäfte an die Datarie übergehen sehen; auch die Secretarie der Breven hat sich auf Kosten jener sehr erweitert, sowie die Zuständigkeit des Cardinal-Staatssecretärs. Von den Behörden, welchen zur Zeit der Eröffnung des Kirchenraths von Trient die Expedition zustand, nämlich der Kanzlei, der Kammer und der Secretarie der Breven, expedirt die Kammer nicht mehr; die Kanzlei und die Secretarie der Breven sind aber Expeditionsstellen geblieben, von denen die Kanzlei jetzt ihre Ausfertigungen auch in der Form von Breven, die Secretarie aber nicht mehr in der Form von Bullen machen kann; die Pönitentiarie und die Congregationen expediren selbst.

Nach dieser geschichtlichen Betrachtung muß der gegenwärtige Bestand der Curie in's Auge gefaßt werden. Dieselbe zerfällt in drei Stände, in die Cardinäle (s. d. Art.), die Prälaten (s. d. Art.) und in die Curialen im engeren Sinne (s. d. Art.). Aus diesen drei Ständen setzen sich in mannigfaltiger Weise die einzelnen Curialbehörden zusammen, die sich ebenfalls in drei Gruppen eintheilen lassen, nämlich in Justizbehörden, Gnadenbehörden und Expeditionsbehörden. I. Justizbehörden. 1. Die Rota Romana (s. d. Art.). 2. Die apostolische Kammer (Reverenda Camera Apostolica, abgekürzt R. C. A.) ist diejenige Behörde, welcher die Verwaltung der päpstlichen Einkünfte zusteht, hat jedoch heute nur geringe Bedeutung, da die staatlichen Einkünfte cessiren, ein großer Theil der kirchlichen Einkünfte (Sporteln) aber an die betreffenden Curialbehörden direct entrichtet wird. Der Vorsteher der Kammer ist der Camerarius S. Romanae ecclesiae oder Camerlengo (s. d. Art.). Die Zahl der clerici Camerae war verschieden. Eugen IV. setzte 1438 fest, daß neben dem Camerarius und Thesaurarius noch sieben clerici Camerae numerarii sein sollten; unter Pius V. wurden sie auf zwölf erhöht, seit Leo XII. (1826) beläuft sich ihre Zahl auf neun. Die Präcedenz unter ihnen richtet sich nach der Anciennität; der älteste der Kammercleriker führt den Titel Decan und präsidirt den Sitzungen der Kammer (Tribunal Rev. Camerae Apostolicae). In den Sitzungen erscheinen neben den Kammerclerikern auch die Curialen, die zusammen nur Eine Stimme haben, nämlich der Auditor Camerae (s. o.), der Gubernator Urbis, der Advocatus fisci, der Advocatus pauperum, der Praesidens Camerae (eigentlich Praesens Computistarum, da ihm die Revision der Rechnungen obliegt), der Com-

missarius Camerae und der Procurator fiscalis Urbis generalis (vgl. Phillips VI, 430 ff.). Die Kammer verhandelt über Staatspachtungen, Zölle, Verbrauchssteuern, Rechte des Fiscus und die Appellationen, die von dem Tesoriere oder andern Behörden an die Kammer gehen. Ueber Einnahmen und Ausgaben werden Hauptbücher (libri maestri) geführt, aus welchen jährlich die Bilanz gezogen und dem Papste vorgelegt wird. Dadurch wird der Stand des Vermögens und der Schulden ermittelt; das Ergebniß wird in dem ersten Hauptbuch aufgezeichnet, das aber nur dem Papst, dem Generalschatzmeister und dem Generalcomputisten zur Einsicht offen steht.

3. Die Signatura justitiae entscheidet niemals in der Hauptsache (meritum causae), sondern fällt ihre Decrete an den betreffenden Richter, namentlich in Fällen der Justizverweigerung und restitutio in integrum, sowie bei Competenzconflicten. Ihren Namen trägt sie daher, daß ihre Decrete bis zu Paul III. sämmtlich (gegenwärtig nur theilweise) vom Papste selbst oder wenigstens in seiner Gegenwart unterschrieben wurden (signare). Zu diesem Zwecke hatten die Mitglieder der Signatur über die eingehenden Gesuche an den Papst zu berichten, woher sie den Namen Referendarii erhielten. Die Zahl der activen Referendarien (Referendarii votantes), an deren Spitze ein Cardinal steht, betrug seit Alexander VII. zwölf, ist aber von Gregor XVI. auf sieben vermindert worden. Die Signatur hat gegenwärtig nur noch für Italien Bedeutung, da die Cardinals-Congregationen, welche die allgemein kirchlichen Sachen entscheiden, selbst obenerwähnte Beschwerden annehmen (habent signaturam in ventre). Ueber das geschäftliche Verhältniß der Referendarii zu den ältern Consiliarii Papae vgl. Bangen 370 f.

II. Unter den Gnadenbehörden ist zunächst zu erwähnen 1. die Signatura gratiae. Dieselbe ist für außerordentliche Gnadensachen bestimmt und war bis zu Innocenz VIII. mit der Signatura justitiae vereinigt. Das Personal ist auch gegenwärtig noch in beiden dasselbe. Dagegen ist die Präfectur der Signatura gratiae eine reine Titularwürde, wie denn diese auch nie selbständig entscheidet, sondern nur dem Papste referirt (Bangen 391 ff.).

2. Die Dataria Apostolica ist das wichtigste Organ des Papstes für die laufenden Gnadensachen. Von derselben werden nämlich die in foro externo erbetenen ordentlichen Gnadenacte (namentlich reservirte Dispensationen und Beneficialsachen), sofern sie nicht durch Benedict XIV. der Secretarie der Breven überwiesen sind, zur Entscheidung durch den Papst vorbereitet, die entschiedenen mit Datum versehen (daher der Name dieser Behörde), in die übliche Form gebracht, registrirt und den Expeditoren zur amtlichen Ausfertigung überwiesen (Bangen 399). In dieser Gestalt reicht die Datarie, wie auch ihr Name, nicht über das 13. Jahrhundert zurück. Minder bedeutende Gnaden (gratiae minores, quae de stilo omnibus concedi solent ac nemini denegari) gewährt der Datar selbst (per concessum). Die wichtigern Gesuche aber trägt er dem Papste zur Entscheidung vor, jedoch liegt es dem Datar ob, vor der formellen Datirung und Registrirung die päpstliche Entscheidung abermals zu prüfen (Bangen 403 f.). Die Datarie hat als Vorstand den Datarius, der jetzt wenigstens regelmäßig Cardinal ist und dann Prodatarius heißt, weil das Datariat nach altem Herkommen nur als prälaticisches Amt gilt. Gehilfen des Datars sind die sogenannten Officiales majores, nämlich der Subdatar, der Officialis per obitum und der Officialis per concessum. Diese berathen mit dem Datar die dem Papste vorzulegenden Gesuche. Außerdem hat jeder der Genannten seinen besondern Geschäftskreis. Der Subdatar nimmt die eingehenden Bittschriften in Empfang, schreibt den wesentlichen Inhalt auf den Rand und übergibt dieselben so dem Datar. Nur die Gesuche, welche sich auf vacante Beneficien beziehen, gehen an den Officialis per obitum, welcher daher seinen Namen hat, weil die meisten Beneficien durch Tod sich erledigen. Endlich der Officialis per concessum besorgt die vom Datar als gratiae minores bezeichneten Sachen. Als niedere, aber immerhin sehr angesehene Hilfsbeamten des Datarius fungiren mehrere Revisoren, der Officialis de missis, der Praefectus componendarum u. a. (Bangen 410 f.). Auf die vom Datar vorgelegten Gesuche schreibt der Papst, falls er zustimmt, in der Regel fiat ut petitur, und zu den vom Datar vorgeschlagenen Clauseln, unter denen die Bitte gewährt werden soll, fiat. Dann setzt er den Anfangsbuchstaben seines Taufnamens zu, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil diese Unterschrift nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt ist. Seltener unterzeichnet der Papst mit placet motu proprio (et ex certa scientia), was dann die Bedeutung hat, daß der Bittsteller die Wahrheit der von ihm angeführten Thatsachen vor der Execution der gewährten Gnade nicht noch besonders zu beweisen braucht. Der Probatar fügt dann das Datum hinzu, worauf das Gesuch an die Revisoren zur Registratur und dann an die Kanzlei geht. Die Taxen für diese Ausfertigungen werden als Almosen für die Armen (compositio) bezahlt; der praefectus componendarum hat sie einzuziehen und an die Armen zu vertheilen; doch werden davon noch Sporteln abgezogen. Da der Papst persönlich die an die Datarie gehörigen Gnadenbewilligungen gewährt, so hört mit der Erledigung des päpstlichen Stuhles die Wirksamkeit der Datarie auf und die Entscheidung über die eingekommenen Gesuche, welche von dem Datar an die Cardinäle zu übergeben sind, geht an den künftigen Papst über.

3. Die Pönitentiarie (Poenitentiaria Apostolica) erledigt als die Behörde, welche die päpstliche Gewalt zu binden und zu lösen verwaltet, alle dem Papst reservirten Fälle der Abso-

lutionen und Dispensationen, letztere meist nur in geheimen Fällen und in foro interno. Die Facultäten der Pönitentiarie hat Benedict XIV. in der Constitution „Pastor bonus" im Bullar. magn. Rom. XVI, 184 genauer bestimmt. Ferraris (Prompta bibliotheca canonica, s. v. Poenitentiaria apostolica) zählt folgende auf: Absolvit (scil. Poenitentiarius major) a peccatis et censuris. Dispensat super irregularitate. Convalidat titulos Beneficiorum condonando, seu componendo quoad fructus male perceptos. Remittit seu condonat alia male percepta et habilitat ad percipiendum. Relaxat seu commutat juramenta, vota et onera. Regulares habilitat, absolvit et transitus eisdem concedit de una ad aliam Religionem. Et eadem respectu Monialium. Dispensat in Matrimonialibus super impedimentis impedientibus occultis, revalidat dispensationes male obtentas etiam legitimando prolem. Dat facultatem Minoribus Poenitentiariis. Concedit indulgentiam centum dierum in tactu Virgae. Die Pönitentiarie hat einen Cardinal zum Vorstand (den sog. Poenitentiarius major, im Gegensatz zu den sog. Poenitentiarii minores an den drei römischen Basiliken und zu Loretto), und besteht aus einem Regens und seinem Gehilfen, dem Divisore delle materie ai Signori Segretarj, aus drei Procuratoren oder Secretären, drei Scriptoren, einem Corrector oder Revisor, einem Datar, einem Archivisten und einem Sigillator. Beigegeben sind als Consultoren ein Theolog und ein Canonist. Der Cardinal-Pönitentiar muß Priester, Magister in der Theologie oder Doctor des canonischen Rechts sein und darf allein vom Papst durch Schreiben ernannt werden. Stirbt er während der Erledigung des päpstlichen Stuhles, so muß die Mehrheit der Cardinäle in geheimer Abstimmung einen andern Cardinal-Propönitentiar für die Zeit der Erledigung des päpstlichen Stuhles erwählen. Die an die Pönitentiarie gerichteten Bittschriften, und unter diesen diejenigen, welche, stets unter fingirten Namen, Gesuche um Absolutionen enthalten, werden von dem Datar mit dem Präsentatum versehen, sodann von dem Divisor den Secretären zugewiesen; diese instruiren die Sachen; nöthigenfalls wird ein Gutachten der Consultoren eingeholt, und für den Fall, daß die Gesuche zu bewilligen sind, werden sie von dem Cardinal-Pönitentiar oder von dem Poenitentiariae Regens unterzeichnet. Die Scriptoren schreiben eine vom Secretär verfaßte Entscheidung, welche der Corrector revidirt, der Sigillator unterfertigt und siegelt und der Archivist registrirt. Hierauf wird die Ausfertigung dem Bittsteller übergeben, der keine Gebühren dafür zu zahlen hat. Für die Entscheidung wichtiger Fälle hält der Cardinal-Pönitentiar monatlich eine Congregation und trägt nöthigenfalls über sie noch dem Papste vor.

III. Die Expeditionsbehörden der Curie sind die apostolische Kanzlei und die apostolische Secretarie. 1. Die **Cancellaria Apostolica** ist wohl unter allen Aemtern der Curie das älteste. Denn seit den ältesten Zeiten bedienten sich die Päpste zur Abfassung und Publication ihrer Schreiben eines Schreibers, der bald Cancellarius, bald Scriniarius genannt wurde. Historisch ist dieses Amt schon im sechsten Jahrhundert nachweisbar. Da alle päpstlichen Erlasse durch die Hand des Kanzlers gingen, später sogar theilweise von ihm selbst ausgingen, da überdieß die Beobachtung derselben von dem Kanzler überwacht wurde, begreift es sich leicht, daß bis zur Errichtung der verschiedenen mit stehender Competenz ausgerüsteten Behörden die Kanzlei nächst der päpstlichen Kammer die einflußreichste Stelle an der Curie war (Bangen 436). Aber auch jetzt noch gilt das Amt des Kanzlers als eines der wichtigsten Cardinalsämter, welches, wie das Amt des Cardinalkämmerers, in dem Consistorium verliehen wird. Der Kanzler, welcher den Titel S. Rom. Ecclesiae Vicecancellarius führt (wohl deßhalb, weil die Kanzlei längere Zeit, nämlich von Honorius III. bis zu Bonifatius VIII., ein prälaticisches Amt war [Bangen 436 f.]), auch manche an seine frühere Stellung erinnernde Vorrechte besitzt und stets den Titel S. Lorenzo in Damaso mit dem anstoßenden großartigen Kanzleipalast inne hat, besorgt mit seinen Untergebenen die Ausfertigung aller wichtigen Geschäfte, welche in dem Consistorium oder in der Datarie erledigt werden, und zwar regelmäßig in der Form der Bulle (s. d. Art.). Jedoch werden auch in der Kanzlei manche Sachen auf abgekürztem Wege (durch Breve) abgemacht, in welchen Fällen der Kanzler nicht als solcher, sondern als Summist oder Secretär fungirt. Als Stellvertreter des Vicekanzlers steht an der Spitze der Kanzlei der Regens Cancellariae Apostolicae und hat als solcher einen Coadjutor. Zur Kanzlei gehört ferner ein Collegium von zwölf Abbreviatoren (Abbreviatores Apostolici), außerdem mehrere Unterbeamte, während die zahlreichen Titel, welche ehemals zur Participation an den Einkünften der Kanzlei berechtigten, heute abgeschafft sind (Bangen 441 ff.). Die Bittschriften, welche signirt und datirt aus der Datarie, und die ausgefertigten Decrete, welche aus der Congregazione consistoriale und dem Consistorium kommen, werden durch den Regens cancellariae an die Abbreviatoren vertheilt. Je nachdem nun eine Bulle oder ein Breve nothwendig ist, wird der Entwurf (minuta) ausgearbeitet und von den Substituten die Reinschrift besorgt. Die Bullen werden in altgallischer Schrift geschrieben, aber eine Abschrift in gewöhnlicher Schrift (Transsumtum authenticum) beigelegt. Die Schrift wird sodann vom Regens judicirt, d. h. collationirt und unterzeichnet, und im erforderlichen Fall von dem Piombatore das Bleisiegel beigefügt. Hierauf werden die Taxen berechnet. Diese müssen an den Depositario generale del piombo und an den Depositario generale dei

Vacabili oder Participantium, d. h. derjenigen erlegt werden, welche nebst der Kanzlei aus besondern Titeln als Mitglieder von Collegien an den Expeditionsgebühren theilzunehmen berechtigt sind. Der Papst kann um die Ermäßigung (reductio, relaxatio, condonatio) des Betrags dieser Kosten gebeten werden, welche er auf dem Gnadenweg bewilligt. Die Staatsrechnungskammer (camera de' conti) macht dann die Repartition der ermäßigten Summe unter die einzelnen Bezugsberechtigten, worauf der Speditore jedem seinen Antheil gegen eine Empfangsbescheinigung auszahlt. Nach Zahlung der Taxen empfängt der Bittsteller die Bulle oder das Breve. Die hohe Bedeutung der Kanzlei beruht darauf, daß dort die päpstlichen Entscheidungen abermals geprüft, die von der Datarie beigefügten Clauseln eventuell geändert oder ganz beseitigt (cancellare) werden und so die päpstlichen Verleihungen selbst exequirbar werden. Bei diesem Verfahren dienen die zunächst durch langjährige Praxis, dann seit Johannes XXII. allmälig auch schriftlich fixirten sogenannten Kanzleiregeln, welche zu Beginn eines jeden Pontificats revidirt und von Neuem promulgirt werden.

2. Von der apostolischen Kanzlei haben sich allmälig mehrere Zweige abgelöst und sind zu selbständigen Expeditionsbehörden geworden, welche unter dem Namen der Secretarien zusammengefaßt werden. Diese sind das Staatssecretariat des Auswärtigen (während das Staatssecretariat des Innern nicht mit Geschäften des Primats betraut ist), das Secretariat der Breven und das Secretariat der Memorialen, sämmtlich von Cardinälen verwaltet. Am wichtigsten ist das Staatssecretariat, welches regelmäßig von einem der ausgezeichnetsten Cardinäle bekleidet wird, dem der Papst sein besonderes Vertrauen schenkt, und den er fortwährend in seiner Nähe hat (s. o. C, 2). In wichtigen Angelegenheiten zieht er die S. Congr. super negotiis Ecclesiae extraordinariis (s. Congregationen der Cardinäle) zu Rathe. Obwohl das Amt des Cardinal-Staatssecretärs mehr den Charakter einer höchsten berathenden Behörde für alle äußeren Beziehungen der Kirche als denjenigen einer bloßen Expeditionsbehörde hat, ist dennoch auch diese Seite nicht ganz verloren gegangen; alle politisch bedeutsamen Schreiben des Papstes werden durch das Staatssecretariat redigirt und expedirt. Für diesen Zweck finden sich bei demselben der Secretarius literarum ad principes, der Secretarius ciffrarum und der Secretarius literarum latinarum, deren Aemter aus ihren Namen erhellen. — Die Secretarie der Memorialen (Secretaria supplicum libellorum), welche unter dem Cardinalis a supplic. lib. steht, früher hauptsächlich mit den an den Papst als weltlichen Souverän gerichteten Gesuchen befaßt, nimmt jetzt alle diejenigen Bitten entgegen, welche nicht durch Bulle oder Breve, sondern durch kurze Notiz auf dem Bittgesuch erledigt werden. Dahin gehören die Gesuche um Facultäten zum Benediciren der Rosenkränze u. s. w., um das altare privilegiatum personale u. s. w. — Die Secretarie der Breven, die unter dem Cardinalis a secretis Brevium steht, hat die nach positiver Bestimmung durch Breve (s. d. Art.) zu erledigenden Sachen anzunehmen. Dieselben werden dem Papste vorgetragen und dann redigirt, registrirt und expedirt. Der Geschäftskreis der Secretarie der Breven, welche, wie man sofort sieht, auch keine bloße Expeditionsbehörde mehr ist, ist durch die Bulle Gravissimum von Benedict XIV. normirt.

E. Der Hofstaat des Papstes, die sogenannte Famiglia pontificia, begreift theils wirklich diensttuende Beamte, welche im päpstlichen Palast wohnen, daher Palatini heißen, theils Ehrenbeamte; bei weitem die meisten sind Geistliche. Zu ihnen gehören 1. als Cardinales Palatini der Cardinal-Staatssecretär, der Cardinal-Secretär der Breven, der Cardinal-Probatar, der Cardinal-Bibliothekar und der von Leo XIII. geschaffene Cardinal-Archivar; 2. als Praelati Palatini der päpstliche Hofmarschall, Prefetto dei Sacri Palazzi Apostolici e Maggiordomo, der mit verschiedenen niedern Beamten den Haushalt des Hofes besorgt und die Gerichtsbarkeit über die Famiglia hat; der Obercerimonienmeister, Maestro di Camera, welcher die Fremden zur Audienz führt, nebst Auditor; der Magister S. Palatii, der päpstliche Theolog, namentlich auch für die Censur der in Rom gedruckten Schriften und der vor dem Papst zu haltenden Predigten bestimmt, stets ein Dominicaner, thätig in der Rota, in der Inquisition und in andern Congregationen; ferner der Sacristan des Palastes zur Assistenz des Papstes, wenn er Privatcapelle hält, stets ein Augustiner; der Auditor Sanctissimi (Monsignore Santissimo), ein Rechtsgelehrter, der den Papst in Rechtssachen beräth, und der sogar die Bischofswahlen vor der päpstlichen Bestätigung zu prüfen hat, wenn die zu Bestätigenden sich in Rom befinden; ferner die vier Camerieri segreti participanti (geheime Kammerherren), der geheime Almosenier des Papstes, der Secretär für die Correspondenz mit den Fürsten und der Chiffresecretär für die in Geheimschrift abzufassenden Schreiben, der Gesandtschaftssecretär für die Vorstellung der fremden Gesandten, der Oberschenk, der Guardaroba, der Hausmeister, der Generalpostmeister, der Oberstallmeister, der Leibarzt, der Fourier (Furriere maggiore), dann eine große Zahl päpstlicher Hausprälaten (Prelati domestici) und sogen. Vescovi assistenti al soglio, welche ebenfalls Hausgeistliche des Papstes sind und bloße Ehrenstellen bekleiden. Ferner sind für die Famiglia pontificia angestellt ein Beichtvater und ein Prediger. Als Addetti al servizio ecclesiastico sind zu bemerken: der Schleppträger (caudatario), der Kreuzträger (crocifero) und vier andere geheime Kapläne, dann 24 geheime Ehrenkapläne und ebenso viele gewöhnliche Kapläne. Zum päpstlichen Hofstaat gehören endlich viele Camerieri

segreti soprannumerarj, drei Klassen in Rang und Kleidung verschiedener Ehrenkämmerer, die Nobelgarde, die Palatinalgarde, die Schweizergarde, die päpstliche Gensdarmerie und die eigentliche Dienerschaft.

Literatur: Relazione della Corte di Roma, già pubblicata dal Cav. Lunadoro, quindi ritoccata, accresciuta ed illustrata da Fr. Antonio Zaccaria. Ora nuovamente corretta, Roma 1830, 2 voll.; Jac. Cohellius J. U. C. Urbevetanus, Notitia Cardinalatus, in qua nedum de S. R. E. Cardinalium origine, dignitate, praeeminentia et privilegiis — sed de praecipuis Romanae Aulae officialibus uberrime pertractatur, Romae 1653; E. et R. D. Joh. Bapt. de Luca S. R. E. Cardinal. etc., Relatio Curiae Romanae, in qua omnium Congregationum, Tribunalium aliarumque Jurisdictionum Urbis status ac praxis dilucide describitur, Colon. 1683; Petri Anton. Danielli Institutiones canonicae civiles et criminales, cum recentiori praxi Romanae Curiae, 4 voll., Romae 1757—1759; Octaviani Vestrii J. C. Forocorneliensis in Romae Aulae actionem Εἰσαγωγή i. e. introductio; ein Abdruck erschien unter dem Titel Practica Vestrii, Colon. 1597; H. Plettenberg, S. J., Notitia Congregationum et Tribunalium Curiae Romanae, Hildesiae 1693; O. Mejer, Die heutige röm. Curie, ihre Behörden und ihr Geschäftsgang, in Jacobson und Richters Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche, 1847, 54 ff. 195 ff.; Bangen, Die röm. Curie, ihre Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster 1854; Bouix, Tractatus de Curia Romana, Paris. 1859; Phillips, Kirchenrecht VI, Regensb. 1864; Vering, K.-R. § 127. [(Buß) Kreutzwald.]

Curiel, Johannes Alfons, Theologe des 16. Jahrhunderts, ward geboren zu Palentiola, einem Flecken der Diöcese Burgos, ließ sich nach Erlangung der akademischen Grade in den Verband des Benedictinerordens aufnehmen, erhielt ein Canonicat in Burgos und später eines in Salamanca, bestieg an der Universität der letzteren Stadt den Lehrstuhl der Theologie, den er über 30 Jahre inne hatte, und starb am 28. September 1609. Als Professor stand er in hohem Ansehen. Dechamps (De haeresi Jansen. l. 2, disp. 6, c. 8, n. 5) sagt von ihm: „quem Salmanticensis academia ut theologorum suorum principem veneratur et observat.“ Von seinen vielen Schriften ließ er aus übergroßer Bescheidenheit zu seinen Lebzeiten keine einzige dem Drucke übergeben. Nach seinem Tode erschienen: Lecturae in D. Thomae Aqu. 1, 2 (Douay 1618, Antwerpen 1621) und Controversiae in diversa loca S. Scripturae ll. II (Salamanca 1611). (Vgl. Le Mire, De script. saec. XVII.; Nic. Antonio, Biblioth. Hisp. I, 631; Hurter, Nomenclator I, 275.) [Aug. Langhorst S. J.]

Curione, Celio Secondo, Parteiführer der italienischen Protestanten, wurde als das jüngste von 23 Kindern des Giacomo Curione und der Carlotta Montrolier 1503 zu Circe bei Turin geboren. Früh verwaist, bezog er nachmals die Hochschule seiner Vaterstadt, wo er unter andern auch den nachmaligen Cardinal Sfondrati zum Lehrer hatte. Durch Vermittlung des dortigen Augustiners Hieronymus Niger von Fossano mit den Schriften der Reformatoren bekannt geworden, faßte er den Plan, nach Deutschland zu entfliehen, um hier völlige Freiheit des protestantischen Bekenntnisses zu erlangen. Im Thal von Aosta jedoch ließ der Bischof von Ivrea, Philibert Cardinal Ferrerio (1518 bis 1550), ihn als der Häresie verdächtig aufheben und in die Abtei San Benigno behufs Unterweisung im katholischen Glauben bringen. Von hier gelang es indeß Curione, nach Mailand zu entkommen, wo er 1530 eine Stelle als Lehrer der schönen Wissenschaften erhielt und sich mit einer Tochter aus dem Hause Isacchi vermählte. In den nächsten Jahren zog er als Wanderlehrer in Norditalien umher. Nachdem er zu Castiglione einen Dominicaner, welcher die Fortschritte der deutschen Reformation aus Luthers laxer Moral herleitete, in der Predigt unterbrochen und zu einer Disputation herausgefordert hatte, wurde er zu Turin inhaftirt. Der über seine Entweichung aus dem Gefängniß gelieferte Bericht (Cantù II, 209—212) ist zweifellos romanhafte Ausschmückung der Bestechlichkeit der Wärter, sowie der Hilfeleistung von Freunden. Nach einander bekleidete Curione darauf eine Stelle als Lehrer zu Pavia und Lucca; dem Magistrat der letzteren Stadt war er durch die Schülerin Calvins, Renata von Valois, Herzogin von Ferrara, empfohlen worden. In Ausführung der Bulle Licet ab initio vom 21. Juli 1542 drängte indeß Paul III. die Behörden von Lucca, Curione des Landes zu verweisen. Curione verließ 1547 Italien, ging nach der Schweiz und wurde Professor der Beredsamkeit in Basel, wo er mit vielem Beifall lehrte. Nur noch einmal hat er die Heimat wiedergesehen. Als er auf der Rückkehr nach dem Norden zu Pescia angekommen war, wollte ein Beamter der Inquisition ihn verhaften; der Entschlossenheit, womit er ein Tafelmesser zu seiner Vertheidigung ergriff, hatte er seine Rettung zu danken. Curione's Werke sind theils philologischen, theils theologischen Inhalts. In der Schrift De amplitudine regni Dei sucht er zu beweisen, daß die Zahl der geretteten Menschen die der verdammten übersteige, was ihm von Bullinger und Vergerio den Vorwurf des Pelagianismus eintrug. Die aus dem Spanischen in's Italienische übertragenen 118 Betrachtungen des Juan Valdez gab er mit einer Vorrede heraus. Außerdem stammen von ihm her Libri Pasquillarum duo. Zeitweilig stand er bei den Protestanten im Verdacht der Hinneigung zu den Antitrinitariern. Am 24. November 1569 starb er zu Basel und erhielt im dortigen Dom sein Grab. (Vgl. Cesare Cantù, Gli Eretici d' Italia, 3 vol., Torino 1866, II, 205

bis 230; Karl Schmidt über Celio Curione in Niedners Zeitschrift für histor. Theologie, 1860, 571 ff.) [Bellesheim.]

Cursores apostolici oder **pontificii**, päpstliche Curialbeamte, deren Amt es ist, die Berechtigten zu den päpstlichen Capellen, zu den geheimen und öffentlichen Consistorien, zur Feier der Heiligsprechung u. s. w. einzuladen, die päpstlichen Rescripte an den Thüren der großen Basiliken anzuheften, ferner im päpstlichen Palast regelmäßig zu dienen und beim Conclave als Schlüsselbewahrer zu fungiren. Sie haben ihr Vorbild in den cursores oder apparitores der römischen Republik. Mit der Ausbildung der Kirche trat die Nothwendigkeit hervor, zuverlässige Personen zur Vermittlung gegenseitiger Mittheilungen zwischen den einzelnen Gemeinden zu haben, so daß zu diesem Zweck bestimmte Boten oder Pedelle, mitunter aus dem Clerus, gewählt wurden. Schon in den Schriften der apostolischen Väter werden solche Kirchendiener unter dem Namen θεοδρόμος, divinus cursor (Ign. Ep. ad Pol. 7), oder θεοπρεσβεύτης, sacer legatus (ad Smyrn. 11) erwähnt. Während der Verfolgungen mußten diese cursores auch die Verbindung zwischen den Bischöfen oder dem Clerus und der Gemeinde unterhalten und namentlich Ort und Zeit der gottesdienstlichen Versammlungen ansagen. In dieser Eigenschaft erscheinen sie unter dem Namen praecones, internuntii, monitores, vigiliae. Ihr Amt war demnach ein Vertrauensamt, allein ohne aus der Sphäre eines niederen Dienstes hervorzutreten; auch sind sie mit den ostiarii nicht identisch gewesen. Im zwölften Jahrhundert erscheinen die cursores zuerst als Mitglieder des päpstlichen Hofstaates. Bei Bonifaz VIII. hatten sie regelmäßige Botendienste zu versehen. Seit Paul IV. gehörten sie zu der Familia Pontificia, und nach den Bestimmungen Pauls V. und Benedicts XIV. erhielten sie den Namen Guardie del sagro palazzo. Das Mittelalter hindurch erscheinen sie auch unter dem Namen tabelliones. Sie bildeten ein Collegium von 30—50 Mitgliedern, an dessen Spitze der magister cursorum stand; Nicolaus V. setzte ihre Zahl für immer auf 19, den maestro einbegriffen, herab. Gregor XVI. unterstellte sie dem Maggiordomo, dem auch das Recht zukommt, sie anzustellen. Sie beginnen ihr Amt mit der Vorstellung vor dem Papst durch den Maestro und werden dabei zum Fußkuß zugelassen. Sie tragen einen schwarzen Talar, violetten gestickten Mantel mit langen offenen Aermeln, weißes Collar und schwarzes Biret. Bei ihren Bestellungen führen sie eine schwarze spina in der Hand; erscheinen sie bei feierlichen Cerimonien in der Umgebung des Papstes, so haben sie unter dem Arm einen silbernen Stab mit dem Wappen des Papstes. Da sie ihre Bestellungen im Namen des Papstes ausrichten, so darf der Empfänger derselben sie nie warten lassen, auch nicht, wenn er einen Besuch hat oder bei Tisch ist; in letzterem Fall haben die cursori das Recht auf eine kleine Bewirthung. Bei den Begräbnissen der Cardinäle richten sie ebenfalls die officiellen Einladungen zu den Kirchenfeierlichkeiten aus; von den Erben des jedesmaligen Verstorbenen erhielten sie dafür früher ein Biret, jetzt anstatt dessen eine Geldsumme. Die Bedeutung der cursori liegt darin, daß nur die durch sie geschehene Einladung als officielle Berufung gilt und demnach den Werth einer juristischen Formalität hat. (Vgl. Moroni, Diz. XIX, 49 bis 62.) [Kaulen.]

Cusani, Marcus de Sabis, s. Doctrinarier.

Cusanus, s. Nicolaus von Cus.

Custos, I. eine Dignität an Stiftskirchen. Den Namen führte derjenige Canonicus, der, vom Bischofe approbirt, Namens des Capitels die Seelsorge an der Dom- oder Collegiatstifts-Pfarrei verwaltete (Gregel, De vita canonicorum communi, Wirceburg. 1795, 34). Mit Bewilligung des Bischofs und Capitels stellte der Custos meistens noch einen Substituten in der Person eines approbirten Chorvicars als Unterpfarrer auf, der den Namen Subcustos oder Chorparochus führte und sich mit jenem, jedoch in untergeordneter Stellung, in die Seelsorge der Dom- oder Stiftskirche theilte, insbesondere aber die ordentliche Abhaltung des Chordienstes zu überwachen und die Canonicalhäuser in baulichem Stande zu erhalten hatte, indeß dem Obercustos (summus custos) oblag, die würdige Feier der Hauptgottesdienste zu leiten, die Kirchengebäude zu visitiren und die Regie der Kirchenbedürfnisse zu führen. Bisweilen war jedoch auch ein anderer Curat, der nicht zum Stifte gehörte, als parochus actualis mit mehreren Hilfspriestern an der Dompfarrkirche angestellt, welche dann ihre eigene vom Stiftsgute ausgeschiedene Dotation hatte, und über welchen der Bischof durch einen als summus custos eingesetzten Canoniker bloß die Oberaufsicht führen ließ. An denjenigen Dom- und Collegiatstiftskirchen, denen man in Folge der Säcularisation das Stiftsvermögen eingezogen, doch aber den gewöhnlichen pfarrkirchlichen Fortbestand belassen hatte, ist das Amt des Custos an den Pfarrer, beziehungsweise an die Pfarrkirchenverwaltung übergegangen. An den als Cathedralen beibehaltenen oder in neuester Zeit restaurirten Domkirchen dagegen wurde auch in dieser Beziehung die ältere Einrichtung zum Theil wiederhergestellt. In Oesterreich besteht die einem der Domherren übertragene Stelle des Domcustos — wenigstens an Metropolitankirchen — in der Regel noch als Dignität. In Preußen, Bayern und den Diöcesen der oberrheinischen Kirchenprovinz ist laut der betreffenden Circumscriptionsbullen die Dompfarr-Seelsorge in die Hände des Capitels gelegt, welches sohin als parochus habitualis dasteht; actueller Pfarrer der Metropolitan- oder Domkirche aber soll immer ein von und aus dem Capitel eigens hierzu gewählter und vom Bischofe approbirter Canonicus sein, welchen die Chorvicare in Pasto-

rirung seiner Pfarrei zu unterstützen haben (Weiss, Corp. jur. eccl. Cathol. hod. 81. 134). Für die Dompfarrei Limburg ist der jedesmalige erste Domcapitular als wirklicher Pfarrer designirt, welchem der erste Präbendat als Kaplan in der Ausübung der Seelsorge untergeben ist (Weiss l. c. 297). In den resp. Schematismen wird der Canonicus, dem die Seelsorge der Metropolitan- oder Dompfarrei übertragen ist, als summus custos aufgeführt. [Permaneder.]

II. Das Amt eines Kirchendieners (custos ecclesiae), zusammenfallend mit dem Amte des Ostiariers (s. d. Art.). Nach dem Ordo Romanus (c. 1. 2, X De off. custodis 1, 27) hat der Custos die Sorge für das Kirchengebäude, für die heiligen Gefäße, Gewänder und Bücher, für Wachs und Oel; er öffnet die Thüre und gibt das Glockenzeichen zum Gottesdienste. In Allem hat er sich den Befehlen des Archidiacons zu unterwerfen. In den Katakomben versahen die Fossoren die Custodie (de Rossi, Rom. Sott. III, 431 sq.); seit Anfang des vierten Jahrhunderts gab es in der römischen Kirche eine besondere Klasse von Custodes martyrum (Lib. pontif. in vita Sylvestri I.), welche die Stufen der niedern Hierarchie durchlaufen und fünf Jahre lang Subdiaconen gewesen sein mußten, ehe sie die Würde des Custos erhielten. Sie sind wohl identisch mit den späteren martyrarii (Greg. Tur. Mirac. 2, 46), welche die Reliquien und Phylakterien zu bewahren hatten; anderwärts gehörten sie zu den Minoristen. So wird z. B. der hl. Zosimus von Syracus (Ende des sechsten Jahrhunderts) als Knabe zum custos loculi S. Luciae bestellt (Boll. Mart. III, 840). Die einfachen Custoden hatten die Kirchenschlüssel und wohnten neben der Kirche (Du Cange, Descr. aedis Sophianae c. 86). Von dieser Wohnung erhielten sie den Namen mansionarii (Greg. M. Dial. 3, 25), aus welchem Worte wahrscheinlich die deutsche Bezeichnung Mesner entstand (die Schreibung Meßner als Ableitung von Messe scheint nicht richtig), wie custos sich zu Küster umgestaltete. Wegen der Aufsicht über die Utensilien der Sacristei (s. d. Art.) nannte man sie auch sacristae, Sacristane (c. un. X De off. sacristae 1, 26). Auch die morgenländische Kirche rechnet den Mansionar (παραμονάριος) zu den Clerikern (Conc. Chalced. a. 451, can. 2), und Kaiser Theodosius eximirte sie als solche von den Steuern (l. 26, Cod. Theod. 16, 2). Das Concil von Trient wünscht (Sess. XXIII, c. 17 De ref.), daß solche Dienste, wie sie dem Custos obliegen, von Clerikern versehen werden, gestattet sie aber auch tauglichen Verheirateten, wenn sie die Tonsur und die geistliche Kleidung in der Kirche tragen. Durch Gewohnheitsrecht ist die Tonsur in Wegfall gekommen. In Bayern und Oesterreich ist an kleineren Orten der Küsterdienst meist mit dem Lehrerdienst verbunden und die Einnahmen aus den kirchlichen Functionen in das Lehrergehalt eingerechnet; indem nun die frühere Pfarrschule in eine Staatsschule umgewandelt wurde, nahm der Staat der Kirche auch das Recht auf Besetzung dieser rein kirchlichen Stelle. Die Wohnung des ausschließlich für den Kirchendienst angestellten Küsters gehört zu den Cultusgebäuden; die Baupflicht an derselben ist demnach analog den Pfarrhöfen nach den Particulargesetzen über kirchliche Baupflicht (s. d. Art.) zu entscheiden. [Streber.]

Cutha (כּוּתָה), Cuthäer (אַנְשֵׁי־כוּת), im A. T. Name einer babylonischen Stadt und ihrer Bewohner, 4 Kön. 17, 24. 30. Letztere mußten ein Contingent zu den Colonisten liefern, welche der assyrische König Sargon in die entvölkerten Landschaften des Reiches Israel ansiedelte, nachdem dessen Bewohner nach Mesopotamien deportirt worden waren. Da der nämliche Vorgang auch auf den von Sargon herrührenden Keilinschriften erwähnt ist, so ist es jetzt möglich, das biblische Cutha mit dem babylonischen Kutî zu identificiren, welches nordöstlich von Babylon lag, und dessen Trümmer zu Tell-Ibrahim von Rassam aufgedeckt wurden. Die hier gefundenen Ziegel und Thontäfelchen constatiren, daß an dieser Stelle ein Tempel des Nergel stand (s. d. Art.), und erläutern so die Nachricht der heiligen Schrift, daß die Cuthäer in Samaria Götzenbilder des Nergel verehrten. Später wurden die Samaritaner (s. d. Art.) von den Juden a potiori, aber auch mit dem Vorwurf des Götzendienstes, כּוּתִיִּים, Cuthäer genannt. (Vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament 278.) [Kaulen.]

Cuthbert, der hl., Bischof von Lindisfarne in Nordhumberland, eine durch Heiligkeit und Ascese, Eifer und Wirksamkeit, zahlreiche Wunder und nach dem Tode durch große einflußreiche Verehrung, sowie durch die Geschichte seiner Reliquien merkwürdige Erscheinung. Schon Beda widmete ihm zwei Lebensbeschreibungen, eine prosaische und eine metrische. Er stammte aus einer armen ländlichen Familie an der Grenze von Schottland und Nordhumbrien. Schottische Mönche hatten damals von Lindisfarne aus unter den Abtbischöfen Eliban, Fidan und Colman für Verbreitung und Befestigung des Christenthums viel gewirkt und frommen Sinn verbreitet. Cuthbert hatte schon als Knabe nicht bloß eine auffallend ascetisch-fromme Richtung, sondern sprach auch von Visionen und Wundern, die ihm zu Theil geworden. Er sehnte sich nach dem Klosterleben, und es gelang ihm endlich, um das J. 651 in dem Kloster Mailros Aufnahme zu finden, wo er unter dem Abt Eata und dem Prior Boisil sich bald durch seine Studien und seine klösterliche Führung auszeichnete. Eine Zeitlang versah er dann den Hospizdienst im Kloster Ripon, kam 661 wieder nach Mailros und übte unermüdliche Thätigkeit bei der damals im Lande eingebrochenen Pest, nachdem er selbst wunderbar davon genesen. Nach Boisils Tode wurde er Prior des Klosters, zog predigend und Sacramente spendend im Lande umher und verdoppelte an sich

selbst die Strenge seiner Ascese. Als der Abt Eata im J. 664 von Mailros nach Lindisfarne berufen wurde, folgte ihm dorthin auch sein Prior Cuthbert und wurde bald die Seele des ganzen Klosters durch seine Tugenden, seine Ascese, seine klösterliche Zucht und seine priesterliche Thätigkeit. Dabei steigerte sich in ihm das Verlangen nach größerer Heiligkeit und beschaulichem Leben, wozu er nur in tiefster Einsamkeit gelangen zu können glaubte. Mit Erlaubniß des Abtes begab er sich 676 auf die nicht weit von Lindisfarne gelegene, hochragende, öde Felseninsel Farne und legte dort eine Zelle und ein Oratorium an. Brüder und fromme Gläubige besuchten ihn und empfingen Belehrung, Trost und Hilfe. Später verschloß er die Zelle gänzlich und ließ nur eine kleine Oeffnung, durch welche er zu den Andächtigen redete und seinen Segen spendete. Der Ruf von seiner Heiligkeit und seinen Wunderwirkungen verbreitete sich immer mehr. Auch die Gabe der Weissagung erfüllte ihn öfters. Um diese Zeit wurde das Bisthum York in drei Bisthümer getheilt; auf einer Synode unter Vorsitz des Erzbischofs Theodor von Canterbury und in Anwesenheit des Königs wurde Cuthbert einstimmig zum Bischof von Hexham (damals Hagulstad) erwählt. Da der König, ein besonderer Verehrer Cuthberts, wohl wußte, wie sehr der heilige Mann sich gegen die Annahme der Wahl sträuben würde, übernahm er es, persönlich nach Farne sich zu begeben und ihn zur Annahme zu bewegen. Nur mit Mühe gelang es ihm. Jedoch wünschte Cuthbert, wo möglich Hexham mit seinem geliebten Lindisfarne vertauschen zu können. Da übernahm Eata den Bischofssitz Hexham, und Cuthbert wurde zu Ostern 685 (26. März) in Gegenwart des Königs und unter Assistenz von sechs andern Bischöfen durch den Erzbischof Theodor als Bischof von Lindisfarne consecrirt. Nur zwei Jahre währte dort seine unermüdliche, überallhin segensreiche Wirksamkeit. Dann fühlte er sein Ende nahen, zog sich um Weihnachten wieder in seine Einsamkeit nach Farne zurück und starb daselbst am 20. März. Sein Grab wurde alsbald von zahlreichen Verehrern, Hilfsbedürftigen und Dankenden besucht, durch Wunderheilungen verherrlicht und reichlich mit Weihegeschenken bedacht. Daher hielt man es für gut, den Sarg zu erheben und über dem Boden aufzustellen; dieß geschah am 20. März 698, elf Jahre nach seinem Tode; den Leichnam fand man noch ganz unversehrt. Von nun an wurde Lindisfarne weithin der gefeiertste Gnadenort. Reichthum und Kleinodien flossen dem Heiligthume zu, das selbst bei den verwüstenden Einfällen der Normannen lange verschont blieb. Bei einer neuen höchst bedrohlichen Landung der letzteren 875 hielt es jedoch der Bischof Eardulf für gerathen, mit dem heiligen Leichnam zu fliehen; er wollte sich nach Irland begeben, wurde durch Weisung des Heiligen davon abgehalten und kam nach sieben Jahren Irrens nach Chester-Street, dem neuen Bischofssitz von Lindisfarne. Hier begann von Neuem der allseitige Zudrang und die reiche Beschenkung. Bei den Einfällen der Dänen wurde der Leichnam abermals geflüchtet, zunächst nach Ripon und dann nach Durham, wo in der neu erbauten Cathedrale am 4. September 999 die feierliche Translation des Leichnams stattfand. Im J. 1093 wurde daselbst der prächtige Dom erbaut, und als im J. 1104 für den Sarg ein prachtvolles Marmormonument errichtet wurde, fand sich der Leichnam vor Zeugen noch immer unversehrt. Zuströmender Besuch und Reichthum minderte sich erst gegen die Zeit der Reformation. Im J. 1540 wurde die Kirche sammt allen ausgedehnten Besitzungen durch Prior und Convent an die Krone Heinrichs VIII. abgetreten; die Einkünfte werden noch jetzt zu reichen Präbenden verwendet. Der Sarg wurde auf Befehl Heinrichs in die Erde versenkt, aber vorher geöffnet. Es fanden sich darin, außer dem heiligen Leib in bischöflicher Kleidung und „goldenem Meßgewand", ein großes goldenes Pectorale, ein massiver Goldring mit einem großen Sapphir und ein goldener Kelch mit Onyxen verziert nebst Patene. Alle diese Kostbarkeiten sind in den Händen der königlichen Commissare geblieben und verschwunden; nur der Ring existirt noch und befindet sich jetzt in St. Cuthberts College zu Usham bei Durham. Eine Handschrift mit dem Evangelium des hl. Johannes, die dem Heiligen gehört hatte, war schon 1104 aus seinem Sarge genommen und ist jetzt in St. John's College zu Stonyhurst. Seit dem 17. Jahrhundert bestand die Tradition, der Leib des hl. Cuthbert ruhe noch unverwest in der Cathedrale von Durham; die Stelle desselben sei aber ein Geheimniß des Benedictinerordens, das immer nur drei Mitgliedern desselben bekannt gemacht werde; unter dem blauen Steine, unter dem er durch Heinrich VIII. versenkt sein solle, ruhe eine untergeschobene Leiche. Dieß führte zur Untersuchung des Grabes am 17. Mai 1827. Bei der Ausgrabung wurden modernde Gebeine in dem Grab gefunden, so daß über die Aechtheit derselben neue Zweifel erhoben wurden. Ausführliches, namentlich auch Beda's Lebensbeschreibung, in Boll. Mart. III, 93 sq. (Vgl. Bouterweks Ausgabe der vier Evangelien in alt-nordhumbrischer Sprache, Gütersloh 1857, XXVII ff.; Raine, St. Cuthbert, Durham 1828; [Lingard] Remarks on the Saint Cuthbert of the Rev. James Raine, Newcastle 1828; Archb. Eyre, Saint Cuthbert; Smith and Wace, A Dictionary of Christian Biogr., London 1877, I, 724.) [Bone.]

Cyclus, s. Zeitrechnung.

Cypern, Einführung des Christenthums und Kirchenprovinz daselbst. Die 9601 Quadrat-Kilometer große Insel Cypern (Κύπρος, Cyprus), bei den Osmanen Kibris, im Alterthum Kittim (s. d. Art. Cethim) genannt, im Osten des mittelländischen Meeres, westlich von Syrien und südlich von Cilicien, war zuerst von Phöniziern, dann von Griechen

bewohnt. Nach der Mythologie der letzteren war diese Insel der Lieblingsaufenthalt der Aphrodite, welche hier dem Schaume des Meeres entstiegen sein sollte und in den Städten Paphos und Amathus reiche Tempel hatte. Im J. 57 v. Chr. wurde Cypern von den Römern besetzt und theilte in der römischen Kaiserzeit das Loos von Kleinasien. Die geographische Lage Cyperns legt die Wahrscheinlichkeit nahe, daß bei dem Pfingstwunder in Jerusalem (Apg. 2) auch Festbesucher aus dieser Insel anwesend waren, welche sofort die erste Kunde des Evangeliums in ihre Heimat brachten. Nicht bloß wahrscheinlich aber, sondern völlig gewiß ist, daß nach der Steinigung des hl. Stephanus der Same des Christenthums hier ausgestreut wurde (Apg. 11, 19), und daß bald darnach der hl. Apostel Paulus auf seiner ersten Missionsreise, begleitet von Barnabas (s. d. Art.), das Evangelium auf Cypern, besonders in den beiden Hauptstädten Salamis und Paphos predigte (Apg. 13, 4 ff.). Etwa zwei Jahre nach dem Apostelconcil (im J. 50—52) war Barnabas mit seinem Vetter Marcus wieder auf Cypern (Apg. 15, 39), ohne daß jedoch nähere Kunde von ihrer dortigen apostolischen Thätigkeit erhalten wäre. Der Umstand indeß, daß im vierten Jahrhundert schon mehrere Bischöfe auf Cypern erscheinen, ist Bürge dafür, daß auch auf dieser Insel das Christenthum von Anfang an sich immer mehr heimisch machte. Ueber die Bischöfe der nach und nach errichteten Sitze zu Citium, Curium, Tamassus, Paphos, Neapolis (Nemosia), Amathus, Arsinoe (Famagusta), Lapithus, Carpasia, Chytros oder Cytera, Trimithus, Soli, Catania, Theodosiana, Ledra übte der Bischof von Constantia (ursprünglich Salamis), an der Ostseite der Insel, das Recht eines Metropoliten aus, und der Gründer der Kirche auf Cypern, der hl. Barnabas, wird gewöhnlich als erster Metropolit bezeichnet. Ihm folgten in dieser Würde u. A. Aristion, einer der 72 Jünger des Herrn; der hl. Heraclides, vorher Bischof von Tamassus; Gelasius, 325 zu Nicäa; der hl. Epiphanius, Kirchenschriftsteller, seit 368 oder 369, welcher 399 oder 401 eine Synode gegen den Origenismus hielt (Hefele, Conc.-Gesch. II, 77) und um 403 starb. Sabinus, Troilus und Theodor werden act. 7 Conc. Ephesin. von ihrem Nachfolger Rheginus erwähnt, unter welchem die Exemtion der Insel Cypern gegen die Prätensionen des Patriarchen von Antiochien ausgesprochen wurde. Seit der Entstehung der Patriarchate (s. d. Art.) wurde es Regel, daß die einzelnen Bischofs- und Metropolitansitze den Patriarchen untergeordnet wurden. So standen unter dem Patriarchen von Antiochien 15 Provinzen der Civildiöcese Oriens mit ebenso vielen Metropoliten. Es machten sich aber auch Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel geltend, so daß einzelne Metropoliten sich von der Jurisdiction des Patriarchen unabhängig zu erhalten wußten (s. d. Art. Autokephali), wie unter andern gerade der Metropolit von Cypern zu Salamis. Ob aber derselbe von Anfang an sich unabhängig gestellt, oder ob er erst zu der Zeit, als der Arianismus zu herrschen begann und ein Häretiker den Patriarchenstuhl von Antiochien bestieg, aus dem bisherigen Verhältniß der Abhängigkeit von demselben heraustrat, muß dahingestellt bleiben (vgl. besonders Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. P. I, lib. 1, c. 18, n. 1 sqq., und Binterim, Denkw. III, 1, 221 f.). Einige Zeit vor dem Ephesinum versuchten es die Antiochener, oberhoheitliche Rechte über Cypern wieder auszuüben, weil diese Insel zur Diöcese Oriens gehörte; namentlich wollten sie die Metropoliten von Constantia ordiniren. Als nun dieser Metropolitanstuhl zur Zeit der Berufung des Ephesinum durch den Tod des Troilus wieder erledigt wurde, verbot der Proconsul von Antiochien, der Dux Dionysius, auf Verlangen des Patriarchen die Wahl eines neuen Erzbischofs, bevor die schwebende Streitfrage durch die Synode entschieden sei. Ungeachtet dieses Verbotes aber hatten die Bischöfe von Cypern wie gewöhnlich in ihrer Provinzialsynode den schon erwähnten Rheginus zu ihrem Metropoliten erwählt, weil, wie derselbe in einer, im Verein mit den Bischöfen Zeno von Curium und Evagrius von Soli, den Vätern des Concils von Ephesus (431) überreichten Beschwerde schriftlich erklärte, jene Prätensionen Antiochiens „contra apostolicos canones et definitiones ss. Nicaenae Synodi" seien (Hefele II, 208). Nachdem dann Bischof Zeno den versammelten Vätern versichert hatte, daß, wie der verstorbene Metropolit Troilus, so auch alle seine Vorgänger bis zu den apostolischen Zeiten hinauf stets von den Bischöfen der Provinz Cypern und niemals von den Antiochenern ordinirt worden seien, bestätigte das Concil diese Unabhängigkeit, übrigens nur bedingungsweise, insoweit nämlich die alte Gewohnheit begründet sei (Harduin I, 1620; dazu Maaßen, Der Primat des Bischofs von Rom, Bonn 1853, 50 ff., und Morini, Exercitat. eccl. IV de Autocephalia Cypri, 13). Petrus Fullo schon achtete diesen Beschluß nicht und bestand auf den Rechten seines Patriarchats über diese Kirchenprovinz. Allein unter Rheginus' drittem Nachfolger, dem Erzbischof Anthimus — vor ihm waren noch Olympius (449—451) und Sabinus (458) auf diesem Sitze —, ereignete sich etwas, das willkommenen Stoff gab, sogar die Würde der Apostolicität für seine Kirche in Anspruch zu nehmen und in Folge davon die Autokephalie auf's Neue zu vertheidigen. In nächtlicher Vision wurde ihm das Grab des hl. Barnabas, des ersten Erzbischofs, gezeigt. Der Leib des heiligen Apostels wurde feierlich erhoben und in Constantia beigesetzt. Von da an wußte sich diese von einem Apostel gegründete Kirche stets als exemt zu behaupten. Als Metropoliten oder Exarchen folgten nun: Olympius II., ein Häretiker (530); Damianus; der hl. Sophronius; der hl. Hilarius; der hl. Gregorius; Meletius; Isaac; Theraponius — letztere drei Episcopi Cypri ge-

nannt; Arcadius (600—638), Gegner der Monotheleten, an welchen Kaiser Heraclius 622 ein Decret in Sachen des Monotheletismus erließ (Hefele III, 131; Damberger, Synchron. Gesch. II, 7 f.); Sergius (642—649), anfänglich Gegner der Monotheleten, der 643 ein auf einer cyprischen Synode beschlossenes Schreiben an Papst Theodor I. richtete (Hefele III, 188), später aber selbst abfiel; Arcadius II.; Epiphanius II.; unter Kaiser Constantin Pogonatus; Johannes, der mit vielen seiner Christen vor den Sarazenen, als sie seine Residenz Constantia zerstörten und die Insel verwüsteten, nach Neu-Justinianopolis sich geflüchtet hatte, erhielt 692 auf dem Quinisextum can. 39 für seinen neuen Sitz die Bestätigung seiner Exemtion von Antiochien und den Vorrang vor allen Bischöfen der hellespontischen Provinz (Hard. III, 1676; Hefele III, 335). Da er übrigens bald wieder auf seine Insel zurückkehren konnte, so wurde der obige Canon durch Kaiser Justinian II. wieder aufgehoben. Der Nachfolger Johannes', Georg (vgl. über ihn Hefele III, 417, Anm. 1), erscheint 570 wieder auf Cypern; er hatte aber seinen Stuhl zu Arsinoe, das ganz nahe bei dem zerstörten Salamis lag, und zwar in der St. Georgskirche aufgeschlagen. Als Vertheidiger der Bilder wurde er auf der Aftersynode zu Constantinopel (754) excommunicirt, aber von der siebenten allgemeinen Synode (787) acclamirt und act. 6 belobt (Hefele III, 473). Constantin gab 787 zu Nicäa für die Bilderverehrung auf Cypern Zeugniß. Epiphanius, um 869, war ein Freund des Patriarchen Ignatius von Constantinopel. Nach einem unbenannten Bischof unter Alexius Comnenus erscheint 1147 noch Nicolaus Muzalo (Mazalus) und 1156 Johann II. vor der Eroberung der Insel durch die Lateiner.

Um diese Zeit hatte sich der Statthalter Isaac Comnenus durch Verrath gegen Byzanz zum Kaiser von Cypern aufgeworfen (1182). Dieser Tyrann, der, vielleicht im Bunde mit Saladin, schon seit längerer Zeit das Meer unsicher gemacht hatte und Pilger gefangen hielt, mißhandelte auch englische Wallfahrer, welche bei Cypern gelandet waren. Da kam am 9. Mai 1191 Richard Löwenherz mit seinen Schiffen und eroberte, weil Isaac keine Genugthuung geben wollte, die ganze Insel in 14 Tagen. Von Richard, der die Insel weder halten konnte noch wollte, übernahm dieselbe kaufweise der mächtige Tempelorden. Als dieser nach kaum einem Jahre Cypern wieder an Richard zurückgab, erhielt es Guido von Lusignan, König von Jerusalem, der sich nun auch Herrn von Cypern nannte. Sein Bruder und Nachfolger, Amalrich, hielt es zur Befestigung seiner Herrschaft für zweckmäßig, Cypern vom Herrn der Christenheit, dem deutschen Kaiser, zu Lehen zu nehmen. Kaiser Heinrich VI. nahm den Antrag (1195) huldvoll an, überschickte Amalrich das königliche Scepter und ließ ihn 1197 durch den Reichskanzler Konrad im Dome zu Nicosia feierlich krönen. So ward Cypern ein lateinisches Königreich, das als Vorrathskammer für Palästina diente, dessen Herrscher aber oft dem römischen Stuhle entgegentraten und die Bischöfe verfolgten, wie Johann III. (Janus) unter Eugen IV. und Nicolaus V. Durch Abtretung der Katharina Cornaro, Wittwe Jacobs II. (gest. 1479), kam das Königreich unter venetianische Herrschaft, in der es bis 1571 verblieb. Unter dem Hause Lusignan stand die Insel in hoher Blüte, obwohl es an inneren Unruhen und äußeren Kriegen nicht fehlte (vgl. K. Herquet, Charlotta von Lusignan und Catarina Cornaro, Königinnen von Cypern, Regensburg 1870, und dessen: Cyprische Königsgestalten des Hauses Lusignan, Halle 1881; sowie L. de Mas-Latrie, Hist. de Lusignan, Paris 1862). Die inneren Unruhen wurden zumeist durch die Stellung der Griechen zu den Lateinern hervorgerufen. Den Griechen ließ man ihre ganze Hierarchie; als Erzbischöfe sind bekannt Simeon, um 1218, und Germanus, um 1260 (Raynald ad ann. 1260, n. 37), dann keiner mehr bis 1570. Schon Richard Löwenherz verlegte den griechischen Metropolitansitz nach Nicosia, während der lateinische Metropolit, der nach Eroberung der Insel neben dem griechischen eingesetzt worden war, in der St. Nicolauskirche zu Famagusta seinen Sitz aufschlug. Aber kaum war der erste ungenannte lateinische Erzbischof eingesetzt (gest. 1206), so entstanden zwischen diesem und dem Metropoliten der Griechen Streitigkeiten über die Jurisdiction. Papst Cölestin III. (gest. 1198) suchte denselben dadurch vorzubeugen, daß er den griechischen Metropoliten unter den Gehorsam des lateinischen stellte, was auch sein Nachfolger Papst Innocenz III. bestätigte (Le Quien II, 1043 bis 1044). Natürlich war dieß den stolzen Griechen durchaus nicht genehm, und die Anordnung führte zu neuen Streitigkeiten, welche durch die Beschlüsse des Lateranconcils (1215) noch vermehrt wurden. Zu diesem Concil hatte auch die Gemahlin des eben mit einem Kriege gegen die Türken beschäftigten Königs Hugo I. von Lusignan, Alisia, Deputirte gesandt, damit die kirchlichen Zustände Cyperns geordnet würden. Ihrem Wunsche gemäß wurde das alte Erzbisthum Salamis nach Nicosia, wo auch der Hof residirte, verlegt und dafür ein lateinischer Erzbischof bestellt, drei weitere lateinische Bisthümer errichtet und die Zahl der griechischen von vierzehn auf vier herabgesetzt, da viele der ehemaligen Bischofssitze der Griechen in Trümmern lagen (Hefele V, 808 f.). Die Unterordnung des griechischen unter den lateinischen Metropoliten wurde abermals ausgesprochen, und da er sich dessen weigerte, so wurde er von den Lateinern exilirt. Den anderen griechischen Bischöfen ward die Fortsetzung ihrer Amtsthätigkeit unter drei Bedingungen gestattet: a. daß alle griechischen Geistlichen den lateinischen Bischöfen den Handschlag gäben, also sich ihnen unterordneten und damit in die Union träten; b. daß sie wie die Laien von ihren Bischöfen an den lateinischen Erzbischof appelliren dürften;

c. daß jeder griechische Bischof, Cleriker oder Mönch zu seiner Weihe oder Einsetzung die Genehmigung des lateinischen Bischofs haben müsse. Die Cyprier schickten nun zwei Gesandte an den griechischen Patriarchen Germanus II. von Constantinopel, der damals zu Nicäa residirte, und befragten ihn über die Annehmbarkeit dieser Forderungen. Germanus brachte die Sache vor eine Synode (1222) und entschied deren Ansicht gemäß: die erste Bedingung sei unzulässig, die anderen zulässig, da es sich bei jener um den Glauben, bei diesen nur um Befriedigung der lateinischen Habsucht handle (Hergenröther, K.-G. I, 910; dagegen Hefele V, 828). Germanus verbot sodann die Gemeinschaft mit dem lateinischen Clerus und mit den in Union mit den Lateinern getretenen griechischen Geistlichen und erklärte, daß keine Pflicht des Gehorsams gegen die Lateiner und ihre Censuren bestehe (1223). Daraufhin benahmen sich namentlich die griechischen Mönche ganz fanatisch gegen die Lateiner und erklärten sogar deren Consecration für ungültig; dreizehn derselben, welche sich zum Widerruf dieser Behauptung nicht verstehen wollten, wurden als Ketzer verbrannt, von den Ihrigen aber als Martyrer verherrlicht (1225). Honorius III., der 1221 einen Vertrag der Königin mit den Bischöfen des Reichs bestätigte, hielt daran fest, es dürften in einer Diöcese nicht zwei Bischöfe sein; die griechischen Geistlichen seien zur Obedienz gegen die lateinischen Bischöfe anzuhalten, der griechische Ritus aber, sofern er nicht den Glauben und das Seelenheil schädige, zu dulden. Innocenz IV. gestattete dann 1254 den Griechen die Unabhängigkeit vom lateinischen Episcopat, aber in Unterordnung unter den päpstlichen Stuhl, und erlaubte viele griechische Gebräuche, während er andere verbot (Raynald. ad ann. 1254, n. 7). Damit waren aber die Lateiner weit mehr unzufrieden, als die Griechen. Als diese nach der päpstlichen Erlaubniß einen Erzbischof, Germanus, erwählten, erkannten ihn die Lateiner nicht an. Alexander IV., an den sich beide Theile wandten, transferirte den griechischen Metropoliten nach Solia, verbot, nach dessen Tod einen Nachfolger zu wählen, und hielt die Unterordnung der Griechen unter die Lateiner aufrecht. Er mußte eben bei den politischen Verhältnissen der Insel, bei der großen Zahl der eingewanderten Lateiner, bei der fortwährenden Aufreizung der griechischen Bevölkerung von Außen, bei der Gefahr der Verfälschung des Glaubens beider Theile mehrfach zu Ungunsten der Griechen auf die Anordnung des Lateranconcils zurückgehen (Hergenröther I, 910 f.).

Was die Metropoliten der Lateiner betrifft, so wählte das Capitel nach dem Tode des ersten Erzbischofs im J. 1211 den Thesaurarius dieser Kirche, Durandus, eine Wahl, die von Innocenz III. cassirt wurde. Auf dem vierten Lateranconcil (1215) wurde Eustorgius consecrirt. Elias bestieg 1248 diesen Stuhl. Hugo (seit 1251), unter dem der Streit mit den Griechen heftiger denn je entbrannte, hielt 1260 ein Concil, auf welchem er das Decret Papst Alexanders IV. publicirte. Auch sein Nachfolger Raphael hielt ein Concil (Hard. VII, 1708), wie auch der auf Ranulphus und Johann I. gefolgte Gerardus im J. 1298 (Hard. VII, 1731). Unter Philipp II. Mocenicus eroberten die Türken Nicosia (1570), der Metropolit und seine Suffraganen mußten sich flüchten, und der heilige Stuhl konnte nur mehr Titularbischöfe ernennen, und zwar für die Archidiöcese Salamensis i. p. i. mit den Titularsuffraganaten Amathensis, Carpasiensis, Paphensis, Solensis, Tremithensis, dann für die Archidiöcese Nicosiensis s. Leucosiensis mit Chytrensis, Curiocensis, Cytherensis, Cytrensis, Famagustana, Nimesinensis und Tamassensis. Neben den Lateinern und Griechen gab es früher auf Cypern auch Armenier. Julian, ein Armenier, von Papst Pius IV. bestätigt, brachte seine Diöcesanen in Verbindung mit Rom, wurde 1570 von den Türken gleichfalls vertrieben und starb als Bischof von Bova in Unteritalien (Le Quien III, 1216). Weiter gab es Maroniten, deren erster Bischof, Georg, um 1340 lebte (vgl. Le Quien III, 83—88 u. 1215—1216), sowie Nestorianer und Jacobiten (Le Quien II, 1421 bis 1422).

Nachdem die Türken Cypern erobert hatten, ging bei ihrer Alles verwüstenden Despotie die lateinische Kirchenprovinz unter; nur der maronitische und der armenische katholische Bischof konnten sich erhalten. Dagegen begannen die geschmeidigen Griechen wieder ihre schismatische Hierarchie aufzurichten, konnten dieß aber nur in Unterordnung unter den Patriarchen von Constantinopel. Uebrigens wollten die Cyprier bald ein unabhängiges Archiepiscopat haben und bereiteten dem Oecumenicus schwere Sorgen durch öftere Drohung mit Abfall. Dieser ist neuestens wirklich erfolgt, indem sie sich wieder autokephal gemacht haben. Ihr „Metropolit von Famagusta", wie er sich nennt, residirt wieder zu Nicosia, trägt als Auszeichnung den Purpur und hat statt des Hirtenstabes ein Scepter (Silbernagl, Kirchen des Orients 43); als Suffraganen unterstehen ihm die Bischöfe von Piscopia, Baffo, Neapolis, Limissa und Nicosia. Ueber den Anfang einer protestantischen Mission (seit 1834) steht im Basler Missions-Magazin (1849, 27 bis 84) Vieles zu lesen; es wird aber schließlich bemerkt, daß sich „Zweifel gegen die Beibehaltung dieses Arbeitsfeldes" zeigen. Später wird nichts mehr über diese Mission berichtet, und auch Grundemann weiß in seinem Missions-Atlas nichts von einer protestantischen Mission auf Cypern. Dagegen hat die katholische Kirche seit der Invasion der Türken ihre Angehörigen auf dieser Insel nie verlassen. Dieselben wurden der Custodie des heiligen Landes zugetheilt und von Kapuzinern und Franciscanern (Reformaten und Observanten) pastorirt, ja nach Moroni ward von der Propaganda selbst ein Bischof nach Paphos

geschickt. Ob der später vorkommende Bischof von Famagusta die Insel betrat, ist unbekannt. Der letzte lateinische Bischof dieses Sitzes, Hieronymus Ragazzonus, gestorben als Bischof von Bergamo in Oberitalien 1592, hatte auf seiner Flucht vor den erobernden Türken viele Kirchenschätze u. s. w. in Sicherheit gebracht, und nachdem ihm jede Möglichkeit der Rückkehr genommen, kaufte er im Venetianischen ein Gut, aus dem seine Nachfolger als Titular- wie als Residentialbischöfe ein jährliches Einkommen von 4672 Lire piccole (etwa 2000 Reichsmark) beziehen. Im Mittelalter muß aber das Einkommen des Bischofs von Famagusta bedeutender gewesen sein, da es in der Taxrolle aus dem 15. Jahrhundert auf 1500 flor. aur. taxirt ist. Später wurden statt der Titularbischöfe wieder Residentialbischöfe für diesen Sitz ernannt, so 1795 Joh. Mart. Bernarboni Baccolo, ein Venetianer, und als letzter Friedrich Marchese Manfredini im J. 1842. Von ihm an bis zum Jahre 1879 wurde Famagusta in der Gerarchia cattol. als Bisthum i. p. i. aufgeführt, und zwar als Suffraganat von Smyrna (so noch 1878); seitdem fehlt es in der Gerarchia ganz unter den Residential- wie unter den Titularbisthümern. Eine Zeitlang stand Cypern auch unter dem apostolischen Vicar von Aleppo; Gregor XVI. bestimmte aber im J. 1841, daß nur der Custos des heiligen Landes die Jurisdiction über diese Insel haben solle (Bullar. Propag. V, 230). Unter den 150 000 Einwohnern Cyperns sind neben 1500 katholischen Maroniten in fünf Dörfern mit einem Bischof und mehreren Priestern heute nur 500 Katholiken in der Hauptstadt Nicosia, 600 in Larnaka und einige in Limasol. Die Franciscaner haben ein Convent in Larnaka mit schöner um 1840 erbauten Kirche, dann neben einer Elementarschule ein Seminar zur Erlernung der neugriechischen Sprache. Außer der Pfarrei der Stadt haben sie auch eine Hilfspfarrei am Meere; zu Nicosia und Limasol haben sie Residenzen oder Hospize. Dieß ist der einzige Ueberrest der ehedem 300 Kirchen auf Cypern; es ist aber zu hoffen, daß in nächster Zeit die katholische Kirche dahier neuen Aufschwung nehmen wird, nachdem die Insel 1879 in Verwaltung der Engländer gekommen. (Vgl. außer den angeführten Werken noch: Moroni, Dizion. XIII, 186 sqq. LX, 243 sqq.; Janua, Hist. générale des royaumes de Chypre, de Jérusalem etc., Leide 1747; J. N. Reinhard, Vollständige Gesch. des Königreichs Cypern, Erlangen u. Leipzig 1766 bis 1768, 2 Bde.; Fr. v. Löcher, Cypern, 3. A., Stuttgart 1880; L. de Mas-Latrie, Hist. de Chypre, Paris 1852 sqq., 4 vls.; S. W. Backer, Cypern im J. 1879, aus dem Engl. von Oberländer, Leipzig 1880.) [Neher.]

Cyprian, Thascius Cäcilius, der hl., Bischof von Carthago und Kirchenvater, war gegen Anfang des dritten Jahrhunderts von heidnischen Eltern in Westafrika geboren, hatte sich dem Studium der Literatur und Philosophie gewidmet und war als Lehrer der Beredsamkeit zu Carthago hochberühmt geworden. Obgleich von dem allgemeinen Verderben seiner Zeit nicht frei geblieben, ward er doch von der Vorsehung zu einer der schönsten Zierden der Kirche für würdig befunden. Hierzu war vor Allem nöthig, daß er den Parnaß, auf dem er bis dahin glänzte, mit Golgatha vertauschte. Das Organ, wodurch Gott ein so glückliches Ereigniß herbeiführte, war der Priester Cäcilian, ein durch hohes Alter, reiche Erfahrung und tiefe Einsicht gleich ehrwürdiger Mann. Cyprian hörte auf den Ruf der inneren und äußeren Gnade, und in Folge fortgesetzten Unterrichts und reichlicherer Gnadenströme erschwang er sich zuletzt zu einer bereits vor der Taufe durch das Gelübde der Armut und Keuschheit bethätigten völligen Selbsthingabe an Christus. Um's Jahr 246 getauft, blieb Cyprian voll Dankbarkeit und Liebe gegen Cäcilian, seinen Lehrer im Christenthum, und verehrte ihn als seinen geistigen Vater. Sofort begann er sich auf seinen speciellen Lebensberuf mit allem Eifer vorzubereiten. Seiner aus dem Heidenthum mitgebrachten Neigung zu wissenschaftlichen Studien eröffnete sich nun ein ganz neues unabsehbares Feld, auf dem seine rastlose Thätigkeit die lohnendste Beschäftigung fand. Die objectiv gegebenen Wahrheiten des Christenthums durch ernstes Studium und tiefes Nachdenken so viel als möglich zu seinem geistigen Eigenthum und für sich und Andere nutzbar zu machen, war sein nächstes, zumeist an der Hand Tertullians ausgeführtes Bestreben. Ein Glück, daß er schnell zur Vertheidigung der ihm so lieb gewordenen Lehre schlagfertig erschien. Denn die Heiden, bei denen er als Rhetor so hohes Ansehen genoß, fingen jetzt an, ihn zu verspotten, ihn Coprianus (von κόπρος, Mist, Koth) zu nennen und suchten in seinem Namen den der Kirche vielfach gemachten Vorwurf, dieselbe sammle in ihrem Schooße nur Schmutz und Koth, gleichsam zu verkörpern. Daraufhin unterwarf Cyprian, nicht so sehr sich als die Kirche vertheidigend, in dem „Brief an Donat" und in der „Abhandlung von der Nichtigkeit der Götzen" das Heidenthum sowohl in sittlicher als religiöser Beziehung einer eingehenden Kritik, verbunden mit dem Nachweis, daß es weder die Bedürfnisse des Herzens noch die Anforderungen des Geistes befriedige, daß hingegen das Christenthum in dieser doppelten Beziehung Ruhe und Sicherheit gewähre. Hierauf in den Clerus aufgenommen, studirte Cyprian die heilige Schrift und hatte ungefähr innerhalb eines Jahres die ganze Bibel derart zu seinem Eigenthum gemacht, daß er, wie die Schrift an Quirinus bezeugt, jeden beliebigen Lehrsatz mit einer Reihe von Schriftstellen aus dem Gedächtnisse zu belegen im Stande war. Der Bischof, unter dessen Augen Cyprian sich so herrlich entwickelte, war vermuthlich Donatus. Nach dessen Tod wurde er selbst (Ende 248 oder Anfang 249) beinahe einstimmig — nur einige ältere Priester waren dagegen — zum Bischof von Carthago

gewählt. Nun wandte Cyprian allen Ständen seine oberhirtliche Fürsorge zu, bahnte unter Laien, Clerikern und Jungfrauen eine folgenreiche Wiedergeburt an und brachte die Kirchenzucht allseitig zur Geltung. An diesen Reformbestrebungen ward er jedoch durch die um den Anfang des Jahres 250 ausgebrochene decische Verfolgung gehindert und war genöthigt, unter völlig veränderten Verhältnissen die geistige Erneuerung seiner Gemeinde zu vollenden. Als man zunächst auf ihn fahndete, bezog er ein sicheres Versteck, von wo aus er mit seiner und anderen Gemeinden in ununterbrochenem Verkehr stand und das Jahr 250, in dem es sich um Sein oder Nichtsein der Kirche handelte, durch eine großartige Thätigkeit ausfüllte. Die Kirche befand sich in einer äußerst bedrängten Lage. Von Außen wüthete die schrecklichste Verfolgung, welche zahllose Opfer mit sich fortriß; im Innern wirkten treulose und ehrgeizige Priester im Bunde mit Bekennern und Martyrern zum Nachtheile der kirchlichen Zucht und Sitte. Hierzu kam, daß gegen Ende der Verfolgung zwei Parteien ihre Arme öffneten, um der Kirche, die sie verlassen hatten, alle Kinder zu entführen. Die Bekenner, welche man wegen ihres Bekenntnisses aufgebläht und dann beredet hatte, fernerhin nicht mehr mit den Gefallenen in Gemeinschaft zu treten, fanden willkommene Aufnahme bei Novatian; die Gefallenen dagegen, denen der schwierige Weg der Buße lästig war, erhielten in der Gemeinschaft des Felicissimus ohne Weiteres den Frieden. Da nun die Kirche nach der Verfolgung nur aus solchen bestand, welche die Fahne Christi entweder hochgehalten oder verlassen hatten, so lief sie Gefahr, nach beiden Richtungen hin die bittersten Verluste zu leiden. Unter diesen Umständen ward Cyprian ein Vorkämpfer der Kirche, indem er die beiden Sätze: „Die Kirche macht die Martyrer; die Kirche besitzt die Macht der Sündenvergebung", nach und nach zur allgemeinen Anerkennung brachte und dadurch Bekenner wie Gefallene für die Kirche rettete und sicherte. Nebstdem bemühte sich Cyprian, da der Kampf unter Decius die überaus nachtheiligen Folgen einer bloß äußerlichen Vereinigung mit der Kirche auf das Ueberzeugendste dargethan hatte, nach zurückgekehrtem Frieden eine Verbindung der Gläubigen mit Christus hervorzubringen. Als ein sicheres Mittel hierzu erschien ihm das Gebet. Hierüber gab er im Anfang des Jahres 252, kurz nach dem Werke „Von der Einheit der katholischen Kirche", eine belangreiche Abhandlung heraus, welche über alle einschlägigen Fragen genau unterrichtete, und zwar stets mit Rücksicht auf den zu erreichenden höheren Zweck, daß die Gläubigen mit der Kirche und durch die Kirche mit Christus unerschütterlich vereinigt und für die Zukunft vor allem Abfall bewahrt würden. Kurz nachher, im Sommer 252, herrschte in Westafrika eine furchtbare Pest, welche Anlaß gab zur Schrift „Ueber das Sterben". In dieser suchte Cyprian alles, was ihm Trost brachte und sein Herz zur freudigen Uebernahme des Todes begeisterte, den angsterfüllten Gläubigen als Beruhigungsmittel einzuschärfen und so jeden dahin zu bewegen, daß er „wie ein starker und unerschütterlicher Fels die stürmischen Angriffe der Welt und die ungestümen Fluten der Zeit selbst vielmehr breche, als sich davon brechen lasse" (c. 1). Als die Pest etwas nachgelassen hatte, entstand eine furchtbare Hungersnoth, und es drangen überdieß im Frühjahr 253 die Goten in Mösien und Pannonien ein, während die Perser Syrien mit Krieg überzogen. Nach allen diesen Calamitäten unterlag Kaiser Gallus Einflüssen, denen er bis dahin unzugänglich geblieben war, und beschloß eine neue Verfolgung. In dieser standen aber die Christen fest und in geschlossenen Reihen, und den Heiden blieb für ihr wohlberechnetes, stufenweises Vorgehen gegen die Christen fortdauernde Beschämung nicht aus. Binnen der kurzen Zeit von drei Jahren war es Cyprian gelungen, die tiefen, von der decischen Verfolgung geschlagenen Wunden so nachhaltig zu heilen, daß in der unter Gallus ausgebrochenen Calamität kein einziger kranker Flecken am Körper der Kirche zum Vorschein kam. Nach Valerians Thronbesteigung (Mai 254) blieben die Christen mehr als drei Jahre von der römischen Staatsgewalt unbehelligt. In dieser Zeit nahmen innere und auswärtige Fragen von Wichtigkeit die Thätigkeit des heiligen Bischofs in Anspruch. Zunächst nahm er in der Schrift „An Demetrian" die Christen gegen die bekannten Vorwürfe der Heiden in Schutz; dann eiferte er durch das Werk „Ueber Wohlthätigkeit und Almosengeben" die Gläubigen zu werkthätiger Nächstenliebe an; ferner behandelte er in dem „Brief an Cäcilius" das Opfermaterial des Kelches und vertheidigte in dem „an Puppianus" seine bisherige Amtsführung mit ebensoviel Ernst als Ruhe. Zwei andere Briefe, eine gallische und eine spanische Angelegenheit behandelnd, sind besonders deßhalb von hervorragender Bedeutung, weil sie zu der in der Schrift von der Einheit der katholischen Kirche auseinandergesetzten Theorie über den Primat der römischen Kirche einen thatsächlichen Commentar liefern, indem sie den Papst als den geborenen Repräsentanten der kirchlichen Einheit und dessen Urtheil als ein Urtheil des Gesammtepiscopates hinstellen. Indeß begann jetzt eine Zeit, in welcher auf das Lebensbild des Heiligen einige dunkle Schatten fallen. Selbst dieser Mann, der das Christenthum in seiner ganzen Tiefe erfaßt und mit so viel Muth und Wärme vertheidigt hatte, unterlag in Einem Stück dem Vorurtheil. Gegen Papst Stephan vertheidigte er die Ungültigkeit der Ketzertaufe mit einer Animosität, daß man versucht werden möchte, mit Liebermann (Institut. theol. ed. 5, IV, 235) zu sagen, man vermisse hier in Cyprian den Cyprian, träte nicht der letztere als der friedliche versöhnliche Geist so schön hervor in seinen zwei gleichzeitig verfaßten Schriften: De bono patientiae und De zelo et livore. Dieselben

beweisen sonnenklar, daß die während jener Controverse zur Schau getragene Aufregung bei ihm nur an der Oberfläche haftete, und daß nichts von Zorn oder Bitterkeit in sein Inneres eindrang. Dieser Umstand erleichterte ihm den Weg zur Rückkehr von seinem Irrthum, sowie zur Wiederaufnahme besserer Beziehungen zur römischen Kirche, die denn auch unter Stephans Nachfolger, Xystus II., wirklich eintraten. Wie groß Cyprians Schuld in diesem Streite gewesen ist, das weiß Gott; mag sie aber noch so groß gewesen sein, so wurde sie aufgewogen durch die vorausgegangenen und nachfolgenden Verdienste, besonders aber gesühnt durch den ruhmvollen Martertod, den er am 14. September 258 im Angesichte seiner Gemeinde bei Carthago erlitt, nachdem er noch zuvor dem Scharfrichter 25 Goldstücke hatte auszahlen lassen. Die Schriften Cyprians, bestehend aus Abhandlungen und Briefen, erwarben sich schnell einen ausgedehnten Leserkreis und das begeisterte Lob der größten Kirchenväter. — Die Hauptquelle für die Biographie ist — außer seinen Schriften — die Vita Caec. Cypriani von seinem Diacon Pontius. Die neueste und handlichste Ausgabe seiner Schriften ist die von Hartel, Wien 1868—1871. Eine ausführliche Monographie hat der Unterzeichnete, Regensburg 1877, gegeben; nach ihm begann Lic. Fechtrup eine neue, von welcher der erste Theil, die Lebensgeschichte umfassend, erschienen ist, Münster 1878. [Peters.]

Cyprian, der hl., Martyrer, betrieb als Heide zu Antiochien die Zauberei und sollte durch seine Künste einem ausschweifenden Jünglinge die Neigung der christlichen Jungfrau Justina gewinnen, mußte sich aber überzeugen, daß die Christen gegen dämonische Einwirkungen gesichert waren, und kam dadurch zum Glauben und zur Bekehrung. Er ward zugleich mit der hl. Justina gemartert und starb nach dem Menol. Basil. zu Damascus unter Decius am 2. October, nach Anderen zu Nicomedia unter Diocletian am 25. September. An letzterem Tage feiert die römische Kirche sein Andenken zugleich mit dem der hl. Justina. Er soll der Verfasser einer Confessio Cypriani sein, welche mehrmals unter den Werken des hl. Cyprian von Carthago Aufnahme fand. Ueberhaupt ist er öfters mit diesem Heiligen verwechselt worden, so nicht bloß von Prudentius (Peri Steph. 13), sondern sogar von Gregor von Nazianz (Or. 24). (Vgl. Phot. Bibl. cod. 184; Tillemont, Mémoir. V, 329. 719; die Martyreracten bei Boll. Sept. VII, 217 sq. und Migne, PP. gr. CXV, 847 sq.)

Die Geschichte dieses Martyrers ist von Calderon in dem bekannten Schauspiel El magico prodigioso dahin umgestaltet worden, daß Cyprian als ein edler, aufrichtig nach der Wahrheit forschender Weiser erscheint, der durch seinen Forschertrieb fast zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangt ist, vom Teufel aber durch sinnliche Leidenschaft im Irrthum festgehalten wird. Wie nun oft genug eine große Dichtung die historische Anschauung beherrscht, so hat man unter dem Eindruck der Calderonischen Darstellung ungehöriger Weise die Ueberlieferung über Cyprian mit der Faustsage in Verbindung gebracht und Cyprians Gestalt als mythische Ausgeburt dargestellt. Die Unzuverlässigkeit der interpolirten Acten kann aber diese schiefe Auffassung nicht unterstützen, da von der Beschaffenheit dieser wie vieler andern Martyreracten der historische Kern unberührt bleibt. (Vgl. Beyschlag, De S. Cypriano mago et martyre Calderonicae tragoediae persona primaria, Halis 1866; Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882.) [Kaulen.]

Cyprian, Ernst Salomon, streng lutherischer Theologe, geb. am 22. September 1673 zu Ostheim in Unterfranken (damals zur Grafschaft Henneberg gehörend), kam 1692 nach Leipzig, begab sich aber bald nach Jena und studirte dort Anfangs Medicin, dann aber gegen den Willen seines Vaters, der Apotheker war, Theologie und orientalische Sprachen. Seinem Lehrer Joh. Andr. Schmidt folgte er 1698 nach Helmstädt, wurde daselbst 1699 außerordentlicher Professor der Philosophie, erhielt schon im folgenden Jahre einen Ruf nach Coburg als Professor der Theologie und Director des Gymnasium Casimirianum und übernahm zugleich die Erziehung der vier herzoglichen Söhne. In dieser Stellung hielt er öffentliche Disputationen, machte größere Reisen, namentlich nach Frankreich, und wurde 1706 Doctor der Theologie. Im J. 1713 folgte er einer Berufung nach Gotha, wo er zugleich Mitglied des Consistoriums wurde. Hier genoß er mancherlei Auszeichnungen, wurde wiederholt mit Gesandtschaften betraut, lehnte zahlreiche anderweitige Berufungen ab und starb am 19. September 1745. Sehr eifrig war er mündlich und schriftstellerisch in dem Bemühen, die verschiedenen lutherisch-protestantischen Parteien zu vereinigen. Dagegen wollte er von einem Ausgleich zwischen Lutheranern und Reformirten nichts wissen; vielmehr war er gegen die Reformirten wie gegen die Katholiken gleich heftig und absprechend. Nach beiden Seiten hin hat er auch in seinen Schriften seiner polemischen Gesinnung scharfen Ausdruck gegeben. Gegen die Reformirten schrieb er sein Commonitorium (Frankfurt 1722) zur Warnung vor den von Tübingen aus angeregten Unionsversuchen. Den Katholiken gegenüber verfaßte er seine „Belehrung von dem Ursprung und Wachsthum des Papstthums" (Gotha 1719), die sehr schnell eine Reihe von neuen Auflagen erlebte. Andere Schriften desselben Geistes sind: Schediasma de vitiis Paparum contra eorum infallibilitatem (Helmstädt 1699); Tabularium ecclesiae Romanae saeculi XVI. (Frankf. 1731); eine Fortsetzung von Seckendorfs Compendium historiae ecclesiasticae (Gotha 1733); Historie der Augsburgischen Confession (Gotha 1720). Gegen Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie trat er entschieden polemisch auf. Uebrigens zeigen

seine Schriften große Belesenheit und vielfaches Quellenstudium. In letzterer Hinsicht machte er sich noch besonders verdient durch seinen Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Gothanae (Gotha 1719). Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften in seiner Lebensbeschreibung von Rudolf Fischer (Leipzig 1749) und in Schröckhs Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten III, 1 ff. [Bone.]

Cyran, St., s. Du Verger.

Cyrene (Κυρήνη), die erste griechische Niederlassung in Oberlibyen, das danach Cyrenaica hieß, war nach Plinius (Hist. Nat. 5, 5) elf römische Meilen vom Meere, nach Strabo (Geogr. 17, 3, 20) 80 Stadien von Apollonia entfernt. Battus von der Insel Thera gründete sie in Folge eines delphischen Orakelspruches und beherrschte sie als König 40 Jahre lang, ohne daß die Colonisten sich bedeutend vermehrten; dieser Zustand dauerte auch unter der 16jährigen Regierung seines Sohnes Arcesilaus fort. Erst unter seinem Enkel Battus II. zog wiederum in Folge eines Orakelspruches eine große Menge von Griechen nach Cyrene, worauf die Stadt schnell zu großer Wichtigkeit gelangte (Herod. 4, 153 sqq.) und in kurzer Zeit außer Carthago die reichste und berühmteste Stadt in Nordafrika wurde. Die Einwohner waren demnach zunächst Griechen, vermischten sich aber bald mit Libyern und Römern, zu denen unter Ptolemäus Lagi auch noch die Juden kamen (Jos. C. Apion. 2, 4). Letztere vermehrten sich schnell und erscheinen schon unter den Ptolemäern als die vierte Einwohnerklasse von Cyrene (Jos. Antt. 14, 7, 2; 16, 6, 1; 1 Mach. 15, 23). Später zogen cyrenäische Juden auch wieder nach Jerusalem, wo sie um die Zeit Christi schon eine eigene Synagoge hatten (Apg. 6, 9), sich aber häufig zum Christenthum bekehrten (Apg. 11, 20; 13, 1). Bekanntlich war auch jener Simon, der für den Heiland das Kreuz tragen mußte (Matth. 27, 32; Marc. 15, 21; Luc. 23, 26), ein cyrenäischer Jude; denn daß sein Heimathsort Cyrene eine palästinische Stadt sei, ist eine grundlose Vermuthung Schleusners (vgl. Winer, Realw. I, 280). In der Cyrenaica soll der hl. Marcus das Evangelium verkündet haben, und ehrwürdig wie das Alter ihrer Kirche sind auch die Sitten der cyrenäischen Christen gewesen, Cum hominum (sc. Cyrenensium) mores quaereremus, illud praeclarum animadvertimus, nihil eos neque emere, neque vendere. Quid sit fraus, aut furtum, nesciunt. Aurum atque argentum, quae prima mortales putant, neque habent, neque habere cupiunt (Sulpic. Sever., Dialog. 1, 5). Lucius aus Cyrene (Apg. 13, 1) soll der erste Bischof seiner Vaterstadt gewesen sein. Mit Synesius (s. d. Art.), seiner letzten großen Gestalt (410—415), trat das sinkende Cyrene von dem Schauplatz der Geschichte ab. Schon lange herrscht der Halbmond über den Trümmern Cyrene's, die erst in neuerer Zeit wieder die Aufmerksamkeit der Reisenden und Gelehrten auf sich gezogen (vgl. Belley in den Mémoires de l'Acad. des Inscript., Paris 1774, XXXVII, 363 sqq.; Guil. Gesenius, De inscript. phoenico-graeca in Cyrenaica nuper reperta etc., Halae 1825; Gottschick, Gesch. u. Gründung des hellen. Staates in Kyrenaïka, Leipzig 1858). In Folge der Kreuzzüge wurde Cyrene lateinischer Bischofssitz, auf dem aber wahrscheinlich nie ein Bischof saß. Der heilige Stuhl verleiht heute noch die Dioec. Cyrenensis i. p. i. (vgl. Le Quien, Oriens christ. II, 622, und III, 1151 sq.; Moroni, Diz. XIII, 195 sq.; Wiltsch, Kirchl. Geogr. und Statist. II, 306 f.). [(Welte) Reher.]

Cyriacus, ein angeblicher Papst, der um 238 gelebt haben soll. Die Geschichte bis 1155 weiß nichts von diesem Papste; erst im zwölften Jahrhundert tritt Cyriacus in der wiederholt umgestalteten Ursula-Legende auf. Die Chronisten des 13. Jahrhunderts führten ihn, im Vertrauen auf die Auctorität der visionären Nonne Elisabeth von Schönau, in die Geschichte ein; namentlich war es Martinus Polonus, der dieser Erfindung durch sein Ansehen für lange Zeit eine unangefochtene Stellung in der Geschichte verschaffte. Auch die Resignation Cölestins V. wirkte praktisch für die historische Befestigung dieser Fabel, indem diese von den Anhängern Bonifatius' VIII. als Argument für die Erlaubtheit einer päpstlichen Resignation angeführt wurde. Die historische Veranlassung der Fabel ist folgende. Im J. 1155 wurden auf dem Gottesacker der hl. Ursula in Köln Nachgrabungen veranstaltet. Man fand auch männliche Leichname und dabei Grabsteine und Inschriften auf Cardinäle, Bischöfe und Priester, insbesondere aber eine folgenden Inhaltes: S. Cyriacus, Papa Rom., qui cum gaudio suscepit sacras virgines et cum iisdem reversus martyrium suscepit et S. Alina V. Abt Gerlach von Deutz zweifelte an der Aechtheit der Grabsteine und Inschriften, und das mit Recht; denn sie waren sicher erfunden, um das Vorkommen so vieler männlichen Leichname auf dem ager Ursulanus, wo man damals nur Ueberreste der heiligen Jungfrauen denken zu dürfen wähnte, zu erklären und so die Ehre der Jungfrauen zu retten. Er schickte sie daher an Elisabeth von Schönau, welche nach langem Sträuben folgenden Aufschluß gab: Als Ursula mit den Jungfrauen nach Rom kam, hatte Cyriacus als 19. Papst bereits ein Jahr und elf Wochen regiert. In der Nacht empfing er nun die göttliche Weisung, seinem Amte zu entsagen und mit den Jungfrauen fortzuziehen, da der Martertod seiner und ihrer harre. Er legte also seine Würde in die Hände der Cardinäle nieder und ließ den Anterus statt seiner erheben. Der römische Clerus aber empfand über Cyriacus' Abdankung solchen Verdruß, daß sein Name aus der Reihe der Päpste gestrichen wurde. (Vgl. Boll. Oct. IX, 101 sq.; Döllinger, Papstfabeln, München 1863, 45 ff.) [Daller.]

Cyriacus, der hl., einer der 14 Nothhelfer, lebte um 300 zu Rom und war in Verbindung

mit andern Getreuen unermüdlich in Unterstützung der armen und namentlich der bei dem Bau der diocletianischen Thermen hart geplagten Christen. Vom Papst Marcellinus, der davon Kunde erhielt, wurde er zum Diacon geweiht; nun verdoppelte er seinen Eifer, wurde aber beim Kaiser Maximian angeklagt, vor Gericht gezogen und nach mancherlei schrecklichen Foltern und Martern zugleich mit seinen Genossen Largus und Smaragdus nebst 20 andern Christen an der salarischen Straße in der Nähe der sallustianischen Gärten enthauptet (im April), auch daselbst durch einen frommen Priester begraben. Die Leiche ward jedoch nicht lange nachher durch Papst Marcellus auf Wunsch der frommen Lucina nach deren Landgut an der Straße von Ostia übertragen. Letzteres geschah um 303, gemäß der Ueberlieferung am 8. August, weßhalb auch an diesem Tage das Fest des hl. Cyriacus und seiner Genossen gefeiert wird. Papst Honorius I. errichtete daselbst eine Kirche. Die ausführlichen Legendenacten, in den Acten des hl. Papstes Marcellus enthalten, wonach er nebst manchen andern Wundern eine Tochter Diocletians (Artemia), und dann auch in Persien eine Tochter des Königs Sapor, der ihn von Diocletian zu sich erbeten hatte, von einem bösen Geiste befreit und dort Viele zum Christenthum bekehrt haben soll (auch im römischen Brevier wird Beides erwähnt), werden in ihrer Glaubwürdigkeit von Baronius und ebenso von den Bollandisten scharf angezweifelt. Der Heilige wird abgebildet in Diaconentracht, mit der Palme in der Hand und einem gefesselten Drachen zu seinen Füßen. (Vgl. Boll. Aug. II, 327 sq.) [Bone.]

Cyriacus, Patriarch von Constantinopel, Nachfolger des Patriarchen Johannes des Fasters 596, behielt den von seinem Vorfahren angemaßten Titel eines öcumenischen Bischofs bei und ließ ihn sich von einem kleinen, von ihm berufenen Concile bestätigen. Er gerieth darüber in Streit mit Papst Gregor d. Gr., der ihn mit gewohntem Ernste und Nachdruck behandelte (Jaffé n. 1105. 1109. 1111. 1112. 1222. 1522). Auch der Kaiser Phocas entschied sich für Gregor und gegen Cyriacus und verbot die Anmaßung jenes Titels in einem besondern Edicte, da er nur den römischen Bischöfen zustehe (Lib. pontif. in Bonif. III.; Murat., Rer. ital. scr. I, 2, 301). Hervorgehoben zu werden verdient die Festigkeit, mit welcher Cyriacus gegen Phocas das Asylrecht der Kirche vertheidigte, als Constantina, die Wittwe des ermordeten Kaisers Mauritius, sammt ihren Töchtern vor dem Usurpator in die Sophienkirche flüchteten. Cyriacus starb im October 606. In einigen griechischen Menologien wird er als Heiliger aufgeführt (Boll. Aug. I, Synops. pag. 76). [Häusle.]

Cyrillonas, syrischer Hymnendichter, lebte gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Sein Name wie seine Gedichte sind erst in jüngster Zeit aus einer syrischen Handschrift des sechsten Jahrhunderts (Cod. add. Mus. Brit. 14 591) bekannt geworden. Der ihm beigelegte Titel Mar bezeichnet entweder die bischöfliche Würde oder den Ruf der Heiligkeit, in welchem er starb. Sein Vaterland war das nördliche Mesopotamien; vielleicht gehörte er zur Kirche Edessa's. Von den sechs erhaltenen Liedern dieses Dichters, der an Erhabenheit und Kraft dem hl. Ephräm gleichkommt, enthält das erste ein großartig angelegtes Bittgebet für das Allerheiligenfest des Frühjahres 396, als das Volk, das schon durch Heuschreckenplage, Dürre und Erdbeben in die größte Drangsal versetzt war, durch erneute Raubzüge der Hunnen geängstigt wurde (vgl. die Chronik bei Land, Anecdota syriaca, Lugd. Bat. 1862, I, 108). Von den andern Gedichten sind die Homilien über das Paschamahl des Heilandes und das Lied über den Weizen durch poetische Gestaltung und dogmatischen Inhalt von großer Bedeutung. Eine deutsche Uebersetzung mit Einleitung und Noten lieferte 1872 Bickell in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter. [Streber.]

Cyrill'sche Weissagung (oraculum Cyrillianum) heißt so nach dem Carmeliten Cyrill von Constantinopel, der 1224 als dritter General dieses Ordens starb. Ueber das Leben dieses Mannes sind nur unsichere, aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts herrührende Nachrichten auf uns gekommen (vgl. Boll. Mart. I, 498 sqq.; Papebrochii Respon. ad exhib. error., Antv. 1696, 320; Daniel a Virg. Mar., Specul. Carmelit., Antv. 1680, I, 2, 4. 98. 138. 253. 935; II, 283 sqq.). Am Feste des hl. Hilarion 1192 soll Cyrill auf dem Berge Carmel von einem Engel eine Weissagung auf zwei silbernen Tafeln erhalten haben, mit dem Auftrage, dieselbe abzuschreiben und dann die Tafeln in einen Kelch und ein Rauchfaß umzuschmelzen. Er habe die Abschrift davon nach Calabrien an den Abt Joachim geschickt und ihn um eine Deutung gebeten. Dieser habe sie in's Lateinische übersetzen lassen und mit allerdings unzureichenden Glossen versehen. Denn, wie es in seiner Antwort heißt, ohne besondere göttliche Erleuchtung ist es unmöglich, den Sinn mancher dunkler Stellen zu ermitteln. Der Text beginnt: Tempore annorum Christi 1254 Februarii Kalendas octavo sol orietur inter muros perjurii lymphis vallatos in hora leonis zizaniorum et veprium. Et crescet Altissimo dedicatus. Zuerst werden die Kämpfe der Anjous und der Aragonesen um Neapel verkündet, dann folgt eine Schilderung des Sittenverfalls im Clerus und in den Orden und die Ankündigung eines großen Strafgerichtes. Endlich im elften Kapitel wird den ausgearteten Bettelmönchen eine Strafpredigt gehalten. Gerade wegen ihrer Dunkelheit konnte diese Weissagung auf die verschiedensten Verhältnisse angewendet werden. Sie wurde darum vielfach benutzt und blieb lange in hohem Ansehen. Die erste Erwähnung durch den Cistercienser Gilbert den Großen (gest. um 1280) darf man wegen ihrer leicht erkennbaren apologetischen Tendenz für eine

spätere Erdichtung halten. Die Nachricht bei Wilhelm von Sanvico (Samuco, der nach 1291 schrieb), durch den Verlust Accons sei die Cyrill zu Theil gewordene Offenbarung von der Vertreibung des Carmelitenordens aus dem heiligen Lande und von seiner Ausbreitung in anderen Ländern in Erfüllung gegangen, kann zwar als eine Anspielung auf unsere „Weissagung“, jedoch auch ebenso gut als Veranlassung und Anhaltspunkt für ihre Erfindung aufgefaßt werden. Sicher ist es jedoch, daß der excentrische spanische Arzt Arnold von Villanueva (s. d. Art.) die Weissagung für werthvoller erklärte, als alle heiligen Schriften (Argentré, Collect. judic. I, 1, 268, n. 6), daß Cola di Rienzo seine Sendung darin deutlich vorausverkündet sehen wollte, daß Bartholomäus Pisanus (Albizzi) in seinem Liber conformitatum die von St. Franciscus und seinem Orden handelnden Stellen für wirkliche Voraussagungen hielt. Der Franciscaner Johann de Rupescissa (de la Rochetaillade), der wegen Anmaßung des Prophetenberufes um 1357 von Innocenz VI. eingekerkert wurde, soll einen Commentar zur Weissagung geschrieben haben (Wadding, Script. ord. min., Romae 1650, 225). Der angebliche Eremit Telesphorus (Theophorus, Theolophorus) behauptete 1386 in der Schrift De magnis tribulationibus et statu ecclesiae, ein Engel habe ihn auf die dem Cyrill, Joachim u. A. gegebenen Offenbarungen über die Ursachen und die Beendigung des päpstlichen Schisma's aufmerksam gemacht. Wie nüchtern jedoch die gelehrten Theologen schon im Mittelalter über solche Erscheinungen und Offenbarungen urtheilten, ersehen wir aus Heinrichs von Hessen (Langenstein) Tractatus contra quendam eremitam de ultimis temporibus vaticinantem, nomine Theolophorum (bei Pez, Thesaur. anecd. I, 2, 507 sqq.). Die von Theolophorus benützten Weissagungen seien theils erdichtet, abergläubisch und nichtig, theils rein menschliche Muthmaßungen. Letzteres gelte nach dem Urtheile der Pariser Schule von den Prophezeiungen des Abtes Joachim (c. 11, vgl. Thom. in IV. dist. 43, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3). Hinwieder berief sich Gregorius de Laude (de Lauro, Magni prophetae b. Joannis Joachim abb. hergasiarum alethia apologetica, Romae 1660, 251 sq.) auf Cyrill als Zeugen für den Prophetenberuf Joachims. Um so länger hielt man im Carmelitenorden an der Aechtheit der „Weissagung“ fest, so z. B. Lezana in seinen Annales ord. Carm. (Romae 1656, IV) ad ann. 1192, 1193 u. ö.; Daniel a Virg. Mar. ll. cc. Im Streite der Carmeliten mit Papenbroeck war wiederholt auch von Cyrill die Rede. Philippus a SS. Trinitate schrieb zu der Weissagung einen ausführlichen Commentar (Div. oraculum s. Cyrillo .... missum etc., Lugd. 1663). Die verschiedenen Handschriften, Ausgaben, Commentare und Zeugnisse siehe bei Cosm. de Villiers a s. Stephano, Biblioth. Carmelit., Aurelian. 1752, I, 357 sqq. (Vgl. auch Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit, in Raumer-Riehls Hist. Taschenbuch, Leipz. 1871, 336 ff.) [Stanonik.]

Cyrillus, der hl., Patriarch von Alexandrien, einer der größten griechischen Kirchenväter, durch Papst Leo XIII. jüngst als Doctor ecclesiae erklärt. Ueber sein Vorleben vor seiner Erhebung zum Patriarchat ist sehr wenig bekannt. Er war Brudersohn seines Vorgängers Theophilus. Aus einem an ihn gerichteten Briefe des hl. Isidor von Pelusium, mit dem er innig befreundet war und den er seinen Vater nannte, geht hervor, daß er eine Zeitlang zu seiner ascetischen Ausbildung in der Wüste unter den Einsiedlern sich aufgehalten hat. Daß er förmlich Mönch gewesen, ist nicht gesagt; noch weniger ist erweislich, daß er einem klösterlichen Verbande angehört habe, welchen der später entstandene Carmelitenorden als seine Wiege verehrt (diese besonders im 17. Jahrhundert von den Carmeliten eifrig verfochtene Meinung ist vielleicht durch Verwechslung mit einem zu Ende des zwölften Jahrhunderts lebenden Carmeliten Cyrillus entstanden). Anderen Nachrichten zufolge hat Cyrill zeitweise auch bei dem Bischof Johannes von Jerusalem verweilt. Die Grundlagen zu seiner tiefen und allseitigen, die Spuren strenger schulmäßiger Ausbildung an sich tragenden Gelehrsamkeit hat er wahrscheinlich in den Philosophen- und Katechetenschulen seiner Vaterstadt gelegt. Er selbst gibt öfters zu verstehen, daß er bei seinen Studien nur auf die Sache geachtet und dieselben niemals der Schönheit der Rede als solcher zugewandt habe. Das erste genaue Datum aus seinem Leben ist das Jahr 404, worin er seinen Onkel nach Constantinopel begleitete und dort der Synode zur Eiche beiwohnte, die den hl. Johannes Chrysostomus absetzte. Als Theophilus am 15. October 412 gestorben, wurde Cyrill schon am dritten Tage, allerdings nicht ohne die Concurrenz eines Gegencandidaten, zum Patriarchen gewählt. Die Nachrichten über seine ersten Regierungsthaten sind uns vorzüglich von Socrates (H. E. l. 7) aufbewahrt, der in seinem novatianischen Parteieifer dieselben sichtlich zu Ungunsten Cyrills gefärbt hat. Eine der ersten Thaten Cyrills war nämlich eben gegen die Novatianer in Alexandrien gerichtet, deren Kirchen er schloß, und über deren Bischof Theopompus er die Confiscation seiner Güter verhängt haben soll. Die zweite Maßregel war die Vertreibung der Juden aus Alexandrien, welche durch ein von diesen heimtückischer Weise angerichtetes schreckliches Blutbad unter den Christen veranlaßt war. Die Insinuation des Socrates und die Erzählung des viel späteren heidnischen Philosophen Damascius, daß Cyrill die Mitschuld an der einige Jahre später in einem Volksauflaufe durch die Parabolanen (s. d. Art.) verübten Ermordung der heidnischen Philosophin Hypatia trage, ist sicher unbegründet. Wie hätte sonst die aus Anlaß dieses Vorfalles aus Alexandrien an den Hof gesandte Deputation dem Kaiser als Gegenmittel

gegen derartige Ausschreitungen der Parabolanen vorschlagen können, er möge veranlassen, daß der Patriarch die Stadt nicht verlasse (vgl. Leg. 42 Cod. Theodos. De episc. 16, 2; Kopallik, Cyrillus von Alexandrien 20 ff.). Wenn demgemäß die allgemeine Bemerkung des Socrates, Cyrill sei zu Anfang mit noch größerer Anmaßung und Härte aufgetreten als sein leidenschaftlicher Vorgänger Theophilus, gewiß übertrieben ist, so scheint es doch, daß Cyrill damals noch etwas von dem eigenmächtigen und ungestümen Geiste seines Onkels in sich getragen hat. Wie weit die Mißhelligkeiten mit dem kaiserlichen Statthalter Orestes durch das Ungestüm Cyrills beeinflußt worden sein mögen, ist nach dem vorliegenden mangelhaften und einseitigen Material schwer zu beurtheilen. Jedenfalls spräche es sehr zu Ungunsten des Patriarchen, wenn die Angabe des Socrates wahr wäre, daß derselbe denjenigen Parabolanen, welcher den Statthalter öffentlich mißhandelt hatte und deßhalb von diesem mit dem Tode bestraft worden war, als Martyrer proclamirt habe; doch stimmt diese Angabe ebenfalls schlecht mit dem erwähnten Antrag der alexandrinischen Gesandtschaft. Unbedingt hat Cyrill dadurch schwer gefehlt, daß er noch Jahre lang sich der Aufnahme des hl. Chrysostomus in die Diptychen widersetzte, obgleich sein Brief an den Patriarchen Attikus von Constantinopel (Ep. 57, tom. V, p. II, 201), worin er seinen Widerstand zu rechtfertigen suchte, den aufrichtigsten Eifer für die Wahrung der Kirchendisciplin zur Schau trägt. Indeß, mag er Anfangs in Folge seines Temperamentes und seiner Erziehung noch so sehr durch Eigenmächtigkeit und Leidenschaftlichkeit gefehlt haben, so ist er darum nur desto mehr in seiner späteren großartigen Wirksamkeit für die Sache der Kirche zu bewundern, indem er hier mit brennendstem Eifer die größte Selbstlosigkeit, die sorgsamste, fast ängstliche Vorsicht und die zarteste Nächstenliebe zu paaren verstand. Der hl. Isidor von Pelusium, der ihn wiederholt väterlich zurechtwies und besonders auch zu der um 417 erfolgten Anerkennung der Restitution des hl. Chrysostomus bewog, scheint auf diese günstige Entwicklung seines Charakters einen großen Einfluß geübt zu haben. Seit dem Jahre 429, mit welchem die näheren historischen Nachrichten über Cyrill und auch seine universalhistorische Bedeutung beginnen, erscheint er im vollen Mittagsglanze eines großen Geistes und Charakters, würdig, das auserwählte Rüstzeug der Vorsehung und der erste Vorkämpfer der Kirche gegenüber der Häresie des Nestorius zu sein. Seine Thätigkeit und sein Einfluß im Kampfe gegen die Häresie waren so hervorragend, daß er in dieser Beziehung außer Athanasius und Augustinus kaum seines Gleichen hat. Schon nach den ersten Nachrichten über die häretischen Aeußerungen des Nestorius gegen die θεοτόκος trat Cyrill im Anfang des Jahres 429 aus eigenem Antriebe sowohl in der eben fälligen Epistola paschalis, wie in einem Rundschreiben an die Mönche Aegyptens dagegen auf, jedoch ohne noch den Gegner zu nennen. Von Papst Cölestin beauftragt, die Angelegenheit zu verfolgen, schrieb Cyrill in diesem und im folgenden Jahre verschiedene Briefe theils an Nestorius selbst, theils an andere Personen, sowohl über das angefochtene christologische Dogma, wie über die von Nestorius gegen seine Person geschleuderten Anklagen, und zwei dogmatische Denkschriften, von denen die eine an den Kaiser, die andere an die Kaiserinnen (d. h. die Gemahlin und die Schwester des Kaisers) gerichtet war. Auf seinen Bericht fällte Papst Cölestin auf einer römischen Synode um die Mitte des Jahres 430 das Verdammungsurtheil gegen Nestorius und übertrug Cyrill die Ausführung der Sentenz, sowie die Zustellung der betreffenden Briefe an Nestorius selbst, an Clerus und Volk von Constantinopel und an die Bischöfe des Orients. Cyrill kam diesem Auftrag nach, indem er auf einer großen ägyptischen Synode die Sentenz des Papstes promulgirte und im Namen dieser Synode die Uebersendung der päpstlichen Briefe mit eigenen Briefen begleitete. Unter diesen Briefen ragt besonders hervor der (dritte) Brief Cyrills an Nestorius, worin er unter Berufung auf die vom Papste genehmigte Lehre seines früheren (zweiten) Briefes ausführlich die Glaubenslehre über Christus, die Nestorius annehmen, und — in den berühmten zwölf Anathematismen — die Irrthümer, die er abschwören müsse, darlegt. Als sodann auf Betreiben des Nestorius der Kaiser ein allgemeines Concil einberufen hatte, beauftragte der Papst auch für dieses Cyrill mit seiner Stellvertretung. In Folge dessen führte Cyrill in Gemeinschaft mit zwei römischen Priestern auf dem Concil von Ephesus den Vorsitz, und zwar in solcher Weise, daß er recht eigentlich die Seele des Concils bildete und dasselbe unter äußerst schwierigen Verhältnissen mit ebenso viel Takt als Muth und Energie glücklich zu Ende führte (das Nähere siehe in dem Art. Concil von Ephesus). Neue große Verdienste erwarb sich Cyrill nach dem Concil in den mit großer Umsicht, Selbstverläugnung und Friedensliebe geführten Verhandlungen mit den mehr oder weniger dem Nestorianismus nahestehenden Bischöfen der antiochenischen Kirchenprovinz, indem er die Opposition derselben gegen seine Lehrformel dadurch brach, daß er die von ihnen vorgelegte Formel unterschrieb. Obgleich schon im J. 433 das durch diese Opposition entstandene Schisma formell gehoben war, so zogen sich doch die Bemühungen Cyrills für die gänzliche Beseitigung desselben und die Verhütung neuer Zwistigkeiten bis zu seinem im J. 444 erfolgten Tode hin. Eine seiner letzten verdienstlichen Thaten war, daß er dem Uebereifer einiger Katholiken, welche auf die namentliche Verdammung des Theodor von Mopsuestia, des Lehrers von Nestorius, drangen, steuerte, damit nicht ein neuer Zankapfel den kaum beschwichtigten Gemüthern vorgeworfen würde. — Dem Eifer und der Thä-

tigkeit, welche Cyrill in diesem ganzen Kampfe entwickelte, entsprach auch die geistige Tiefe und Klarheit, womit er in den einschlägigen zahlreichen Briefen, Reden und Schriften das christologische Dogma nach allen Seiten hin präcisirte, entwickelte, begründete und vertheidigte. Die allseitige formelle und materielle Correctheit und vollendete Durchbildung der christologischen Lehre Cyrills ist freilich nicht nur damals von seinen Gegnern verkannt, sondern auch in neuerer Zeit von Theologen und Dogmenhistorikern zu wenig gewürdigt worden, besonders deßhalb, weil man nicht das Ganze der Lehre und ihre historische Stellung genug in's Auge faßte. Aber schon aus der kurzen Darstellung, welche Verf. (Dogmatik § 217) zu geben versucht hat, dürfte man sich einen Begriff von den eminenten Vorzügen der Cyrillischen Theologie machen können. Mit Recht haben ihn daher die Griechen die σφραγὶς τῶν πατέρων, das Siegel der Väter genannt, indem er den würdigen Abschluß der Reihe der großen griechischen Väter bildet, welche die Grunddogmen des Christenthums theologisch ausgebildet und vertheidigt haben. Er verdient diesen Namen um so mehr, weil er auch in Bezug auf die Trinitätslehre und die Apologie des Christenthums überhaupt Arbeiten geliefert hat, welche mehr oder weniger als Zusammenfassung und Abschluß der theologischen und apologetischen Leistungen der früheren Väter betrachtet werden können. Dazu kommt, daß er gegenüber der freieren Behandlungsweise bei den älteren Vätern danach strebt, eine strengere wissenschaftliche Methode in Hinsicht auf systematische Ordnung, dialektische Form und scharfe, knappe Zusammenfassung der Gedanken einzuhalten, und so zu den älteren griechischen Vätern in ähnlicher Weise sich verhält, wie z. B. der hl. Thomas zu den lateinischen. Was ihm in Folge dessen an Fluß und Eleganz der Darstellung abgeht, wird, wie beim hl. Thomas, reichlich ersetzt durch die Präcision der Begriffe und Argumente, die wohlberechnete Plastik des Ausdruckes und die feinsinnige Verwerthung von Bildern und Vergleichen.

Die **Werke** Cyrills lassen sich füglich in drei Hauptklassen eintheilen: in dogmatisch-polemische, exegetische und Homilien; denn seine Briefe lassen sich fast alle in die erste und dritte Kategorie unterbringen, indem sie entweder ihrem Inhalte nach sich auf die dogmatische Controverse beziehen, oder, wie die Epistolae paschales, nach Form und Inhalt den Homilien anschließen und dann auch thatsächlich Homilien heißen. A. Die in den letzten Bänden der griechischen Gesammtausgaben enthaltenen **dogmatisch-polemischen** Werke sind nach der Ordnung ihrer Gegenstände und meist auch in der Ordnung ihres Ursprunges folgende: I. Die allgemeine Apologie des Christenthums ist vertreten durch die um 433 geschriebenen „Zehn Bücher über die heilige christliche Religion gegen Kaiser Julian“, worin das von den Heiden damals sehr gefeierte polemische Werk des genannten Kaisers gegen das Christenthum eingehend widerlegt wird. Diese Cyrill'sche Gegenschrift ist die Hauptquelle, aus der wir den Inhalt der Julianischen Polemik kennen. Dieselbe bespricht jedoch nur das erste der drei Bücher Julians, welche über das Verhältniß des Alten Testamentes zum Heidenthum und des Christenthums zu beiden handeln (vgl. H. Kellner, Hellenismus und Christenthum, Köln 1866, 295 ff.). II. Ueber das trinitarische Dogma besitzen wir drei vorzügliche Werke Cyrills, jedes in anderer Form ausgeführt. 1. Das größte und berühmteste ist der Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, eine trinitarische Summa im Stile der Summa contra gentiles des heiligen Thomas, welche unter 35 Thesen (λόγοι, assertiones) die positiven und speculativen Argumente für die einzelnen Momente des Dogma's, sowie die Widerlegung der Einwürfe ebenso bündig als reichlich vorführt. 2. Dem Thesaurus im Inhalte ähnlich und an Umfang nahekommend, aber durch die dialogische Form von ihm verschieden ist der Liber de sancta et consubstantiali Trinitate, welcher aus sieben Dialogen besteht. 3. Weit kürzer ist dagegen die dritte Schrift (zuerst von A. Mai, Nov. coll. VIII, 2, 27 sq. und Nova Patr. Bibl. II, 1 sq. herausgegeben, bei Migne, PP. gr. LXXV, 1148 sq.) Opusculum, oder besser Capitula de sancta et vivifica Trinitate, eine klare compendiarische Darlegung und Vertheidigung des Trinitätsdogma's zum Handgebrauch der Gläubigen. Mit dieser Schrift stehen als zweiter Theil in Verbindung die von Mai a. a. O. mitedirten Capitula de incarnatione Domini, welche in gleicher Weise, aber ausführlicher, das Incarnationsdogma gegenüber der vornestorianischen Irrlehre, besonders dem Apollinarismus, darlegen. Beide Schriften zusammen sollten nach der Idee des Verfassers einen vollständigen Unterricht περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας, d. h. über die Geheimnisse Gottes und des Erlösers bieten. Die zweite, welche vor den nestorianischen Wirren geschrieben ist, bildet den Uebergang zur folgenden Klasse. III. Unter den specifisch christologischen Werken Cyrills, welche die Krone seiner theologischen Thätigkeit bilden, ist, zwar nicht als das erste der Zeit nach, wohl aber als dasjenige, welches die beste Einführung in das Verständniß der gesammten christologischen Lehre Cyrills bietet, voranzustellen das Scholion de incarnatione Unigeniti, worin der Inhalt des Dogma's in streng methodischer Weise durch feinsinnige Analyse der schriftmäßigen Ausdrücke entwickelt wird. Die im Laufe der Controverse verfaßten Schriften sind der Zeit nach folgende acht. Vor dem Concil von Ephesus: 1. Liber (προςφωνητικός) de recta fide in D. N. Jesum Christum ad Theodosium Imperatorem. 2. Libri duo (προςφων.) de recta fide ad reginas. 3. Adversus Nestorii blasphemias contradictionum Libri V. 4. Dialogus, quod unus sit Christus. An diese direct polemischen Werke gegen Nestorius schließen sich drei Schriften an, worin Cyrill die von ihm selbst in den Anathema-

tismen aufgestellte Lehre gegen die Mißdeutungen und Angriffe der „Orientalen" vertheidigt. Dahin gehört zunächst 5. der Apologeticus pro XII capitibus adversus orient. episcopos (bes. Andream Samosatenum); sodann 6. Liber contra Theodoretum pro XII capitibus; endlich 7. die während des Concils geschriebene kurze Explanatio (ἐπίλυσις) XII capitum s. anathematismorum. Unmittelbar nach dem Concil verfaßte Cyrill noch 8. einen kurzen Apologeticus ad Imperatorem über sein Verhalten vor und und während des Concils. Dazu kommt, von einigen kleineren Sachen abgesehen, der von Mai l. c. 108—131 edirte Tractat gegen die Gegner des Namens θεοτόκος. Auch die 88 (bei Aubert bloß 65) noch erhaltenen Briefe, wobei jedoch die an Cyrill gerichteten mitgezählt sind, beziehen sich größtentheils auf die christologische Controverse und vertreten namentlich dasjenige Stadium der letzteren, welches in den genannten, bloß bis zum Jahre 431 reichenden Büchern nicht mehr vertreten ist. Manche Briefe kommen an Umfang den kleineren Büchern gleich, und einige derselben sind von so eminenter dogmatischer Bedeutung, daß sie, was in dem Maße kaum bei einem andern Kirchenlehrer der Fall, von der ganzen Kirche als Glaubensregel angenommen wurden. Den ersten Rang nehmen der zweite und der dritte Brief an Nestorius ein, welche vom Papst und vom Concil von Ephesus bestätigt wurden. Die meisten einschlägigen Briefe sind aber nach dem Concil geschrieben und betreffen die Weiterführung der dogmatischen Controverse mit den schismatischen Antiochenern, denen gegenüber Cyrill die von ihm durchgesetzte Formulirung des Dogma's durch Beseitigung von Entstellungen und Mißverständnissen zu vertheidigen hatte (Ep. 33—65). Unter diesen Briefen ragen hervor die (bloß lateinisch vorhandene) Ep. ad Acacium Beroeensem und Ep. ad Joannem Antiochenum s. ad Orientales (Ep. 39), welche als Unionsformel von der ganzen Kirche angenommen wurde, sodann je zwei Briefe Ad Successum episc. (45 u. 46) und Ad Acacium Melitenensem (40 u. 41), und endlich Epist. in sanctum symbolum. Die Briefe 66—74 betreffen die Unruhen bezüglich der Verurtheilung Theodors von Mopsuestia und Diodors von Tarsus. Ein in Ep. 52 von Cyrill selbst erwähntes Werk: Libri tres adv. Diodorum Tars. et Theodor. Mops., ist verloren gegangen. Auch ein Liber contra Pelagianos, dessen Inhalt Photius (cod. 54) kurz angibt, ist nicht mehr vorhanden.

B. Exegetische Werke. Nach Einigen hätte Cyrill die ganze heilige Schrift commentirt; jedenfalls hat er weit mehr geschrieben, als wir noch besitzen, so z. B. auch Commentare zu Matthäus, Lucas und dem Hebräerbriefe. Indeß dürften unter den erhaltenen Schriften gerade seine charakteristischen Hauptwerke sich befinden. Hierhin rechnen wir zunächst die beiden Werke Libri XVII de adoratione in spiritu et veritate und als Supplement dazu: Glaphyra in Pentateuchum (d. h. Zierliche Erklärungen von ausgewählten Stellen des Pentateuchs). Das erstere Werk ist ein nach theoretischen Gesichtspunkten geordneter Nachweis, wie in den Institutionen des Alten Bundes die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit des Neuen Bundes typisch vorgebildet sei, während das zweite in chronologischer Ordnung den Pentateuch durchgeht und die in typischer Beziehung wichtigeren Stellen heraushebt. Beide Werke zusammen sind ohne Zweifel wie durch Reichthum, so auch durch Sinnigkeit und weise Maßhaltung die bedeutendste typologisch-allegorische Leistung der patristischen Zeit. Weiterhin haben wir noch einen großen Commentar zu Isaias und den kleineren Propheten, und größtentheils den Commentar zum Johannes-Evangelium, für dessen Erklärung Cyrill vermöge seines besonderen theologischen Berufes und Charismas mit Vorzug befähigt war. Leider sind von den zwölf Büchern dieses vortrefflichen Commentars nur zehn ganz, zwei (B. 7—8 zu Joh. 10, 18 bis 12, 48) bloß bruchstückweise erhalten. Bis zur Aubert'schen Gesammtausgabe (1638) fehlten Buch 5—8, welche Jod. Clichtovaus in seiner lateinischen Ausgabe 1508 durch eigene Arbeit zu ersetzen suchte; unvorsichtiger Weise hat man später diese Arbeit oft unter dem Namen Cyrills citirt.

C. Von den Homilien Cyrills sind nur sehr wenige erhalten. Berühmt sind die sechs Homilien, die er bei Gelegenheit des Concils zu Ephesus gehalten. Vollständig besitzen wir auch seine Homiliae oder Epistolae paschales (29), welche meist apologetische oder moralische Gegenstände behandeln. Die sechs Homilien De quibusdam vitae Christi mysteriis werden von Einigen Cyrill abgestritten. Sicher gehören die 16 Homilien in Levit. und 19 in Jerem. nicht Cyrill, sondern Origenes an. — Ausgaben der Opp. omnia: ed. lat. Basil. 1524, 1 tom., Paris. 1605, 2 tom.; graec. et lat. ed. Aubert, Paris. 1638, 7 tom.; Beiträge und Emendationen von Cotelier in Monum. eccl. graecae, Gallandi in Bibl. PP. XIV und A. Mai, Nov. bibl. PP. II et III; vollständigste Gesammtausgabe bei Migne, PP. gr. LXVIII—LXXVII; endlich fehlt es noch immer an einer allen Anforderungen entsprechenden Ausgabe im Stile der Mauriner. — Literatur: Tillemont XIV, 267—676; Bolland. Act. SS. die 28. Jan., t. II, 843—854; Garnier in Opp. Mar. Merc. passim; Ceillier XIII, ed. 2 VIII; Hefele, Conc.-Gesch. II, § 127—160; sehr ausführlich Fessler, Patrol. II, § 319 sqq. (besonders gute Uebersichten über den Inhalt der wichtigeren Schriften); Monographie von J. Kopallik, Cyrillus von Alex., Mainz 1881. [Scheeben.]

Cyrillus von Jerusalem, der hl., Kirchenlehrer. Zwei Punkte sind es besonders, die aus dem Lebensbilde dieses, von der abend- und morgenländischen Kirche gleich hochgeachteten und unter der Zahl der Heiligen verehrten Bischofs

mit geschichtlicher Bestimmtheit hervortreten: seine katechetische Lehrthätigkeit während der Zeit seines Priesterthums, als deren würdiges Denkmal die im Folgenden zu erwähnenden Katechesen auf uns gekommen sind, und sein durch die Feindseligkeit arianischer Angriffe bewegter Episcopat. Sonst stehen die Angaben über sein Leben ziemlich vereinzelt da und sind zum großen Theil das Resultat geschichtlicher Combination. Wahrscheinlich wurde er im J. 315 zu Jerusalem oder in der Umgegend geboren. Seine Jugend verlebte er in heiliger fleißiger Einsamkeit. Zeuge davon sind seine Katechesen, die eine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Schrift, den Erklärungen der Väter, den Ansichten der Häretiker, namentlich der Manichäer (Catech. 6, 34), bekunden und ihn auch außerkirchlichem Wissen nicht fremd zeigen. Eben diese durch den Geist der Reinheit geheiligte Zurückgezogenheit (Cat. 12, 1), sowie die mehrfache gelegentliche Erwähnung und Erhebung dieses Alleinlebens (τῶν μοναζόντων καὶ τῶν παρθένων τάγμα, Cat. 4, 24; vgl. 12, 33. 34) scheint die Nachricht der griechischen Schriftsteller veranlaßt zu haben, er sei früherhin Mönch im eigentlichen und strengen Sinn des Wortes gewesen. Der von Cyrillus früh erworbene Schatz innerer Güte und Tüchtigkeit wird für den Bischof Macarius von Jerusalem Veranlassung geworden sein, ihn schon als 19—20jährigen Jüngling (334 oder 335) aus der Stille dieses Alleinlebens durch die Weihe zum Diacon auf den Schauplatz kirchlicher Thätigkeit zu stellen, sowie für den Nachfolger des Macarius, den Bischof Maximus, den Diacon Cyrillus nicht allein zur Würde des Priesterthums zu erheben (345), sondern ihm auch die nächste und unmittelbarste Vorbereitung der obersten Katechumenenklasse (βαπτιζόμενοι, φωτιζόμενοι, competentes) zum Empfang der heiligen Taufe, sowie die Einführung der bereits Getauften in die Geheimnisse des Christenthums zu übertragen. Nach dem Tode des Bischofs Maximus (gegen Ende des Jahres 349 oder zu Anfang 350) sollte sich für Cyrillus ein noch ungleich größerer Kreis kirchlicher Thätigkeit, zugleich aber auch eines leidens- und mühevollen Lebens eröffnen, die Nachfolge im Episcopat der Kirche zu Jerusalem (350 oder 351). Daß ihm aber auch vorzüglich die Leidensnachfolge des obersten Hirten der Völker zum Antheile werden sollte, der auf dem Boden seiner Kirche zu Jerusalem gewandelt und sein Erlösungsleben am Kreuze beschlossen hatte, sowie daß Cyrillus ganz besonders aus diesem in seiner nächsten Nähe aufgerichtet gewesenen Kreuze Trost und Ermuthigung in Verfolgungen schöpfen sollte, dazu schien ihn gleich nach seiner Erhebung das Sichtbarwerden eines großen leuchtenden Kreuzes aufzuforbern, welches, wie er selbst in einem Briefe an den Kaiser Constantius berichtet, nicht bloß von dem Einen und dem Andern, sondern von allen Stadtbewohnern mehrere Stunden lang gesehen wurde (7. Mai 351). Ein aus dem Kreuze geschöpfter unversieglicher Muth war ihm nothwendig vom Anfang bis zum Ende seiner bischöflichen Laufbahn. Schon seine Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Jerusalem wurde von seinen Feinden als eine unrechtmäßige angegriffen; dafür erhielt er jedoch später die Genugthuung, seine Wahl durch die Erklärung der Väter des zweiten öcumenischen Concils zu Constantinopel (381) als eine canonische anerkannt und sein glaubensmuthiges Dulden gegenüber der Parteileidenschaft des Arianismus nach Verdienst gewürdigt zu sehen (Theodoret. Hist. eccl. 5, 9). Die Häresie wandte nämlich in Acacius, Bischof von Cäsarea, ihre ganze Schärfe gegen Cyrillus. Der Haß galt ihm zunächst als dem Anhänger und Vertheidiger des nicänischen Glaubens; sonst bildeten nur sehr untergeordnete Momente den Ausgangs- und die Anknüpfungspunkte eines Streites, in welchem Acacius die Superiorität über Cyrillus zu behaupten und denselben in aller Weise zu Grunde zu richten strebte. Acacius lud Cyrillus, mit dem er — nach Sozomenus (4, 25) über Metropolitanrechte, nach Theodoret (2, 22) über den Vorrang — in Conflict gerathen war, vor eine Versammlung arianischer Bischöfe, auf welcher er selbst präsidirte, um, Ankläger und Richter zugleich, Cyrillus unter Anderem über eine Handlung zu vernehmen, resp. zu verurtheilen, welche dem Angeklagten zu aller Ehre gereichte, nämlich über den Verkauf von Geräthen und Kleidern seiner Kirche zur Zeit der äußersten Noth und Bedrängniß. Cyrillus erschien nicht vor einem Gerichte, dessen Competenz er entweder nicht anerkannte, oder von dem er sich in keinem Falle etwas Gutes versehen mochte. Sein Schicksal, sofern es von diesem Gerichte abhing, blieb sich gleich; er wurde abgesetzt (358), wie es ihm auch wohl im Falle seines Erscheinens vor diesem Gerichte zu Theil geworden sein würde. Der Uebermacht weichend, wahrte er sein Recht durch Appellation an ein größeres Concilium und erhielt gastfreundliche Aufnahme beim Bischof von Tarsus, Silvanus, von wo ihn sein unermüdlicher Verfolger gleichfalls zu vertreiben suchte. Schon das folgende Jahr jedoch brachte Cyrillus die ersehnte Gerechtigkeit. Es versammelten sich nämlich 160 orientalische Bischöfe, unter denen auch Cyrillus und Acacius erschienen, zu Seleucia (359). Trotz der Protestation des letztern ging die Versammlung auf Cyrillus' Verlangen nach Untersuchung der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit seiner Absetzung ein, und das Ergebniß war ein Umtausch der Rollen; Cyrillus kehrte zu seiner Heerde zurück, und Acacius, welcher in der zur Untersuchung anberaumten Session nicht erschienen war, wurde abgesetzt. Dafür erschien aber Acacius alsbald beim Hofe zu Constantinopel und erwirkte sich hier vom Kaiser Constantius, den er sehr gegen Cyrillus einzunehmen wußte, die Erlaubniß, in Constantinopel ein rein arianisches Concil abzuhalten (360). Der Beschluß desselben war ein leicht abzusehender; Cyrillus wurde abermals vertrieben. Constantius starb am 3. November 361. Durch das Decret seines Nachfol-

gers Julian, welches alle um der Religion willen vertriebenen Bischöfe auf ihre Sitze zurückrief, kehrte auch Cyrillus nach Jerusalem, „der Mutterkirche der ganzen Christenheit", zurück. Neben dieser christlichen Mutterkirche sollte sich aber nach Julians Plane wiederum der jüdische Tempel erheben, an welchem Titus früher das von höherer Macht unwiderruflich gesprochene Urtheil vollzogen. Doch der Boden selbst wollte das Gebäude, das er vor Zeiten so lange getragen, jetzt nicht mehr dulden. Julians Absicht scheiterte, und bald wurde überhaupt seinem dem Anscheine nach friedlichen Verfolgungssysteme durch mächtigere Hand ein Ziel gesetzt. Unter der kurzen Regierung seines dem nicänischen Glaubensbekenntnisse zugethanen Nachfolgers Jovian blieb Cyrillus aller Wahrscheinlichkeit nach ungestört. Aber unter dem folgenden arianisch gesinnten Kaiser Valens, der alle unter Constantius abgesetzten und verbannten, unter Julian zurückgerufenen Bischöfe von Neuem absetzte und verbannte, wurde auch Cyrillus zum dritten Male in's Exil geschickt (367), und dieses dauerte jetzt bis zum Todesjahre des Kaisers (378). Wo er sich während dieser elf Jahre aufgehalten, ist unbekannt. Jetzt ließ der Kaiser Gratian die vertriebenen Bischöfe zurückkehren und gab die Kirchen an diejenigen, welche mit dem Papst Damasus in Verbindung standen. So konnte Cyrillus endlich für immer nach Jerusalem zurückkehren und hier nach Kräften den Frieden seiner Kirche vermitteln. Zum letzten Male zeigt ihn die Geschichte auf dem Concil zu Constantinopel, das Gratians Mitregent Theodosius berief, um der Kirche zum langersehnten Frieden zu verhelfen. Unter den daselbst im Mai des Jahres 381 versammelten 150 Bischöfen war auch Cyrill sammt seinem als tugendhaft und gelehrt geschilderten Neffen Gelasius, dem Nachfolger seines früheren Widersachers Acacius, der gleich ihm verwiesen und unter Theodosius zurückgekehrt war. Daß Cyrillus allen Pflichten eines Bischofs treu nachgekommen, läßt sich, bei sonst mangelnden weitern Zeugnissen, aus dem von ihm früher bewiesenen Eifer, sowie aus der erwähnten Sorgfalt für die Armen schließen. Indeß bemerkt auch Basilius (Ep. 4 ad monach. lapsum), daß der Zustand der Kirche zu Jerusalem unter ihm ein blühender gewesen. Nach der gewöhnlichen Annahme erfolgte sein Tod im J. 386 am 18. März, somit nach einer Episcopatsdauer von 35 Jahren, von denen er 19 auf seinem Sitze zu Jerusalem, 16 im Exile verlebte.

Was die Schriften dieses heiligen Lehrers betrifft, so sind sein Hauptwerk 23 Katechesen, welche sich ebenso sehr durch Einfachheit und Herzlichkeit, wie durch Würde und Erhabenheit auszeichnen. Davon sind die 18 ersten an die Taufcandidaten während der Fastenzeit gehalten. In der Einleitungskatechese (προκατήχησις) dazu weist er hin auf die Bedeutsamkeit und Unwiederbringlichkeit des Augenblicks, sowie auf die Eigenschaften, welche die Täuflinge Christo entgegenbringen sollen, namentlich Reinheit und Aufrichtigkeit der Gesinnung. Zugleich gibt er ihnen Verhaltungsregeln hinsichtlich der Unterweisungen, der Exorcismen, der Geheimhaltung des Vorgetragenen vor Uneingeweihten (n. 12). Die Taufe, zu welcher er sie vorbereiten will, bezeichnet er ihnen (n. 16) als „eine große Sache, als das Lösegeld der Gefangenen, die Nachlassung der Missethaten, den Tod der Sünden, die Wiedergeburt der Seele, das Kleid des Lichtes, das heilige unverletzliche Siegel, den Wagen zum Himmel, die Freude des Paradieses, die Aufnahme in's Reich, die Verleihung der Kindschaft". In ähnlichem vorbereitendem Sinne ist die erste Katechese gehalten, in welcher er unter Anderem in Hinsicht auf die nothwendige Reinheit und Lauterkeit der Seele die Taufcompetenten zum Sündenbekenntniß einladet mit den Worten: „Jetzt ist die Zeit zum Bekenntniß; bekenne, was du mit Worten oder Werken, bei Tage oder bei Nacht begangen hast" (n. 5). Gegenüber der vom Herrn zu hoffenden Verzeihung legt er (in der folgenden n. 6) die damit wesentlich gesetzte eigene Verzeihungswilligkeit den Täuflingen an's Herz. — In der zweiten Katechese handelt er von der Sünde und dem Vater der Sünde, dem Teufel, sowie von dem aus der Sünde einzig zu Gott führenden Wege der Sinnesänderung, wofür er zahlreiche Belege aus der heiligen Schrift anführt. — In der dritten schildert er die Bedeutung und Wirkung der nur durch das Martyrium (n. 10) zu ersetzenden Taufe. Nachdem er sodann in der vierten eine übersichtliche Darstellung derjenigen Glaubens- und Lebenspunkte gegeben hat, welche in den folgenden Katechesen (6—18) speciell erörtert werden, geht er in der fünften zuvor ein auf das Wesen und die Beschaffenheit des Glaubens, der „dem Namen nach nur einer, der Art nach ein zweifacher ist: der dogmatische Glaube, kraft dessen die Seele einer Sache beistimmt (n. 10); der andere ein freies Geschenk der Gnade Christi, über menschliche Kräfte hinauswirkend" (n. 11). Am Schlusse dieser Katechese überliefert Cyrillus das Glaubenssymbol mündlich und fordert die Täuflinge zur heiligen Bewahrung desselben auf. Von nun an werden in den folgenden Katechesen bis zur 18. die einzelnen Punkte des Glaubensbekenntnisses erörtert. Hieran schließen sich die fünf letzten, in die Geheimnisse des Christenthums einführenden Katechesen (κατηχήσεις μυσταγωγικαί). Sie wurden in der Osterwoche von Cyrillus an die Neugetauften gehalten und enthalten die wichtigsten und interessantesten Zeugnisse für die Geschichte der Liturgie. An der Hand des Katecheten durchwandeln wir hier die Reihe der heiligen Gebräuche von der Taufe bis zur Theilnahme am öffentlichen Gottesdienste und an der heiligen Communion und werden von ihm in den Sinn jedes einzelnen eingeführt. Die beiden ersten mystagogischen Katechesen erklären die heilige Taufe, und zwar so, daß die erste die dem Taufacte vorhergehenden, im Vorhofe der Taufkirche

(ἐν τῷ προαυλίῳ τοῦ βαπτιστηρίου οἴκῳ) vollzogenen Gebräuche, das Abschwören des Teufels und die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, die zweite dagegen den Taufact selbst und die ihn umgebenden, am Tauforte (ἐν τῷ ἐσωτέρῳ οἴκῳ) statthabenden Handlungen bespricht, so das Ablegen der Kleider, die Salbung mit exorcisirtem Oele (ἐπορκιστὸν ἔλαιον), das wiederholte Bekenntniß des Glaubens an den dreieinigen Gott und das dreimalige Untertauchen. Von der nach der Taufe folgenden Salbung mit dem heiligen Chrisma handelt die dritte mystagogische Katechese. Die beiden letzten haben die heilige Eucharistie, und zwar die vierte im Besondern die dogmatische, die fünfte die liturgische Seite derselben zum Gegenstande in einer das stete Sichgleichbleiben des kirchlichen Glaubens und Lebens klar bezeugenden Weise. So heißt es unter Anderem in der vierten Katechese (n. 6): „Darum siehe Brod und Wein nicht als bloße Elemente an, denn sie sind nach der Aussage des Herrn der Leib und das Blut Christi. Stellen sie dir gleichwohl deine Sinne also vor, so soll dich dennoch der Glaube sicher und gewiß machen." In der fünften Katechese (n. 10) wird des Opfers für die Verstorbenen gedacht mit den Worten: „. . . wir opfern den für unsere Sünden geschlachteten Christus auf und bestreben uns, den barmherzigen Gott sowohl für sie als für uns zu besänftigen." — Außer den Katechesen besitzen wir von Cyrillus den oben erwähnten Brief an den Kaiser Constantius vom J. 351 und eine Homilie über den Gichtbrüchigen im Evangelium. Eine Homilie dagegen auf das Fest der Reinigung Mariä ist nicht von ihm, und ebenso wenig die Briefe an Papst Julius und den hl. Augustin. Die beste Ausgabe seiner Werke lieferte der Mauriner Ant. Aug. Touttée, besorgt von Maran, Paris 1720. 1763; abgedruckt bei Migne, PP. gr. XXXIII. Frühere Ausgaben der Katechesen von Wilh. Morell, Paris 1564 (enthält die 7 ersten und 5 mystagogische Katechesen); von Joh. Prevot, Paris 1608. 1631. 1640; von Thomas Milles, Oxford 1703. Eine lateinische Uebersetzung (auch bei Touttée) von Joh. Grodbeck, Köln 1564, eine deutsche Bearbeitung in der Kemptener Bibliothek von Nirschl, 1871. (Vgl. Delacroix, St. Cyrille de Jérus., sa vie et ses oeuvres, Par. 1865; Gonnet, De S. Cyrilli catechesibus, Par. 1876.) [Lauffköther.]

Cyrillus und **Methodius**, die Apostel der Slaven, waren Brüder und stammten aus edlem Senatorengeschlechte als Söhne des Patriciers Leo und seiner Gattin Maria zu Thessalonich. Der jüngere Bruder hieß Constantinus; erst beim Eintritte in's Kloster erhielt er den Namen Cyrillus, unter welchem er in der Regel angeführt wird; er bekam wegen seiner ausgezeichneten Gelehrsamkeit den Beinamen „der Philosoph". Seine Geburt fällt in das Jahr 827; ein Jahr früher wurde Methodius geboren. Beide widmeten sich fleißig den wissenschaftlichen Studien zu Constantinopel, wurden dann Mönche im Kloster Polychron, erhielten die Priester- und später auch die Bischofsweihe. Auf den Rath des Patriarchen Ignatius sandte Kaiserin Theodora Cyrillus zu dem slavischen Volksstamme der Chazaren, damit er daselbst das Evangelium Christi verkünde. Als er sich, um die Sprache der Chazaren zu erlernen, zu Cherson an der Grenze des Chazarenlandes aufhielt, entdeckte er nach eifrigem Forschen auf einer Insel des Pontus die kostbaren Ueberreste des heiligen Papstes und Martyrers Clemens I. im J. 861. Cyrills Mission bei den Chazaren war von gesegnetem Erfolg. Als dieß der mährische Fürst Rastislaw vernahm, wendete er sich an Kaiser Michael III. mit der Bitte, auch ihm einige Glaubensboten zu senden. Der Kaiser übertrug diese Aufgabe den beiden Brüdern Cyrillus und Methodius, welche im J. 862 auch wirklich die Reise nach Mähren antraten. Ihr Weg führte sie über Bulgarien, woselbst sie das bereits angepflanzte Christenthum in jeglicher Weise zu befestigen bestrebt waren. Die Erzählung, Methodius habe den Bulgarenfürsten Boris durch ein Bild des jüngsten Gerichtes zur Annahme des Glaubens bewogen, ist späteren Ursprunges (s. d. Art. Bulgarien). Um dieselbe Zeit begannen Cyrillus und Methodius die heilige Schrift in die slavische Sprache zu übersetzen; sie erfanden zu diesem Zwecke eine eigene Buchstabenschrift und übersetzten zunächst diejenigen Abschnitte, welche zur Feier des Gottesdienstes nöthig waren, Psalter, Evangelien, Epistolarium; gleichzeitig übertrugen sie das Liturgikon, Euchologion, Horologion und Oktoichon. Vollendet ward die Bibelübersetzung erst nach Cyrills Tode durch Methodius; bloß die Machabäerbücher blieben unübersetzt (s. d. Art. Bibelübersetzungen II, 732).

In Mähren 863 angelangt, begannen die heiligen Brüder mit Eifer und mit bestem Erfolge das Christenthum zu verkünden. Hierbei kam ihnen die Kenntniß der slavischen Sprache, in welcher sie nicht bloß predigten, sondern auch die liturgischen Functionen zu verrichten pflegten, sehr zu Statten. Papst Nicolaus I. berief 867 die heiligen Brüder nach Rom, damit sie dort Rechenschaft von ihrer apostolischen Wirksamkeit ablegten. Gerne bereit, dem Willen des Statthalters Christi zu gehorchen, begaben sich Cyrillus und Methodius alsbald auf den Weg und brachten die leiblichen Ueberreste des hl. Clemens I. mit in die ewige Stadt. Unterdessen war dem inzwischen gestorbenen Nicolaus I. als neuer Papst Hadrian II. gefolgt. Dieser empfing die Beiden feierlich und setzte die Reliquien in der diesem heiligen Martyrer geweihten Kirche bei. Einige Priester der Salzburger Erzdiöcese jedoch, welche mit ihrer Predigt bei den slavisch redenden Mähren wenig auszurichten vermochten, hatten gegen Cyrillus und Methodius bei dem apostolischen Stuhle Anschuldigungen gegen die Rechtgläubigkeit der beiden Slavenapostel vorgebracht. Allein beide rechtfertigten sich in der glänzendsten Weise gegen jeglichen Verdacht und gelobten steten Ge-

horsam gegen den apostolischen Stuhl. Hierauf erhob Hadrian beide zur bischöflichen Würde und ertheilte ihnen persönlich die Bischofsweihe 868. Doch Cyrillus überlebte diese Erhebung nicht lange; er starb am 14. Februar 869 in Rom. Papst Hadrian II. ließ seinen Leib in der für ihn selbst erbauten Gruft in der feierlichsten Weise bestatten; später wurde der Leib des hl. Cyrillus in die St. Clemenskirche übertragen und neben den Reliquien dieses heiligen Papstes niedergelegt.

Ausgerüstet mit der Vollmacht und dem Segen des apostolischen Stuhles, kehrte Methodius als Erzbischof und Metropolit der Kirche Mährens und Pannoniens nach Mähren zurück und begann mit unermüdlichem Eifer von Neuem am Heile der Seelen zu arbeiten. Den Erfolg seiner Wirksamkeit sollte er sich als Bekenner sichern. An Rastislaws Stelle hatte Swatopluk die Regierung von Mähren angetreten, ein Mann von ausgezeichnetem Talente, aber minder edlem Charakter. Derselbe hatte zu Anfang dem Erzbischof Methodius große Gunst erwiesen; als dieser aber den Fürsten auf manche Fehler aufmerksam zu machen begann und ihn mit apostolischem Freimuth zur Besserung ermahnte, wurde Swatopluk von Haß und Ingrimm gegen den Heiligen ergriffen. Größeres Leid verschaffte ihm fremde Eifersucht. Im J. 870 kam im Auftrag des deutschen Königs Ludwig II. dessen Sohn Karlmann mit einem starken Heere nach Mähren und bemächtigte sich der Regierung des Landes. Nun wurde Methodius vor ein Gericht bayrischer Bischöfe gestellt und zum Gefängnisse verurtheilt, weil er in Mähren unrechtmäßiger Weise die christliche Lehre zu verkünden sich unterfangen habe. Dritthalb Jahre schmachtete er im Kerker, und nur den ernsten Drohungen des hiervon unterrichteten Papstes Johann VIII. gelang es, den Salzburger Erzbischof zur Freilassung des heiligen Apostels zu bewegen.

Zur Metropole hatte Methodius den Ort Welehrad in Mähren erwählt, woselbst er eine Marienkirche erbaute. Hier taufte er den Herzog von Böhmen, Borziwoy, mit seiner Gattin Ludmila, welche später den Martyrertod erlitt und als Schutzpatronin des Böhmerlandes verehrt wird. Glaubwürdigen Ueberlieferungen gemäß verkündigte Methodius das Evangelium auch persönlich in Böhmen und sorgte für die Ausbreitung des Christenthums daselbst. Sicher streute er in Polen den Samen der christlichen Lehre aus, gründete ein Bisthum in Lemberg, drang bis nach Rußland vor und errichtete den bischöflichen Stuhl in Kiew. In Pannonien bewog Methodius den Fürsten Kocel zur Annahme des Christenthums, und auch um die Bekehrung der Dalmatier und Kärnthner erwarb sich der große Apostel unschätzbare Verdienste. Indessen ruhten auch seine Widersacher nicht; von Seite des Salzburger Erzbischofes wurden neuerliche Anklagen vorgebracht, durch welche sich Papst Johann VIII. bewogen fand, Methodius 879 abermals nach Rom zu berufen, damit er sich wegen aller seiner Handlungen verantworte. Es ward ihm nicht schwer, sich von jedem Verdachte zu reinigen, und auch in Betreff des Gebrauches der slavischen Sprache bei der Liturgie wurde vom apostolischen Stuhle die Erklärung abgegeben, daß derselbe mit der heiligen Schrift durchaus nicht in Widerspruch stehe. In Rom wurde der bisher an Swatopluks Hofe lebende Priester Wiching zum Suffraganbischofe Methods geweiht. Er sollte dem Metropoliten zur Stütze dienen, verursachte aber durch sein heuchlerisches und hinterlistiges Benehmen dem heiligen Manne nur Kummer und bittere Kränkungen. Nach einem verdienstvollen, wahrhaft apostolischen Wirken verschied Methodius am 6. April 885 zu Welehrad, woselbst sein heiliger Leib in der Marienkirche beigesetzt wurde. Im Jahre 1885 wird von den slavischen Völkerstämmen Europa's das 1000jährige Gedächtniß seines seligen Todes in glänzender Weise gefeiert werden.

Nach Methods Absterben bestieg sein Schüler Gorazd 885 den erzbischöflichen Stuhl in Welehrad. Leider wurde durch die Intriguen Wichings der ersprießlichen Wirksamkeit des Metropoliten allzubald ein Ziel gesetzt. Denn Wiching veranlaßte schon im J. 885 eine heftige Verfolgung wider Gorazd und die slavischen Priester im Allgemeinen; sie wurden in den Kerker gesetzt und dann des Landes verbannt. Bei dem christlichen Könige Bulgariens, Michael Boris, fanden sie freundliche Aufnahme und trugen durch ihre eifrige Wirksamkeit wesentlich bei zur Befestigung und Verbreitung des Christenthums in diesem Lande. Vierzehn Jahre lang blieb das Erzbisthum Welehrad unbesetzt. Erst auf die Bitten des mährischen Fürsten Mojmír sandte Papst Johann IX. 899 den Erzbischof Johann mit zwei Bischöfen, Namens Daniel und Benedict, nach Mähren. Allein die an das Mährenreich angrenzenden Magyaren machten seit dem J. 900 wiederholte Einfälle nach Mähren und hörten nicht auf, das Land zu bedrängen, bis sie im J. 907 bei Preßburg dem Fürsten Mojmír eine entscheidende Niederlage beibrachten. Hierdurch ward das Schicksal Mährens entschieden; es mußte darnach über 50 Jahre unter der magyarischen Tyrannei schmachten. Um das J. 950 kam Mähren mit dem benachbarten Böhmerlande an das Bisthum Regensburg. Als bald hierauf in der böhmischen Hauptstadt Prag ein neues Bisthum errichtet wurde (973), kam ganz Mähren zur Prager Diöcese, bei welcher es bis zur Gründung des Bisthums Olmütz im J. 1063 verblieben ist.

Ueber die Frage, ob der hl. Methodius in Mähren und Böhmen die griechisch-orientalische oder die römische Liturgie eingeführt habe, gehen die Ansichten der Gelehrten auseinander. Einzelne vertreten entschieden die Meinung, die von Methodius in slavischer Sprache gefeierte Liturgie sei die der römischen Kirche gewesen (Ginzel), wogegen Andere die Behauptung aufstellen, Me-

thod habe die griechisch-orientalische Liturgie beibehalten und in's Slavische übertragen (Dobrowský, M. Prochazka). Für beide Ansichten gibt es triftige Gründe, und es dürfte schwer fallen, die Richtigkeit der einen oder der anderen vollkommen außer Zweifel zu stellen. Die Entscheidung wird namentlich durch den Umstand erschwert, daß weder in Böhmen noch in Mähren die slavische Liturgie sich lange erhalten hat, indem bald nach Methods Tode die lateinische Liturgie an ihre Stelle trat und bis heute die einzig geltende in beiden Ländern geblieben ist. Es braucht jedoch auf die Beantwortung der Frage keineswegs das Gewicht gelegt zu werden, welches oft damit verbunden wird. Denn zugegeben, Methodius habe wirklich die griechische Liturgie im Ganzen oder doch theilweise in die slavische Sprache übertragen, so darf hieraus keineswegs in voreiliger Weise der Schluß gezogen werden, als hätte er hierdurch eine schiefe Stellung dem apostolischen Stuhle gegenüber eingenommen. Erstens waren die beiden heiligen Brüder Cyrillus und Methodius seit 861 abwesend von Constantinopel, wo in demselben Jahre auf einem angeblich öcumenischen Concil die Absetzung des Ignatius und Anerkennung des Patriarchen Photius ausgesprochen wurde, und es läßt sich nicht erweisen, daß Cyrillus und Methodius in irgend einer Verbindung mit dem abtrünnigen Photius verblieben wären. Zweitens hatte ja der apostolische Stuhl wiederholt zu Rom sich in der zuverlässigsten Weise von der Rechtgläubigkeit und Ergebenheit beider Brüder überzeugt. Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß Methodius den Mähren und Böhmen die römisch-katholische Lehre verkündete, und daß er in slavischer Sprache eine, ob griechische oder römische, jedenfalls vom apostolischen Stuhle gebilligte Liturgie feierte. — Das Fest der hll. Cyrillus und Methodius wurde seit ältester Zeit in Mähren und Böhmen am 9. März alljährlich gefeiert und zwar in Mähren pro foro. Auf die Bitten der böhmischen und mährischen Bischöfe gestattete Pius IX., daß der Gedächtnißtag der beiden Heiligen auf den 5. Juli verlegt werde. Aus Anlaß der allgemeinen Kirchenversammlung im Vatican richteten zahlreiche Bischöfe an den apostolischen Stuhl das Ersuchen, es möge das Fest der beiden heiligen Brüder auf den ganzen katholischen Erdkreis ausgedehnt werden. Dieser Bitte willfahrte der heilige Vater Leo XIII. durch die berühmte päpstliche Encyclica „Grande munus“ vom 30. September 1880, worin zunächst die erhabenen Verdienste der hll. Cyrillus und Methodius nach Gebühr hervorgehoben und ihre segensreiche Wirksamkeit geschildert werden, dann aber angeordnet wird, daß von jetzt an in der ganzen katholischen Kirche das Fest der hll. Cyrillus und Methodius als duplex minus begangen werden solle. Zum Danke hierfür pilgerte eine zahlreiche Schaar von slavischen Katholiken aus Böhmen, Mähren, Polen und Croatien nach Rom, und in einer am 5. Juli 1881 stattgehabten Audienz erhielten nicht weniger als 1400 Deputirte Zutritt zum heiligen Vater Leo XIII., um den Dank der slavischen Katholiken für die Encyclica und für die väterliche Liebe des apostolischen Stuhles gegen die Slaven auszusprechen. Zu Ehren dieser slavischen Gäste ließ Cardinal Dominik Bartolini, Präfect der Riten-Congregation, eine Festschrift erscheinen unter dem Titel Memorie storico-critiche archeologiche dei santi Cirillo e Metodio e del loro apostolato fra le genti Slave, Roma 1881. (Vgl. Ginzel, Gesch. der Slavenapostel Cyrill und Method und der slavischen Liturgie, Leitmeritz 1857; Dobrowský, Cyrillus und Methodius, Prag 1823; Procházka, M., im „Czasopis duchov.“, Prag 1882. [Borowý.]

Cyrillus Lucaris, Patriarch von Constantinopel, berüchtigt durch seinen mißglückten Versuch, die griechisch-schismatische Kirche zu calvinisiren, war geboren auf der damals venetianischen Insel Candia im J. 1572. In frühester Jugend schon sog er von seinem Lehrer, dem griechischen Bischofe von Cerigo, Maximus Margunius, den Haß gegen Rom und die katholische Kirche ein, und dieser steigerte sich noch, als er nach vollendeten Studienjahren eine Reise in mehrere nordwestliche Länder Europa's, insbesondere nach den Niederlanden und der Schweiz, unternahm und bei längerem Aufenthalte zu Genf die Bekanntschaft mehrerer reformirter Theologen machte. Dort mag wohl zuerst von Cyrillus der Plan eines Anschlusses der griechischen Kirche an die Protestanten zur erfolgreichen Bekämpfung der beiden gemeinsamen Gegnerin, der römischen Kirche nämlich, gefaßt worden sein; doch ging er damals wohl nicht über die Idee einer bloß äußeren Zusammenwirkung hinaus. Die ungewöhnlich gelehrte Bildung des jungen Cyrillus, sein Haß gegen Rom, Verwandtschaft und Landsmannschaft empfahlen ihn dem alexandrinischen Patriarchen, Michael Pega, der ihn schnell zur Würde eines Archimandriten beförderte und bald darnach mit einer geheimen Mission nach Polen betraute, um dort die bevorstehende Union der Ruthenen zu hintertreiben. Ungeachtet der Gegenbemühungen Cyrills und vieler Gleichgesinnter kam aber das durch die regste Thätigkeit der Jesuiten und den stillen Gang der Geschichte längst vorbereitete Werk der Union am 23. December 1595 zu Stande, und Cyrillus sah sich genöthigt, diesen Schauplatz seiner Thätigkeit zu verlassen. Sieben Jahre nachher wurde er durch Wahl auf den durch den Tod seines Gönners erledigten Patriarchenstuhl zu Alexandrien erhoben. Auf der zur Bestätigung seiner Wahl unternommenen Reise nach Constantinopel wurde er mit dem holländischen Gesandten Cornelius van Hagen bekannt. Diesem erschien Cyrillus als ein bequemes Werkzeug, um den Ideen der Reformation in der orientalischen Kirche den Eingang zu verschaffen und so in weiterer Folge die commerciellen und politischen Interessen Hollands im Morgenlande zu überwiegender Geltung zu bringen. Er veranlaßte daher den

neuen Patriarchen zu einem Briefwechsel mit dem reformirten Theologen Uytenbogaert, in Folge dessen Cyrillus immer tiefer in die calvinische Häresie verstrickt wurde. Nebst dem holländischen Gesandten betheiligten sich an dem Projecte der Calvinisirung der griechischen Kirche auch noch die Botschafter Englands und Schwedens. Es konnte übrigens weder Cyrillus noch seinen protestantischen Gönnern entgehen, daß, bei der entgegengesetzten Denkweise fast des gesammten griechischen Clerus, dieser Plan auf die größten Hindernisse stoßen werde. Zwar versuchte Cyrillus, mit dem nach England im J. 1616 geschickten Metrophanes Kritopulos durch allmälige Heranbildung talentvoller jüngerer Geistlicher der griechischen Kirche dem reformirten Dogma Freunde zu gewinnen; allein die drängenden Zeitumstände ließen die Anwendung dieses Mittels in größerem Umfange nicht zu. Schon drohte die lateinische Kirche zu Constantinopel mit einer Union zuvorzukommen. Man mußte rasch zugreifen, sollte man nicht der Gefahr sich aussetzen, die Thüre ganz zugeschlossen zu finden. Ueberdieß hatte Cyrillus gar keine Aussicht zu irgend einem Erfolge, so lange er nicht öcumenischer Patriarch von Constantinopel war. Auf dieser höchsten hierarchischen Stufe stand damals Neophytus II., den man im Verdacht hatte, er begünstige die Jesuiten, die in Constantinopel ein Collegium, mit unentgeltlichem Unterricht an Griechen und Juden, errichtet hatten. Um Neophytus zu stürzen und seine Erhebung auf den Patriarchenstuhl zu Constantinopel zu bewirken, kam Cyrillus im J. 1612 dahin. Das Erste gelang ihm und seinen Verbündeten, das Letztere aber nicht, weil den Bischöfen der Synode die Hinneigung des Patriarchen von Alexandrien zum reformirten Dogma nicht unbekannt geblieben war. Nachdem er sich einige Zeit auf dem heiligen Berge Athos und in der Walachei aufgehalten, wahrscheinlich, um bei etwaiger Veränderung der Umstände gleich bei der Hand zu sein, sah er sich, da die gewünschten Eventualitäten nicht eintrafen, zur Rückkehr nach Alexandrien veranlaßt, wo er seine früheren Verbindungen auf das Eifrigste fortsetzte und neue mit dem holländischen Staatsmanne und Gelehrten David le Leu de Wilhem und dem Erzbischofe Abbot von Canterbury anknüpfte. Was er neun Jahre früher nicht erlangen konnte, erreichte er am 5. November 1621, nachdem nämlich der constantinopolitanische Patriarch Timotheus in Folge erhaltenen Giftes gestorben war. Cyrillus wurde in diesem Jahre Patriarch von Constantinopel. Da er aber den muthmaßlichen Vergifter Josaphat zum Erzbischofe von Chalcedon beförderte, kam er sehr bald in den Verdacht der Mitschuld, und da er überdieß schon einige Monate nach seiner Erhebung seine calvinisirenden Ansichten zu stark hervortreten ließ, ward er nicht ohne Mitwirkung des französischen Gesandten auf einer Synode abgesetzt und von der Pforte, bei welcher er eines hochverrätherischen Briefwechsels angeschuldigt worden, im J. 1622 nach Rhodus verbannt. Die Botschafter Hollands und Englands erwirkten aber durch ihre Verwendung und durch die für die hohe Pforte eindringlichsten Gründe, nämlich durch schwere Geldsummen, dem Verwiesenen Erlaubniß zur Rückkehr. An dem statt seiner zuerst gewählten Gregor, Erzbischof von Amasea, seinem Hauptankläger, der aber schon nach 73 Tagen dem Erzbischofe Anthimus von Adrianopel hatte Platz machen müssen, soll Cyrillus sich nach der Aussage seiner Gegner durch Erdrosselung gerächt, dem Patriarchen Anthimus aber für dessen Ansprüche 4000 Goldstücke versprochen, jedoch nie bezahlt haben. Die angeblichen Versuche des päpstlichen Geschäftsträgers Rossi, Cyrillus im J. 1624 zu einem gefährlichen Verkehr mit den Kaukasiern zu bewegen, um ihn dann politisch verdächtigen zu können, und, als dieß mißlungen, durch Bestechung bei ihm eine Sinnesänderung hervorzubringen, beruhen wohl nur auf Erdichtungen Cyrills und seiner Anhänger (Hefele in Tüb. Q.-Schr. 1843, 581). Glaublicher erscheint es, daß die Lateiner mehreren griechischen Bischöfen die für den Fall, daß Cyrillus auf einer Synode wegen Häresie abgesetzt würde, bei dem ottomanischen Hofe nöthig werdenden Geldunterstützungen zugesagt haben. Die Gesandten Hollands und Englands wußten diesem Unternehmen durch Bestechung zuvorzukommen und sogar die Vertreibung des vom Papste zur Verstärkung des katholischen Einflusses im J. 1626 abgeschickten apostolischen Vicars zu erwirken. Noch aber waren die verhaßten Jesuiten die wachsamen Gegner Cyrills in Constantinopel. Im J. 1628 gelang es dem englischen Gesandten Rave, auch diese zu beseitigen. Aus Rache über eine theilweise durch die türkische Polizei erfolgte Zerstörung der von Cyrillus unter dem Schutze Englands errichteten Buchdruckerei zum Zwecke der Verbreitung calvinisch gehaltener Katechismen und Tractate in der Landessprache denuncirte Englands Botschafter die Väter der Gesellschaft Jesu als spanische Kundschafter und erregte so eine gewaltsame Verfolgung gegen sie. Da sie endlich aber Schutz im Hause des französischen Gesandten gefunden hatten und nach gestilltem Sturme in ihr Collegium zurückgekehrt waren, lockte die Partei Cyrills sie auf die perfideste Weise durch Vorspiegelung bevorstehenden Uebertrittes griechischer Frauen aus ihrer Wohnung und setzte ihre Deportation nach der Küste Italiens durch. An die Stelle der Jesuiten trat nun der reformirte Prediger Anton Leger, der von den Genfern eigens zur Unterstützung des Patriarchen im Werke der Reformation abgesendet war. Die günstige Wendung der Dinge ermuthigte Cyrillus im J. 1629, seine Confessio fidei in lateinischer Sprache zu verfassen und sie in Genf drucken zu lassen. Später gestand er nicht nur auf Anfrage von verschiedenen Seiten seine Auctorschaft ein, sondern veröffentlichte sein Bekenntniß nun selbst in griechischer Sprache im

J. 1633. Allein jetzt erwuchs ihm nicht nur an dem griechisch-unirten Erzbischofe von Iconium, Matthäus Karyophilus Syrigus, ein gefährlicher literarischer Gegner (Censura confess. fid., Rom. 1631, graece 1632), sondern es benutzte auch der schismatische Erzbischof von Beröa, Cyrillus Contaru, welchen Lucaris durch Zurücksetzung gereizt hatte, den jetzt zum Ausbruche kommenden lange verhaltenen Unwillen des größeren Theiles der griechischen Geistlichkeit über die häretischen Bestrebungen ihres kirchlichen Oberhauptes, um dieses zu stürzen und an dessen Stelle sich hinaufzuschwingen (1633). Doch schon nach sieben Tagen mußte Contaru, weil er die nöthigen Summen nicht aufbringen konnte, dem Lucaris wieder weichen. Nicht besser gelang ein ähnliches Unternehmen nach sechs Monaten dem Erzbischofe Athanasius von Thessalonich. Lucaris wanderte zwar am 5. März 1634 in's Exil nach Tenedos, kehrte aber nach einigen Tagen schon wieder zurück, indem es seinen calvinischen Freunden gelungen war, durch ungeheure Geldsummen ihm wieder die Gunst der türkischen Großen zu verschaffen. Unterdessen hatte auch Contaru Gelegenheit gefunden, große Geldsummen zusammenzubringen, um seiner Anklage gegen Lucaris wegen Häresie den gehörigen Nachdruck zu geben. Letzteren traf nun im J. 1635 die Strafe der Verbannung nach Rhodus und später auf die Insel Chios. Hier beschäftigte er sich mit der Abfassung einer Apologie seines Bekenntnisses, die er aber nie vollendete. Um die Mitte des Jahres 1636 gelang es ihm, durch ähnliche Mittel, wie früher, noch einmal seine Restitution durchzusetzen. Aber die Zahl der wegen seiner Neuerungen Erbitterten war so groß, daß, ungeachtet der angestrengtesten Gegenbemühungen von Seite der protestantischen Botschafter, auf Betrieb des Cyrillus Contaru sich eine Synode zu Constantinopel versammelte, um gegen Lucaris wegen seines frevelhaften Attentates an dem Heiligthume des griechischen Glaubens im gerichtlichen Wege vorzugehen. Da er bei dem Günstling des Großherrn, Bairam Pascha, gleichzeitig in politischer Beziehung verdächtigt wurde (ob mit Recht oder Unrecht, ist ungewiß), wurde er noch vor einem Synodalbeschlusse in eine Festung am Bosporus abgeführt, dann in einem Nachen am 26. Juni 1638 erdrosselt und in die See geworfen. Die zu Constantinopel versammelte Synode verdammte nicht nur fast alle in seinem Bekenntnisse aufgestellten Lehrsätze, sondern sprach auch noch über ihn nach seinem Tode den Bann aus, weil er nicht nur selbst häretisch gelehrt, sondern noch überdieß, indem er seine Irrthümer für die Lehre der orthodoxen orientalischen Kirche ausgegeben, diese in üblen Verdacht gebracht habe. Der Nachfolger Cyrills, Contaru Parthenius, ein Gegner Roms, wiederholte auf der Synode zu Jassy 1642 hinsichtlich der Doctrin das Verdammungsurtheil. — Die Confessio fidei Cyrills (aufgenommen bei Kimmel, Libri symbolici ecclesiae orientalis, Jenae 1843, p. 24—44) ist in 18 Kapitel und vier Fragen eingetheilt, von denen besonders die Kapitel 2, 3, 8, 11, 12, 13, 14, 17, 18 und alle vier angehängten Antworten offenbar protestantisch, einige bestimmt calvinistisch lauten. Cyrillus behauptet darin die Fallibilität der Kirche, eine doppelte Prädestination zum Tode sowohl als zum Leben, spricht die Mitgliedschaft der Kirche nur den Prädestinirten zu, lehrt die Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke, behauptet, daß der freie Wille in den nicht wiedergeborenen Prädestinirten todt, und daß alles, was diese thun, Sünde sei; er läßt ferner nur zwei Sacramente gelten, Taufe und Abendmahl, verwirft die Transsubstantiationslehre und lehrt einen bloß geistigen Genuß des Leibes Christi, der nur bei den Gläubigen stattfinde, während die Ungläubigen nur Brod und Wein empfingen; er läugnet die Existenz eines Purgatoriums und die Fürbitte der Heiligen, verwirft die Bilderverehrung, erklärt die sogenannten deuterocanonischen Schriften für apocryph, behauptet endlich, die heilige Schrift dürfe Niemand zu lesen verweigert werden. (Hauptquelle für die Lebensgeschichte sind die Lettres anecdotes de Cyrille Lucar par J. Aymon, Amst. 1718; neuere Abhandlungen von Mohnike, Stud. und Kritiken, 1832, 560; Hefele a. a. O. 570; Pichler, Der Patriarch Cyrillus Lukaris und seine Zeit, München 1862.) Im ächt protestantischen Parteigeiste ist die Darstellung von Kimmel in dessen Prolegomena in Libr. symb. l. c. XXI sq. [Franz Werner.]

Cyrillus Scythopolitanus, so genannt von seiner Vaterstadt Scythopolis in Palästina, wo er um die Mitte des sechsten Jahrhunderts geboren wurde, lebte als Jüngling einige Zeit bei dem Bischofe von Jerusalem, Johannes Silentiarius, wurde dann von diesem in das berühmte Kloster Laura geschickt und ward von dessen Abt Leontius in die Zahl der Mönche aufgenommen. Hier schrieb er einige Heiligenbiographien, welche für die Geschichte der orientalischen Kirche im sechsten Jahrhundert von Bedeutung sind, aber leider von Metaphrastes interpolirt wurden. Es gibt von ihm: Vita S. Joannis Silentiarii (lat. et gr. Boll. Maji III, 232 et 16*; lat. Surius ad 13. Maj.); Vita Euthymii Abbatis (gest. 472), dessen interpolirter Text griech. u. lat. bei Coteler., Monum. Eccl. Gr. II, 220, lat. bei Surius ad 20. Jan. steht; Vita S. Sabae, griech. u. lat. bei Coteler. l. c. III, 220. Endlich wird ihm, wiewohl fälschlich (Pagi ad a. 511, n. 21), zugeschrieben eine Vita S. Theodosii Coenobiarchae. (Vgl. Baron. ad a. 475, n. 43; a. 491, n. 15; Vossius, De historicis graec. 2, 21; Cave, Hist. lit. ad a. 555.) [C. Weiß.]

Cyrus, hebr. כּוֹרֶשׁ, pers. Cosru, in den Keilinschriften K'ur'us, Großkönig der Perser und Befreier der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft. Die vorzüglichsten Profangeschichtschreiber über Cyrus, nämlich Herodot, Ktesias und Xenophon, stimmen in der Darstellung seiner

Lebensgeschichte, namentlich in Bezug auf seine Abstammung und Jugendgeschichte, sein Verhältniß zum medischen Könige Astyages und sein Lebensende durchaus nicht überein; Herodot selbst kannte schon vier verschiedene Berichte über Cyrus. In jüngster Zeit hat die Auffindung eines Cylinders mit keilschriftlicher Legende, welcher von der Einnahme Babylons durch Cyrus officielle Kunde gibt, das vorhandene Material in ungeahnter Weise bereichert und die Kritik der übrigen Angaben über diesen König erleichtert. Hiernach scheint das Wahrscheinlichste Folgendes zu sein. Cyrus, geboren um 598 v. Chr., war der Sohn des Achämeniden Cambyses, eines unter medischer Oberhoheit stehenden Satrapenkönigs über die Perser, und der Mandane, einer Tochter des medischen Königs Astyages. Nachdem er schon frühzeitig an den Kämpfen gegen die Assyrer ruhmreichen Antheil genommen, scheint es ihm gelungen zu sein, durch einige siegreiche Schlachten den iranischen Stamm der Perser von Mediens Oberhoheit loszureißen; wenigstens konnte er Persien mit Medien gleichstellen, wenn auch noch nicht letzteres förmlich sich unterwerfen (ungefähr 558 v. Chr.). Er dehnte dann seine Herrschaft aus über die Parther und Hyrcanier und gewann 549 bei Sardes einen höchst folgenreichen Sieg gegen Crösus, König von Lydien. Dieser hatte gegen die wachsende Macht des Cyrus eine Coalition westasiatischer Mächte, unter denen auch Naboned, König von Babylon, war, zu Stande gebracht, mußte aber im letzten Augenblicke allein den Kampf gegen Cyrus bestehen. Den Siegeslauf des persischen Königs hat ohne Zweifel Isaias (41, 2 ff.) im Auge, wenn er sagt: Quis suscitavit ab oriente justum . . . dabit in conspectu ejus gentes et reges obtinebit. Der sprichwörtlich gewordene Reichthum des Crösus, der dem siegenden Cyrus in die Hände fiel, ist wohl angedeutet in Is. 45, 3: Dabo tibi thesauros absconditos etc. Nach dem entscheidenden Siege über Crösus unterwarfen die persischen Heerführer die griechischen Gegenden Kleinasiens, sowie auch Carien und Lycien. Endlich kehrte Cyrus seine Waffen gegen Babylon, welches er nach einigen offenen Schlachten und einer längeren Belagerung dadurch einnahm, daß er den Euphrat ableitete und durch das Bett des Flusses seine Krieger zur Nachtzeit mitten in die Stadt, in welcher eben ein Fest gefeiert wurde, führte. Auf diese Ableitung des Euphrat kann Jer. 51, 36 bezogen werden: siccabo venam ejus scil. Babylonis; die Lebensader der Stadt war aber der Strom. Die Zerstörung Babels durch die Meder und Perser war durch Isaias und Jeremias wiederholt geweissagt (vgl. Is. 13, 19; namentlich 21, 2; Ascende Aelam, obside Mede; 46. 47 u. s. w. Jerem. 51). Ueber die hierbei entstehenden historischen Schwierigkeiten s. d. Artt. Baltassar und Darius der Meder. — Nachdem nun Cyrus den medisch-babylonischen Thron mit dem persischen vereinigt hatte im J. 536 (dem in 2 Par. 36, 22 und 1 Esdr. 1, 1 genannten ersten Jahr des Cyrus), ließ der große Herrscher durch Herolde in seinem neuen Reiche verkünden, daß er den Juden die Erlaubniß gebe, in ihr Vaterland zurückzukehren, den Tempel und Jerusalem wieder zu erbauen, ja er gab die unter Nabuchodonosor geraubten heiligen Gefäße, Opferschalen u. dgl., 5400 an der Zahl (1 Esdr. 1, 11), den Juden zurück und gestattete unter den zurückbleibenden Juden eine Geldsammlung für den Tempelbau (2 Par. 36, 22 f. 1 Esdr. 1, 1 ff.; 4, 3 ff.; 5, 13 ff.). Dieses Edict wurde später unter Darius I. Hystaspes in den Archiven zu Ecbatana wieder aufgefunden (1 Esdr. 6, 1 ff.). In Folge der ertheilten Erlaubniß kehrten unter der Anführung Zorobabels und Josue's 42 360 Juden in die Heimat zurück. Was Cyrus zu seiner Gnade gegen die Juden bewogen hat, dürften wir wohl in der heiligen Schrift (2 Par. 36, 22. 1 Esdr. 1 ff.) angedeutet finden. Der große Regent wurde durch Gottes Bestimmung ein Werkzeug in dessen Hand, um die göttlichen Rathschlüsse in Betreff der Beendigung der 70jährigen babylonischen Gefangenschaft (606—536) zu vollführen (Is. 44, 28: Qui dico Cyro: Pastor meus es et omnem voluntatem meam complebis). Daß Juda 70 Jahre im Exil sein werde, hatte Jeremias (25, 11) vorhergesagt; diese 70 Jahre waren nun zu Ende, und so heißt es dann 2 Par. 36, 22: anno primo Cyri . . ad explendum sermonem Domini, quem locutus fuerat per os Jeremiae, suscitavit Dominus spiritum Cyri . . . Isaias ließ noch viel klarer in die Zukunft blicken, insofern er sogar den Namen dieses Königs, Cyrus, weit mehr als 100 Jahre vorausnannte (Is. 44, 28; 45, 1; ähnlich wie einst der Name des frommen Königs Josias drei Jahrhunderte vorher verkündet worden war, 3 Kön. 13, 2). Dieß alles muß auf Cyrus, dem es sicher mitgetheilt wurde, den größten Eindruck gemacht haben; nach Flavius Josephus (Antt. 11, 1) hätten die Juden wirklich obige Weissagung Cyrus gezeigt, so daß er deßwegen Jehovah als den einzig wahren Gott anerkannt und den Juden die Rückkehr erlaubt habe. Hierdurch erhält Cyrus, der gefeierte Kriegsheld, der Gründer der persischen Weltmonarchie, der tüchtige und milde Regent, wie ihn namentlich Xenophon schildert, auch in der Heilsgeschichte des Alten Bundes seine Stelle und Bedeutung, so daß er der Gesalbte, der Hirte des Herrn (Is. a. a. O.) genannt, und daß seine Wirksamkeit direct auf Gottes Antrieb zurückgeführt wird (2 Par. 36, 22. 1 Esdr. 1, 1). In Babylonien trat Cyrus auch mit Daniel in Verbindung (s. d. Art.) und lernte dadurch von neuem die Größe des wahren Gottes kennen, wie das an den angeführten Stellen abgelegte Zeugniß bestätigt. Ueber das Lebensende des Großkönigs finden sich verschiedene Berichte. Nach Herodot soll er um 529 in unglücklichem Kampfe mit den Massageten am Jaxartes gegen Tomyris umgekommen sein; nach Ktesias wäre er an einer Wunde, die er im

siegreichen Kampfe mit den Derbikkern und Indern am obern Oxus erhalten, gestorben; nach Xenophon endlich hätte er sein Leben im Frieden und hohen Alter zu Hause beschlossen. (Vgl. Schrader, Keilinschr. und A. T. 372, und besonders Floigl, Cyrus und Herodot, Leipzig 1881.) [Otto Schmid.]

Cysat, Renward, Stadtschreiber von Luzern, einer der größten Förderer der katholischen Gegenreformation in der Schweiz am Ende des 16. Jahrhunderts, stammte aus der adeligen Mailänder Familie de Cesati und wurde 1545 in Luzern geboren, wo sein Vater sich niedergelassen und eine Patriciertochter geheiratet hatte. Cysat bildete sich als Apotheker aus und erwarb sich tüchtige Kenntnisse als Naturforscher, besonders als Botaniker; daneben beschäftigte er sich mit historischen Forschungen über die Schweiz. Seine handschriftlichen Werke füllen 26 große Folianten. Jahrzehnte lang leitete er die Aufführung der berühmten luzernischen Passions- und Osterspiele. Er wurde 1570 Rathschreiber und erhielt 1575 das einflußreiche Amt eines Stadtschreibers oder Kanzlers der Republik Luzern, welche damals in der katholischen Politik Europa's eine hervorragende Rolle spielte. Im Vereine mit dem mächtigen Kriegsobersten und Schultheißen Ludwig Pfyffer und den Häuptern des Patriciats zu Luzern wurde er die Seele der kirchlichen Reformbewegung in Luzern und den katholischen Orten. Als ursprünglicher Mailänder und Italiener stand Cysat im Briefwechsel mit dem hl. Karl Borromäus, in Freundschaft mit den Nuntien Franz Buonomi, Joh. B. Santonio, Octavius Paravicini und Franz Turriani. Im Vereine mit ihnen und dem Weihbischof Balthasar Würer von Konstanz sorgte er in rastloser, umsichtiger Thätigkeit für Berufung der Jesuiten nach Luzern; er allein ermöglichte die Dotirung und Erweiterung ihres dortigen Collegiums (1574—1600), zu dessen Errichtung auf sein Verwenden selbst Papst Gregor XIII., die Könige Philipp II. von Spanien, Heinrich III. von Frankreich und Herzog Emanuel Philibert von Savoyen große Summen beisteuerten. Den Jesuiten, besonders dem seligen Petrus Canisius, blieb Cysat stets treu ergeben, unterstützte ihr Wirken für Reform der Klöster und Stifte, Heranbildung eines tüchtigen Clerus und Besserung der Volkssitten auf alle Weise und trug auch wesentlich zu ihrer Berufung nach Freiburg (1580) und Pruntrut (1591), sowie zur Erhaltung des Katholicismus in Wallis und im Bisthum Basel, sowohl in amtlicher als privater Stellung bei. Als Staatsmann und Diplomat stand Cysat mit den katholischen Kantonen in engster Beziehung und betrieb deren Vereinigung durch den „Goldenen Bund" (1584) und ihre Bündnisse mit Wallis und dem Fürstbischof Christoph Blarer von Basel, mit Spanien und Savoyen. Mit den katholischen Höfen stand er in eifriger Correspondenz und war namentlich angesehen in Turin und Rom; Papst Clemens VIII. ernannte ihn zum römischen Pfalzgrafen. Sein Briefwechsel umfaßte, namentlich durch Vermittlung der Jesuiten, die halbe Welt, und der glaubenseifrige und wissensdurstige Staatsmann interessirte sich für alles, was das Wohl und Wehe seiner Kirche, sei es in Europa, sei es in den fernsten Missionen, berührte. 40 Jahre lang, bis wenige Tage vor seinem Tode, entfaltete Cysat, von Gegnern arg befeindet, von Gicht und Familiensorgen geplagt, eine hingebende Thätigkeit, die nichts Anderes suchte, als das Wohl der Kirche, die religiöse und politische Sicherheit der katholischen Kantone, den Ruhm und die Ehre seiner Vaterstadt, und hat, wie es Wenigen in solchem Maße gegönnt war, sein Ziel erreicht und auf Jahrhunderte fest gegründet. Er starb 19. März 1614. Aus seiner Familie gingen angesehene Geistliche, Staatsmänner und Gelehrte hervor. Am berühmtesten ist sein Sohn

Johann Baptist Cysat S. J., 1587 in Luzern geboren und vom Vater 1603 als pignus constantis amicitiae der Gesellschaft Jesu übergeben. Er wurde zu Ingolstadt Schüler des berühmten Astronomen P. Christoph Scheiner, später dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Astronomie und einer der gefeiertsten Sternkundigen seiner Zeit. Er entdeckte zuerst die Saturnmonde. Als Ordensmann bekleidete er die Aemter eines Rectors der Collegien zu Luzern, Innsbruck und Eichstätt. Seine letzten Jahre verlebte er in Luzern, wo er 1657 starb. Seine zahlreichen handschriftlichen Werke, von denen die Hauschronik des Luzerner Collegiums berichtet, sind wohl leider auf immer verloren. (Vgl. Hist. Collegii Soc. Jesu Lucernae 1574 bis 1767, 2 voll., Manuscr. im Stadtarchive; Cysats Collectaneen auf der Bürgerbibliothek in Luzern; Segesser, Rechtsgesch. der Stadt und Republik Luzern, Luzern 1851 ff., III u. IV; ders., Schultheiß Ludwig Pfyffer und seine Zeit, 3 Bde., Bern 1880—1882; Hidber, Renward Cysat, Lebensbild eines kath. Staatsmannes, im Archiv für Schweizergeschichte XIII und XX; Pfyffer, Gemälde des Kantons Luzern, 2 Thle., St. Gallen 1858—1859; Balthasar, Museum virorum Lucernatum, Lucernae 1777, und Collectaneen auf der Bürgerbibliothek zu Luzern; Rud. Wolf, Joh. Bapt. Cysat, in den Biographien zur Culturgesch. der Schweiz, Zürich 1858; Fleischlin, Aus den Annalen des Gymnasiums zu Luzern, in den „Monatrosen des Schweizerischen Studentenvereins" XXV und XXVI, 1880—1882.) [Fleischlin.]

D.

Dabir (דְּבִיר), 1. ein canaanitischer König zur Zeit Josue's (Jos. 10, 3. 23); 2. eine canaanitische Königsstadt im späteren Juda, südlich von Hebron, zuerst von Josue erobert (Jos. 10, 38 ff.; 11, 21; 12, 13), dann wieder abgefallen, von Caleb endgültig unterworfen (Jos. 15, 15 ff. Richt. 1, 11 ff.), hierauf zur Priesterstadt bestimmt (Jos. 21, 15. 1 Par. 6, 58). Sie hieß früher Cariath Sepher (קִרְיַת סֵפֶר), „Bücherstadt" (Jos. 15, 15. Richt. 1, 11), auch Cariathsenna (ק׳ סַנָּה), „Literaturstadt" (Jos. 15, 49), und scheint demnach ein Sitz phönicischer Wissenschaft gewesen zu sein. Ihre Lage ist, nachdem sie bald hier bald da gesucht worden, schließlich an der Stelle des heutigen Dorfes El Doberijeh gefunden worden, das nicht weit von dem alten Hebron liegt (Palestine Explor. Fund 1875, 48; 1878, 121). 3. Mißverstandene Wiedergabe des hebräischen לִדְבִר (Jos. 13, 26), bei welchem לְ nicht Präposition ist, sondern zum Stamme gehört. [Kaulen.]

D'Abra, s. Abra, d'.

D'Achery (Dacherius), Johann Lucas, einer der gelehrtesten Benedictiner Frankreichs, wurde im J. 1609 zu St. Quentin in der Picardie geboren, widmete sich frühzeitig dem religiösen Leben und trat noch sehr jung in seiner Vaterstadt in die Abtei d'Isle. Da ihm aber hier das Leben der Mönche nicht ganz der Ordensregel des heiligen Stifters gemäß schien, so ging er in seinem 23. Jahre zu der strengeren Congregation desselben Ordens von St. Maur über und legte den 4. October 1632 in der Abtei der heiligsten Dreifaltigkeit zu Vendôme die feierlichen Gelübde ab. Obwohl von Jugend auf schwächlich und öfter schwer krank, verlegte er sich dennoch mit rastlosem Eifer auf die Wissenschaften und erfüllte standhaft jede Pflicht seines heiligen Berufes. Seine Kränklichkeit ward jedoch Ursache, daß seine Obern ihn nach Paris in die Abtei St. Germain des Prés schickten, wo er das Amt eines Bibliothekars erhielt und bis zu seinem den 29. April 1685 erfolgten Tode bekleidete. Sein ganzes Leben war zwischen Gebet, Uebungen der Frömmigkeit und Studien in der kirchlichen Literatur und Alterthumskunde getheilt. Abgeschieden von der Welt und größtentheils in seine Krankenstube gebannt, erwarb er sich ungemeine Verdienste um die Wissenschaft, indem er es war, der die gelehrten Bestrebungen der Mauriner anregte und mit allen Kräften unterstützte. Er versammelte um sich die jungen Genossen seines Ordens, theilte ihnen seine Ansichten mit, unterstützte sie mit seinen Kenntnissen, zeigte ihnen die Quellen, aus denen sie schöpfen könnten, versah sie mit Büchern und Manuscripten und hielt es für den größten Vortheil seines Amtes, daß er Gelegenheit habe, Andern nützlich zu werden. Die ihm anvertraute Bibliothek bereicherte er durch eine Menge der seltensten, mit großer Sorgfalt zusammengebrachten Bücher und Handschriften und versah sie mit trefflich angefertigten Katalogen. Ueberall munterte er auf zum Fleiße und zu gelehrten Arbeiten, und nicht nur sein Schüler Johannes Mabillon, sondern auch viele andere französische Gelehrte verdankten ihm ihre literarische Größe. Du Pin schildert sein edles Wirken mit den einfachen Worten: Viele der andächtigsten Personen übergaben sich seiner Leitung, und viele Gelehrte machten sich eine Ehre daraus, ihn zu besuchen und um Rath zu fragen. Er arbeitete mit Eifer an der Heiligung der ersteren und bot den letzteren reichliche Unterstützung sowohl durch Belehrung als durch Handschriften, welche er ihnen freigebig mittheilte (Biblioth. des Aut. ecclés. XVII, 145). Deßhalb stand er auch bei seinen Zeitgenossen in großem Ansehen und wurde selbst von den Päpsten Alexander VII. und Clemens X. hochgeehrt. Productiv war er nicht, sondern befaßte sich damit, schon vorhandene Geisteswerke zu sammeln und zu erhalten und verborgene an den Tag zu fördern. Sein Hauptwerk ist das große Sammelwerk Spicilegium veterum aliquot Scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime Benedictinorum, latuerant, 13 voll., Parisiis 1655 bis 1677, nach Du Pin's Urtheile die vollständigste und wichtigste Sammlung ihrer Art. Eine zweite Ausgabe dieses Werkes veranstaltete De la Barre (Paris 1723, 3 Bände), die jedoch, obwohl als accuratior priori et infinitis prope mendis ad fidem manuscript. codd. expurgata angekündigt und nach dem verwandten Inhalt der Documente besser geordnet, dennoch, weil weniger correct, der ersten den Vorzug nicht streitig macht. Nebstdem edirte D'Achery: Epistolam catholicam S. Barnabae apostoli, graece et lat. Paris. 1645; Opera b. Lanfranci Cantuariensis Archiepiscopi, Paris. 1648; Opera Guiberti Abbatis b. Mariae de Novigento, Paris. 1651; Des Priesters Grimlaic's Einsiedlerregel (Regula solitariorum sive exercitia), Paris 1653. Auf Befehl seines Generalsuperiors, Gregor Tarisse, schrieb er zum Gebrauche seiner Mitconventualen ein mit trefflichen Bemerkungen versehenes Verzeichniß ascetischer Schriften unter dem Titel Asceticorum, vulgo spiritualium opusculorum, quae inter Patrum opera reperiuntur, indiculus, Paris. 1648. 1671. Endlich sammelte er für die ersten sechs Jahrhunderte der Geschichte des Benedictinerordens das Material, welches sein Schüler und Ordensbruder Mabillon ordnete und dann, mit gelehrten Einleitungen und Anmerkungen versehen, als Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa, 9 voll., Paris. 1668—1701,

herausgab. (Vgl. M. Maugendre, Éloge de d'Achery, Amiens 1775; Tassin, Hist. litt. de la Congr. de St. Maur, Bruxelles 1770, 103 ss.) [Seback.]

Dadan (דְּדָן), in der Vulgata nur Personenname 1. eines Chamiten, eines Urenkels von Chus (Gen. 10, 7. 1 Par. 1, 9); 2. eines Abrahamiden, eines Enkels der Cetura, von welchem die Assuriten, Latussiten und Loomiten abstammten (Gen. 25, 3. 1 Par. 1, 32). Inwieweit hier die Personennamen für Volksstämme zu fassen sein mögen, s. im Art. Dedan. [Kaulen.]

Dämonische, s. Besessene.

Dänemark, eines der drei skandinavischen Reiche, umfaßt jetzt nur noch Jütland nebst Fünen, Langeland, Laaland, Falster, Möen, Seeland und den benachbarten kleineren Inseln, sowie Bornholm, die Faröer, Island (s. d. Artt.), Grönland (s. d. Art.) und einige westindische Colonien. Früher gehörten auch Schleswig und Holstein dazu, und für die kirchengeschichtliche Darstellung können diese nicht davon getrennt werden. I. Einführung des Christenthums. Die Bewohner Dänemarks konnten bei der Wanderlust und bei dem Hang zu Abenteuern, welche allen Skandinaviern eigen waren, sich dem Verkehr mit den Römern nicht entziehen und erlangten dadurch gewiß auch schon frühzeitig Kenntniß von dem überall sich verbreitenden Christenthum. Gleichwohl waren sie zur Annahme desselben noch weniger geneigt, als die Germanen. Erst als die stammverwandten Angelsachsen nach ihrer Bekehrung in England mit dem Beginne des achten Jahrhunderts Glaubensboten zu den deutschen Völkern der alten Heimat hinübersandten, sollen auch die ersten Versuche gemacht worden sein, dem christlichen Glauben Eingang bei den Dänen zu verschaffen. Willibrord war es, welcher der Sage nach als erster Missionar Dänemark besuchte, aber dann, abgeschreckt durch die Wildheit des Volkes, den ungastlichen Boden bald verließ. Nur einige Knaben, unter denen auch der Königssohn Sebaldus (Siwald), der bekannte Heilige Nürnbergs, sich befand, nahm er mit sich, um sie zu künftigen Missionaren zu erziehen. Spuren der Missionsreise Willibrords sind nicht zurückgeblieben. Als Karl der Große die Sachsen unterjocht und dem fränkischen Reiche einverleibt hatte, wurden die Dänen Nachbarn eines christlichen Reiches und traten mit ihm durch Friedensverträge (811 und 813) und durch Handelsverkehr in nähere Verbindung. Die Bekehrung der nordischen Heiden wurde nun den Karolingern nicht nur wegen der Sicherheit der Landesgrenze wichtig, sondern auch zur Steuerung der Raubzüge, mit denen die dänischen Seeräuber, die wilden Wikinge, die Küsten und Seestädte des Frankenreichs überall bedrohten. Für die Dänen aber war die Anschließung an das Christenthum eine Bedingung der eigenen Cultur geworden. Die Kirche begann auch sofort ihre Thätigkeit zur Christianisirung Dänemarks, zunächst freilich im Anschluß an politische Verhältnisse. In einem Erbfolgestreit suchte der jütische König Harald Klak den Beistand Ludwigs des Frommen nach. In Folge dessen zog Ebbo, Erzbischof von Rheims, ein Sachse von Geburt, 822 als Gesandter des fränkischen Hofes nach Dänemark, zugleich mit der Vollmacht des apostolischen Stuhles zur Bekehrung des Nordens ausgestattet. Er predigte zuerst in Hedeby, jetzt Schleswig, im folgenden Jahre bei einer erneuerten Sendung tiefer im Lande und dann später von Holstein aus in den Grenzdistricten. Der Erfolg seiner Thätigkeit war die Bekehrung einiger Dänen, denen sich andere zu Derstadt am Niederrhein auf Handelszügen Getaufte anschlossen, und die Gründung einer Missionsanstalt zu Cella Welanao (Wellnau). Größeren Erfolg als das stille und vielfach beschränkte Wirken Ebbo's versprach für die Bekehrung des dänischen Volkes der Aufenthalt des geflüchteten Dänenkönigs Harald am fränkischen Hofe zu Ingelheim im J. 826. Harald ließ sich mit Frau und Sohn taufen, und Viele aus seinem Gefolge folgten seinem Beispiele. Allein bedeutungsvoller als dieses war, daß ihm bei der Rückkehr nach Dänemark der hl. Ansgar (s. d. Art.) folgte. Ansgar legte als Missionar und später (831) als Erzbischof von Hamburg, wo ein Metropolitansitz (später nach Bremen verlegt) für das zu bekehrende nordische Land errichtet wurde, durch unermüdlichen Eifer und weise Anordnung den eigentlichen Grund zur späteren Christianisirung. Ihm schloß sich sein Nachfolger im Amt, Rembert (865—888), rühmlichst an, dem es gelang, durch Unterstützung der Königin Thyra Danebod die Kirche zu Aarhus zu gründen. Ungefähr von 915 an bis 934 war die junge christliche Pflanzung in Dänemark sehr bedroht. König Gorm der Alte unternahm eine grausame Verfolgung der Christen und verbot die christliche Religion im ganzen Reiche. Anderseits überließen sich die Dänen in Folge der Zerrissenheit und Ohnmacht des fränkischen Reiches wieder ihrem angeerbten Hange nach Raubzügen und wildem Treiben und beunruhigten fortwährend die deutschen Grenzen. Da griff Heinrich I., der Finkler, kräftig ein, bezwang die Dänen und forderte im Friedensschlusse von 934 Freiheit für die Verkündigung des Christenthums und Abstellung der Menschenopfer, die namentlich bei Leire jedes neunte Jahr am Julfest in grauenerregender Weise dargebracht wurden. Erzbischof Unni von Bremen eilte nach erlangter Religionsfreiheit mit einigen Mönchen aus Corvey nach Dänemark, stellte die zerstörten Kirchen wieder her und predigte und taufte nicht bloß auf der jütischen Halbinsel, sondern auch auf den Inseln Dänemarks. Sein Nachfolger, Erzbischof Adaldag, gründete unter dem mächtigen Schutze Otto's I. die Bisthümer Schleswig, Ripen und Aarhus und bald nachher Odense. Der erste Bischof von Schleswig, Poppo, ein Deutscher von Geburt, gelangte zu großem Einfluß, so daß ihm die Bekehrung und Taufe des Königs

Harald Blaatand wie der Gemahlin und des Sohnes desselben zugeschrieben wird. Indeß war der Sieg des Christenthums noch keineswegs gesichert. Harald, durch Otto II. im Zaum gehalten, blieb zwar dem Christenthum treu, erhob Roeskilde zur christlichen Hauptstadt des Landes und gab dem Christenthum günstige Gesetze; allein im J. 983 entstand unter Palnatoke ein Aufstand gegen den König und in Folge desselben eine so blutige Christenverfolgung, daß der Boden Dänemarks mit dem Blute der Martyrer gedüngt wurde.

Mit Canut (Knud) dem Großen (s. d. Art.), von 1014—1035, schließt die Zeit des Kampfes ab, und es beginnt die ruhige Entwicklung der christlichen Kirche. Canuts Mutter, eine Schwester des Polenkönigs Boleslaw, hatte dem Sohne Liebe zum Christenthum eingepflanzt; sein Vater, Svend Tveskjäg, anfangs ein Werkzeug in den Händen Palnatoke's, hatte ihm sterbend an's Herz gelegt, die Einführung des Christenthums in Dänemark zu vollenden. Bei der großen Macht, die Gott ihm in die Hand gegeben, konnte er die erstere durch Erfüllung des Wunsches seines Vaters in reichem Maße bethätigen. Er erneuerte das Bisthum Odense und errichtete einen neuen Bischofssitz zu Roeskilde. Aus dem eroberten England zog er viele Geistliche nach Dänemark, brachte Ordensgeistliche (Benedictiner) von dort herüber, richtete Klöster ein und ließ eine Menge Kirchen erbauen. Durch seine Pilgerfahrt nach Rom 1027 verband er sein Reich enger mit dem apostolischen Stuhle; insbesondere aber wirkte er durch sein Ansehen und sein Beispiel zur festen Begründung desselben unter seinem Volke. Still und langsam, aber sicher gingen nun die Ueberbleibsel des Heidenthums während der Regierung Canuts und seiner Nachfolger unter, indem die Allgewalt der christlichen Religion, die bürgerliche Gesetzgebung und die neue Lebensgestaltung mit einander die Einverleibung Dänemarks unter die christlichen Staaten Europa's vollendeten. In dieser Beziehung wirkten namentlich die Könige Svend Estridsen und Canut der Heilige bedeutsam. Svend (1047 bis 1076) war Veranlassung, daß auf Jütland zwei weitere Bisthümer, Wiborg und Vendsyssel oder, wie es später hieß, Börglum-Stift, errichtet wurde. Schonen wurde von Roeskilde getrennt und in die beiden Bisthümer Lund und Dalby (später mit Lund wieder vereinigt) getheilt. Durch Svend wurde dann auch unter kräftiger Mitwirkung des Metropoliten Adalbert von Bremen und des Papstes Gregor VII. das kirchliche Leben und Regiment in Dänemark geregelt. Nunmehr hatte das Reich acht Bischofssitze; unter dem Könige Canut dem Heiligen (s. d. Art.) wurden die Bischöfe Reichsstände und bildeten mit den Gliedern des königlichen Hauses den ersten Reichsstand. Im J. 1104 erhielt die kirchliche Verfassung Dänemarks nach langen Bemühungen beim apostolischen Stuhle ihren Abschluß, indem Dänemark von dem Metropolitanverbande mit Hamburg-Bremen abgelöst ward und ein eigenes Erzbisthum für Dänemark in Lund errichtet wurde. Dänemark hatte nun einen Erzbischof und sieben Suffraganbischöfe.

II. **Die dänische Kirche im Mittelalter.** Die Entwicklung der dänischen Kirche im Mittelalter war je nach den Zeitumständen verschieden, aber dennoch hatte sie bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts einen solchen Weg genommen, daß es, wie der protestantische Münter sagt, nicht darnach aussah, als ob der Bruch so bald geschehen und so unheilbar werden würde, wie es sich nachher zeigte. Von der Mitte des 12. Jahrhunderts an bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts standen Kirche und Staat in inniger Verbindung, und diese Zeit ist die Glanzperiode wie in politischer so auch in kirchlicher Beziehung für Dänemark. Damals war es, wo Dänemark das Christenthum unter Waldemar Seier und unter den großen Erzbischöfen Axel (s. d. Art.) und Andreas Sunesön in die benachbarten Länder hinaustrug und durch seine Macht sicherte. Das Erzbisthum Lund umfaßte zur Zeit des größten Glanzes fünfzehn Bisthümer. Der Einfluß der Geistlichkeit, namentlich der Bischöfe, welche größtentheils im Auslande, z. B. Paris, Bologna, Hildesheim u. s. w., ihre Ausbildung erhielten, war ein außerordentlicher und für das Land sehr gedeihlicher. Unter Mitwirkung der Bischöfe wurde eine Reihe vortrefflicher Gesetze gegeben, die sowohl die Sicherheit wie die Wohlfahrt des Landes förderten. Die Seelsorge entwickelte sich in vorzüglicher Weise; eine Reihe von Klöstern, hauptsächlich des Benedictiner- und des Cistercienserordens, wurde gestiftet, und mit ihnen sowie mit den Domkirchen Schulen verbunden. Seit dem Tode Waldemars 1241 bis zur Thronbesteigung Waldemar Atterdags 1340 blieb Dänemark der Schauplatz trauriger Kämpfe, unter welchen die Kirche viel zu leiden hatte. Sie benutzte indeß diese Zeit zu stiller Wirksamkeit, und ihr ist es zum großen Theil zu verdanken, daß das Reich nicht vollständig zu Grunde ging. In dem folgenden Zeitraume, während dessen das Verhältniß zwischen Staat und Kirche ein friedlicheres war, heilten die Wunden, welche die vorhergehenden Zeiten geschlagen hatten, und welche der schwarze Tod, Mißjahre, die grause Wasserflut von 1362 noch weit fühlbarer gemacht hatten. Insbesondere entwickelte sich unter der Regierung der Königin Margaretha (1375—1412) das kirchliche Leben zu einer hohen Blüte. Für das geistliche Bedürfniß des Volkes wurde gesorgt durch Predigt und feierlichen Gottesdienst, durch handschriftliche Postillen und Uebersetzung der heiligen Schrift, und eine Reihe von herrlichen kirchlichen Bauten wurde aufgeführt. Die Geistlichkeit begann allmälig sich den kirchlichen Bestimmungen zu fügen, welche bis dahin in Folge der früheren angestammten Wildheit sehr oft übertreten worden waren. In den Klöstern war gute Zucht; überall wurden Schulen eingerichtet, zu Kopenhagen 1479

eine Universität gestiftet. Durch Stiftungen war für solche, welche im Auslande sich ausbilden wollten, gesorgt, und der gelehrte Bischof Stangenberg von Ripen setzte ausdrücklich als Bedingung der Erlangung eines Canonicates den dreijährigen Besuch einer deutschen Universität fest. Allenthalben herrschte ein reger Geist, und die religiösen Stürme, welche das übrige Europa hie und da berührten, gingen an Dänemark vorüber. Es hatte noch zuletzt ebenso tüchtige als sittenreine Männer, welche jedem Lande zur Zierde gereicht hätten; so den ersten Kanzler der Kopenhagener Universität und letzten rechtmäßigen Bischof von Roeskilde, Lage Urne, und den Carmeliten Povel Helgesen (Paulus Eliä), der ebenso energisch für Reinerhaltung des Glaubens wie für Reformation der Sitten eintrat. Außerdem weisen die drei Jahrhunderte, welche zwischen dem Siege des Christenthums und der Reformation liegen, in der dänischen Kirche eine stattliche Reihe von tüchtigen Bischöfen und Gelehrten auf: die Erzbischöfe Axel, Andreas Sunesön, Jacob Erlandsen, Jens Grand, Birger; die Bischöfe von Roeskilde Peter Sunesön und den schon genannten Lage Urne; unter den Geistlichen Saxo Grammatikus, Henrik Harpestreng, Svend Aagesön, Frater Niels u. v. A.

III. Die Reformation. Unter solchen Umständen konnte die Reformation in Dänemark nicht von sogenannten kirchlichen Mißbräuchen, wie so vielfach zu sagen beliebt wird, ausgehen. Nirgends traten die politischen und selbstsüchtigen Motive der Regenten und ihrer Mithelfer deutlicher und nackter hervor, als in Dänemark unter den dänischen Königen Christian II., Friedrich I. und Christian III., unter welchen das Land in ebenso hinterlistiger als gewaltsamer Weise der Kirche entrissen wurde. Der schlaue König Christian II. (s. d. Art.) hegte schon lange den Wunsch, die alten Privilegien und Rechte der Geistlichkeit in den drei skandinavischen Reichen zu beschränken und in demselben Maße die Macht und das Ansehen der Krone zu heben. Als er nach der Einnahme Stockholms 1520 seine Macht in Schweden befestigt zu haben glaubte, kehrte er nach Kopenhagen zurück. Hier berieth er sich mit einigen lutherisch gesinnten Männern und kam zu dem Entschlusse, vermittelst der lutherischen Religionsneuerung zunächst die Bischöfe seines Reiches ihrer großen Güter und ihrer Macht zum Vortheile seines Thrones zu berauben. Den Adel hoffte er dann durch Theilung der Beute, welche aus den Kirchengütern zu holen war, von sich abhängig zu machen. Er schrieb an die ihm verwandten Herzoge von Sachsen und erbat sich einen tüchtigen und gelehrten Mann aus der Schule Luthers, „um die Religion zu reinigen und die Geistlichen von der Staatsverwaltung wieder zum Dienst der Kirche zu führen". Es wurde ihm Magister Martin Reinhart, früher Priester zu Eibelstadt im Bisthum Würzburg, gesandt; da dieser aber bei der Universität durch seine Lehren starke Opposition hervorrief und beim Volke mehr Spott als Anklang erntete, entließ ihn der König wieder, nachdem er einige Tage eben von dem schrecklichen Blutbade zu Stockholm heimgekehrt war. Um jedoch zum Ziele zu kommen, bat er Luther, selbst die Religionsneuerung im Lande zu übernehmen oder, falls dieß nicht möglich sei, Karlstadt oder andere tüchtige Theologen herüber zu senden. Zu gleicher Zeit verbot er der Universität Kopenhagen, Luthers Schriften zu verwerfen oder dagegen zu schreiben, und gab am 26. Mai 1521 das sogenannte „geistliche Gesetz" heraus. In diesem untersagte er unter Anderm den Geistlichen, ihre Streitigkeiten in Rom entscheiden zu lassen und fernerhin Güter zu kaufen, es sei denn, sie träten in den Ehestand. Die geistlichen Lehrer Karlstadt und Gabler, welche inzwischen nach Kopenhagen kamen, richteten indeß nichts aus und verließen bald das Land. Christian selbst wurde 1523 seiner Treulosigkeit und Grausamkeit wegen, aber auch mit Berufung auf sein Verhalten gegen die Kirche, von den Reichsständen des Thrones entsetzt. Den dänischen Thron bestieg jetzt Friedrich I., Herzog von Holstein, während Schweden sich von Dänemark trennte. Friedrich mußte bei der Thronbesteigung den Ständen feierlich versprechen, daß er die alte Kirche schützen und den Geistlichen ihre Rechte und Güter erhalten werde. Trotz dieser feierlichen Handfeste und einer eindringlichen Mahnung des Papstes an ihn und seinen Sohn Christian begünstigte Friedrich bald die Reformation, anfangs heimlich, später offen und gewaltthätig. Das Zureden des Prinzen Christian, welcher der lutherischen Reform anhing, die politischen Vortheile, welche er zu erringen hoffte, die Vorgänge in Holstein und Schleswig und dem benachbarten Preußen mochten auf ihn einwirken, seinen Eid zu brechen; im Herzen war er auch der Reform zugethan. Nachdem durch Hans Tausen, einen abgefallenen Mönch, der einen Theil seiner Studien in Wittenberg gemacht hatte, unter offenbarem Schutze des Königs der Boden vorbereitet und die Kirchenzucht gelockert war, bekannte sich Friedrich offen zum Lutherthum. Schon 1527 erhielten die Bekenner der lutherischen Lehre von ihm die Zusage gleicher Rechte mit den Katholiken; zugleich erlaubte er den Geistlichen, in den Ehestand zu treten, und machte den Bischöfen zum Gesetze, das Pallium nicht mehr vom Papste, sondern vom Könige unter Entrichtung der Palliengelder anzunehmen. Außerdem ließ er die Weisung ergehen, das Evangelium lauter (d. h. im Sinne Luthers) zu predigen. Es war dieß auf dem Herrentag zu Odense. Den ernsten und besorgten Hirtenbriefen der dänischen Bischöfe gegenüber war hierdurch der offene Bruch mit Rom kundgegeben. Drei Jahre später — in Dänemark war damals die Anzahl treuer Katholiken noch siebenmal so groß als die der Lutheraner — berief er auf Mariä Geburt einen Herren- oder Reichstag nach Kopenhagen, auf welchem katho-

lische und lutherische Theologen zur öffentlichen Vorlegung und Vertheidigung ihres Bekenntnisses erscheinen sollten. Die Lutherischen übergaben ein Glaubensbekenntniß in 43 Artikeln, welche voll Bitterkeit gegen die Katholiken waren; diesem stellten die Bischöfe das ihrige in 27 sehr ruhig gehaltenen Sätzen entgegen. Aehnlich, wie zu Augsburg, erließen die Lutheraner darauf eine Apologie. Zur mündlichen Disputation kam es nicht, weil die Katholiken diese bei den gestellten Bedingungen ablehnten und ablehnen mußten. Die Folge war, daß der König den Predigern der Reform bis zur Abhaltung eines allgemeinen Concils neue Freiheiten gab. Während er die Katholiken auch noch zu beschirmen versprach, arbeitete er ihnen in jeder Weise entgegen.

Nach Friedrichs Tode 1533 war Dänemarks Thron ein Jahr lang verwaist. Während dieser Zeit hatten die Katholiken da, wo Prinz Christian oder sein Gegner Christoph von Oldenburg die Obergewalt hatten, schwer zu leiden: ihre Kirchen wurden geplündert, ihre Bischöfe beraubt, ihre Klöster zerstört; anderseits aber hatte die Kirche Dänemarks durch die energischen Bestrebungen der Bischöfe wieder einen so festen Bestand erhalten, daß ihre Wunden fast geheilt schienen. Im J. 1534 wurde Christian gegen der Bischöfe Willen zum Könige gewählt. Nachdem aber diese ihm die Treue geleistet hatten, unterstützten sie ihn treulich. Den Dank stattete er ihnen dadurch ab, daß er in kurzer Zeit mit Gewalt die Rechte und den Einfluß der Kirche vernichtete und so, dem Volke meist unbewußt, den Abfall des ganzen Reiches von der Kirche bewerkstelligte. Als nämlich Christian 1536 Kopenhagen eingenommen hatte, berief er einen Reichstag, jedoch mit gänzlicher Ausschließung der geistlichen Stände und derjenigen weltlichen Mitglieder, deren Treue zur Kirche er kannte. Den anwesenden Adeligen ward eine Aussicht auf einen reichen Antheil an der Beute der geistlichen Güter eröffnet, und hierdurch wurden dieselben für die Neuerung gewonnen. Es wurde dann der geheime Beschluß gefaßt, die katholische Religion abzuschaffen, die Bischöfe abzusetzen und sie plötzlich gefangen zu nehmen. Der Sonntag nach Mariä Himmelfahrt wurde zu der Gefangennahme angesetzt; am Abend desselben lagen sämmtliche Bischöfe in Fesseln. Die gefangenen Bischöfe, gegen welche der König schwere Klagen erhob, mußten feierlich allen Gütern und Rechten ihres Standes entsagen, um ihr persönliches Eigenthum und ihre Freiheit wieder zu erhalten, und mußten unter Leibes- und Lebensstrafe versprechen, der lutherischen Lehre nicht weiter Widerstand zu leisten. Bischof Rönnow legte das Versprechen nicht ab und starb 1544 im Gefängnisse; die übrigen leisteten den Eid. Priester und Gläubige, der Hirten beraubt, gehorchten dem Könige und gaben den Glauben der Väter auf, zumal da das Volk wegen der vielen äußeren Cerimonien, welche die Reformatoren bestehen ließen, z. B. Meßgewand, eine Art Messe 2c., nicht so sehr die wesentlichen Veränderungen merkte.

Als dem Könige der Handstreich gegen die Bischöfe im August 1536 gelungen war, berief er auf October 1536 einen neuen Reichstag. Auf diesem wurde die Abschaffung der katholischen Religion öffentlich beschlossen und befohlen. Die reichen kirchlichen Stiftungen fanden nun bald eine andere Verwendung; an der neuen Ordnung der kirchlichen Einrichtung hatten die Wittenberger großen Antheil. Im J. 1537 wurde die Kirchenordnung zunächst auf der Synode von Odense entworfen und dann von Bugenhagen, der zur Krönung des Königs herüberkam, vervollständigt und vollendet. Wie gesagt, behielt sie viel Aeußerliches, unter andern auch die bischöfliche Verfassung bei. Nachdem sie durch königliche Ordre vom 2. September publicirt und nicht allein in Dänemark, sondern auch in Norwegen und in den Herzogthümern, welche damals zur dänischen Krone gehörten, eingeführt war, wurde niemand mehr im Lande geduldet, der sich nicht zur Landeskirche bekannte. Insbesondere galten gegen die Katholiken strenge Verordnungen, z. B. die 25 Fremmed artikel Friedrichs II. vom Jahre 1569 und die Verordnung von 1613, worin es hieß, daß wer immer als Anhänger der katholischen Lehre überwiesen werden könne, sein Erbrecht und seine bürgerlichen Rechte verlieren sollte. Durch Gesetz Christians V. von 1683, welches bis 1849 Geltung hatte, war es katholischen Geistlichen bei Todesstrafe verboten, im Lande sich aufzuhalten.

IV. Die katholische Kirche in Dänemark seit der Reformation. Trotz der strengen Verordnungen erhielten sich längere Zeit Spuren des katholischen Glaubens in Dänemark. An verschiedenen Orten soll im Verborgenen von treuen Priestern fast bis zum Ende des 16. Jahrhunderts das heilige Opfer fortgesetzt und die Spendung der Sacramente an einzelne Gläubige vermittelt worden sein. Später besuchten auch katholische Priester der Nachbarländer einzelne Gläubige und reichten ihnen die Sacramente. Der erste öffentliche katholische Altar wurde 1606 wieder gestattet zu Altona; dann folgten im Laufe des Jahrhunderts Missionsstellen zu Friedrichsstadt, Kopenhagen (Gesandtschaftskapelle), Nordstrand, Glückstadt, Fridericia und Rendsburg (1690). Der erste apostolische Vicar für die nordischen Missionen war Valerius Maccioni und dann der berühmte dänische Convertit Stensen (Stenonis; s. W. Plenkers, Der Däne Niels Stensen, ein Lebensbild, Freiburg 1884), Bischof von Titiopolis. Nach dessen Tode 1686 war Dänemark eine Zeitlang Hildesheim unterstellt, hierauf Osnabrück und 1761 Paderborn. Von 1841—1869 verwalteten die Bischöfe bezw. Weihbischöfe von Osnabrück unter dem Titel „Provicare" das apostolische Vicariat von Dänemark; Pius IX. übertrug 1869 dasselbe als apostolische Präfectur dem damaligen Pfarrer von Kopenhagen, Hermann Grüder (gest. 1883).

Zur Zeit zählt die dänische Mission in neun Missionsstellen (sämmtlich in Jütland und auf den dänischen Inseln) gegen 3000 Katholiken, welche von 20 Priestern geleitet werden. Unter letztern sind acht eingeborene Dänen. Außerdem befindet sich im Lande eine höhere katholische Knabenschule, verbunden mit einem Pensionate, und zwei weibliche Ordensgenossenschaften sorgen für Krankenpflege und Unterricht in zwei Spitälern, zwei höheren und fünf Elementarschulen.

Literatur: Adami Bremensis Hist. Eccles. LL. IV, in Mon. Germ. SS. VII, deutsch von Laurent, Berlin 1850; Ejusd. De situ Daniae bei Migne, PP. lat. CXLVI; Saxonis Grammatici Hist. Daniae ed. Müller et Velschow, Hafn. 1839. 1858; Stapehorst, Hamburgische Kirchengeschichte bis 1421, Hamburg 1721; Erich Pontoppidan, Annales eccles. Daniae diplomat. IV partes, Hafn. 1741 sq.; Münter, K.-G. von Dänemark und Norwegen, Leipzig 1823; Dahlmann, Geschichte von Dänemark, 3 Bde., Hamburg 1840 ff.; C. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum, 2 Bde., München 1855—1856; R. Keyser, Den norske Kirkes Historie under Katholicismen, 2 voll., Christiania 1856; L. N. Helveg, Den danske Kirkes Historie til Reformationen, 2 voll., Kjöbenhavn 1862 efter; A. D. Jörgensen, Den nordiske Kirkes Grundlaeggelse og förste Udvikling, Kjöbenhavn 1874—1878; Conrad Aslack, Or. de religionis per Luth. reformatae orig. et progr., Hafn. 1621; Holberg, Dänische und norwegische Staatshistorie, Kopenhagen 1731; Münter, Danske Ref. Historie, Kjöbenhavn 1802; Engelstoft, Reformantes et Catholici tempore, quo sacra emendata sunt, in Dania concertantes, Hafn. 1836; Allen, Gesch. des Königr. Dänemark, übers. v. Falk, 2. Aufl., Kiel 1846; Schlegel, Aperçu sur l'état des Catholiques dans les états du roi de Danemarc selon les lois du pays; bei Theiner, Samml. einiger wicht. Actenstücke, Mainz 1835, 1863—1876; Clausen, Ueber Katholicismus u. Protestantismus, 3 Bde., Kopenhagen 1825, deutsch Neustadt 1828. Den katholischen Standpunkt vertreten: Karup, Gesch. der kath. Kirche in Dänemark, aus dem Dänischen, Münster 1863; A. Whitte, Faedrelands historie, Kjöbenhavn 1884. [Berlage.]

Dänische Literatur, im Mittelalter nur ein Zweig der als Ganzes zu betrachtenden skandinavischen Literatur, seit der Reformation aber Ausdruck eines selbständigen Geisteslebens. Man unterscheidet gewöhnlich sechs Perioden derselben. 1. *Die mittelalterliche Zeit.* Aus der vorreformatorischen Zeit sind nicht gar viele literarische Erzeugnisse auf uns gekommen. Der Lunder Erzbischof Andreas Sunesön, gest. 1228, ist Verfasser verschiedener Gedichte; das Gedicht De septem sacramentis ist verloren; erhalten, aber noch nicht edirt, sind seine Marienlieder und sein „Hexahemeron" in 8039 Hexametern. Der Secretär seines großen Vorgängers Axel (s. d. Art.), Saxo Grammatikus, nach gewöhnlicher Annahme Propst in Roeskilde (s. d. Art.), schrieb in geziertem Latein Gesta Danorum oder Historia Danica, dänische Sagen und Geschichte bis auf seine Zeit; die sehr geschätzte Schrift wurde spätestens um 1450 ausgezogen und fortgesetzt von dem Mönche Thomas Gheysmer. Was sonst noch an lateinischen Schriften aus dem Mittelalter vorhanden ist, findet sich mit einigen dänischen gesammelt von Langebeck-Suhm in Scriptores rerum Danicarum medii aevi, 9 voll., Hafniae 1772—1878. Von den wenigen dänischen Schriften aus dieser Zeit, die noch vorhanden sind, verdienen hier angeführt zu werden: eine Uebersetzung der zwölf ersten Bücher des A. T., Genesis bis 4 Kön. 23, 18, aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, zum Theil veröffentlicht von Molbech unter dem Titel: Den äldste danske Bibeloversättelse, Kjöbenhavn 1828 (s. d. Art. Bibelübersetzungen). Ferner gehören hierher Uebersetzungen der sieben Bußpsalmen und anderer Psalmen; eine noch unedirte Uebersetzung der vier Bücher von der Nachfolge Christi; Klosterregeln, Postillen, Bruchstücke einer Uebersetzung der Offenbarungen der hl. Birgitta und andere Ascetika (Proben von allem Angeführten finden sich in C. J. Brandt, Gammeldansk Läsebog, Kjöbenhavn 1857; derselbe gab auch unter dem Generaltitel „Dansk Klosterläsning fra Middelalderen" heraus: Suso, gudelig Visdomsbog. De hellige Kvinder [Frauen], en Legendesamling. Vinterhalvaaret af en Postille, Kjöbenhavn 1858—1865); Lucidarius, ein Volksbuch, zum Theil religiösen Inhaltes, gedruckt Kopenhagen 1510; ein dänisches Itinerarium Hierosolymitanum; ein Modus confitendi, d. h. ein dänisch abgefaßter Beichtspiegel; De passione Domini, d. h. kurze, dänisch geschriebene Leidensbetrachtungen (die beiden letzten Schriftchen waren schon vor der Reformation gedruckt, aber verloren gegangen und wurden nach einer Handschrift neu herausgegeben von Ch. Bruun, Kopenhagen 1866); etwa zwanzig Gebetbücher, in welchen sich nicht wenige geistliche Lieder finden: von den fünf Wunden, dem bittern Leiden, dem hl. Nicolaus, Fru sancta Birgitta, sancta Anna und besonders Jungfrau Maria, gedichtet von Frater Petrus (Peder Reff Litle) und anderen unbekannten Verfassern (Proben in Brandt og Helweg, Dansk Psalmedigtning, Kjöbenhavn 1846, und in Brandt, Gammeldansk Läsebog); endlich drei Gedichte von Herrn Michael, Pfarrer zum hl. Alban in Odense, „Tre danske Rimvärker, om Skabelsen (Schöpfung), om det menneskelige Levnet og om Jomfru Mariä Rosenkrans", letzteres eine poetische Bearbeitung des Alanus a Rupe (s. d. Art.) mit eingestreuten lateinischen Erklärungen, zuerst gedruckt Kopenhagen 1516, neu aufgelegt von Ch. Molbech, Kopenhagen 1836. „Das Beste von dem, was im Mittelalter vorhanden war," sagt der dänische protestantische Literaturhistoriker N. M. Petersen, „ist vielleicht verschwunden. Alle Zeiten

und Stände haben am Zerstörungswerke gearbeitet. Die Einführung des Christenthums tobte gegen das Heidenthum, die Reformation noch wilder gegen den Katholicismus. Die verfolgten Mönche mußten das Beste, was sie hatten, in Kirchen- und Klosterpfeilern verstecken. Fast alle Schriftschätze wurden den Geistlichen und deren Archiven zur Aufbewahrung anvertraut; aber gerade in Domen und Klöstern machten die reformatorischen Eiferer sich über jeden Rest aus der katholischen Zeit her, dessen sie nur habhaft werden konnten. Die Fremden, besonders die päpstlichen Legaten, kamen und plünderten, und auch die Regierung reichte die Hand zu diesem Greuel; selbst ein Christian IV. figurirt unter den Verwüstern unserer Geschichte. Bei der Vermählung seines Sohnes 1634 sollte ein Feuerwerk sein; um steifes Papier hierfür zu bekommen, erließ man den Befehl an die Städte im Reiche und besonders an die Domkirchen und früheren Klöster, was sich an altem Pergament in den Archiven vorfinde, einzuschicken. Ganze Fuder wurden zur Feuerwerkerei herbeigeschafft, und was man nicht brauchte, lag hier in großen Haufen, die, beschmutzt und unter die Füße getreten, von Speckhöckern und Buchbindern aufgekauft wurden. Unsere Zeit, die einige Achtung vor der Vergangenheit bekommen, muß froh sein, wenn sie einige kostbare Stückchen in einer Rechnung oder einer alten Bischofsmütze findet."

Die Buchdruckerkunst kam aus den Niederlanden nach Skandinavien; im J. 1482 wurde das erste Buch in Dänemark gedruckt und zwar in Odense von dem Holländer Snell unter der Aegide des Dompropstes Magister Hans Urne. Der erste geborene Däne, der sich als Buchdrucker verdient machte, war der Kopenhagener Stiftsherr Paul Räff. Unter den ältesten Büchern sind viele liturgische: Missale Sleswicense, 1486; Missale Hafniense, 1510; Missale pro usu totius regni Noruegie, 1519; Manuale curatorum secundum usum Ecclesiae Roskildensis, 1513; Breviarium Aarhusiense, 1519; Canon secundum usum Ecclesiae Roskildensis, 1522; Messens Kanon paa Danske 1531. Doch nur kurze Zeit diente die Presse der katholischen Sache.

Eine neue Periode der dänischen Literatur beginnt 2. im Reformations-Zeitalter. Der Lunder Domherr Christian Pedersen (c. 1480—1554), der „Vater der dänischen Literatur", hatte als Magister der schönen Künste in Paris sich durch Herausgabe lateinischer und dänischer Bücher verdient gemacht, ließ sich aber, als treuer Begleiter und Hofgeistlicher des flüchtigen Königs Christian II., in den Niederlanden 1527—1531 für das neue Evangelium gewinnen und stellte fortan Feder und Presse in dessen Dienst. Noch als Katholik gab er folgende dänische Schriften religiösen Inhaltes heraus: Tidebog, ein Gebetbuch, das unter Anderem Tagzeiten von der allerseligsten Jungfrau, dem heiligen Geist, dem heiligen Kreuz und für die armen Seelen enthält; Bogen om Messen, Paris 1514, illustrirte Ausgabe Leipzig 1517; Järtegns (Wunder-) Postillen, enthält außer den sonn- und festtäglichen Perikopen in freier dänischer Uebertragung eine ebenso gründliche wie faßliche Auslegung des Evangeliums im Anschluß an die vier großen lateinischen Kirchenlehrer, St. Thomas, Bernardus u. A., der eine Erzählung von oft legendenhaft wunderbarem Charakter — daher der Name — beigefügt ist. Nach seinem Abfall gab er heraus: „Det nye Testamente", 1529 — die erste lutherische Uebersetzung desselben war 1524 erschienen —; „Davids Psalmer" und verschiedene kleinere Schriften, meist nach Luther. Auch die 1550 gedruckte officielle Bibelübersetzung: „Christian den Tredies Bibel", ist größtentheils sein Werk. Eine neue Prachtausgabe seiner dänischen Schriften mit recht brauchbaren Anmerkungen ist besorgt von Brandt und Fenger, Kopenhagen 1850 bis 1856 (vgl. Om Lunde-Kanniken Ch. Pedersen og hans Skrifter af C. J. Brandt, Kjöbenhavn 1882). Von den reformatorischen Schriftstellern und Schriften sind weiter zu nennen: Peder Plade (Petrus Paladius; über ihn s. Histor.-pol. Bl. LXXXI, 17 ff.), der erste Superintendent von Seeland, Verfasser zahlreicher (gegen 80) Schriften, worunter am bedeutendsten seine Predigtsammlung, „St. Peders Skib", mit vielen Ausfällen gegen das Papstthum, und besonders sein „Visitatsbog", Kopenhagen 1872, Predigtentwürfe zum Gebrauch auf den Visitationsreisen, welche er in seinem Stifte „in den klaren Tagen des hellen Evangelii" zur praktischen Durchführung des Lutherthums in Gottesdienst und Leben vorzunehmen hatte, und auf welchen er gegen Seitenaltäre, Ave Maria, „Psalterschnur, Rosenkranz oder Himmelstreppe", den schmählichen und schändlichen Kelchraub und andere Lehren und Lügen des „gottlosen Papst- und Mönchsvolkes" eiferte; Hans Tausen, ehemaliger Mönch des Klosters Antvortskov, gestorben als Superintendent in Ribe, der eigentliche Reformator Dänemarks, mehr ein Mann des Wortes als der Schrift, schrieb gleichwohl mehrere derbe Streitschriften, eine Postille u. A. Der Einführung des neuen Glaubens mußte auch die Poesie dienen. „Alte papistische Lieder wurden christlich verwandelt und corrigirt Christus zu Lob"; die Uebersetzungen der lateinischen Kirchenhymnen wurden zum Theil mit Ausfällen gegen Menschenlehren und den „alten Sauerteig" verquickt, wie z. B. das Veni sancte Spiritus mit der Bitte: „O Herr, beschirm uns vor fremder Lehre, daß wir keinen Meister mehr befragen als Jesum Christum, unsern lieben Heiland." Auch viele neue Lieder wurden gemacht, aber „es läßt sich nicht begreifen", heißt es in der „Geschichte der Literatur des skandinavischen Nordens von Fr. Winkel Horn" (Leipzig 1880), der bei seinem ausgeprägt lutherischen Standpunkte in diesem Falle gewiß ein verlässiger Gewährsmann ist,

„wie die meisten dieser alten Lieder sich im Laufe der Zeiten haben erhalten können; denn weder in ihrer äußeren Gestalt, noch ihrem Inhalte nach, sind sie von gewöhnlicher Prosa sehr verschieden." So wenig der Däne im Allgemeinen satirisch angelegt ist, fehlt es doch aus dieser Zeit nicht an beißenden Schmähgedichten auf Papstthum, Mönchswesen, Messe und Katholicismus überhaupt. Dahin gehören eine Bearbeitung des Todtentanzes im reformatorischen Sinne und ein Gespräch zwischen Peder Smed und Adser Bonde, neu herausgegeben von Fenger in „Kirkehistoriske Samlinger" II, Kjöbenhavn 1853—1856; Anderes findet sich bei J. C. Brandt, Äldre danske Digtere, Kjöbenhavn 1862, und bei Chr. Bruun, Viser fra Reformationstiden, Kjöbenhavn 1864. — Hier sei nebenher bemerkt, daß dieser Periode die ersten dramatischen Versuche angehören; es waren Schulkomödien. Eine Handschrift von 1513 enthält deren drei, darunter die „Dorothea-Komödie", Uebersetzung eines lateinischen Heiligenspieles mit originellem dänischen Epilog, von Rector Christjern Hansen. Der Ludus de s. Kanuto duce, herausgegeben von S. Birket Smith, Kopenhagen 1868, verherrlicht in dänischen Versen den Nationalheiligen Herzog Knud Lavard als Regent. Der unbekannte, doch wahrscheinlich noch katholische Dichter behandelt, wohl beeinflußt von den Reformationsstürmen, seinen Helden allerdings an der Hand der alten Knudlegende (herausgegeben von G. Waitz, Abhandlungen der kgl. Ges. d. W. in Göttingen VIII, 1860), doch wie ohne künstlerischen Sinn, so ohne merkliche religiöse Wärme und Weihe. Der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehören an Hieronymus Randhs „Danske Skuespil", „Kong Salomons Hylding", „Samsons Fängsel", „Karrig Niding" (Geizhals und Schurke), „Fuglevise", Kjöbenhavn 1876—1877. Doch kehren wir zur Prosa zurück. — Katholischerseits war man in Dänemark nicht müßig. Die Bischöfe einigten sich 1524 zu gemeinschaftlicher Abwehr der drohenden Neuerungen; einzeln warnten sie in Hirtenbriefen, gemeinschaftlich veröffentlichten sie einen schriftlichen Protest auf dem Herrentage in Odense 1527, verwarfen in 27 lateinisch und dänisch abgefaßten Artikeln die neuen Irrthümer (1530), wahrten die Rechte der alten Kirche auf dem Herrentage zu Kopenhagen 1533 und veröffentlichten im selben Jahre eine ruhige und gründliche Widerlegung der lutherischen Antwort auf ihre 27 Artikel von 1530. Der erwählte Erzbischof Aage Sparre und der Domcantor Adzer von Lund wandten sich mit schriftlichen Vorstellungen an Bürgermeister und Rath von Malmö u. s. w. Aber weitaus der rührigste, muthigste und gewandteste Verfechter des Katholicismus war der Carmelit Povel Helgesen oder Eliäsen (Paulus Eliä), geboren 1480 in Warberg in Halland, Ordensprovinzial und Lector an der neu errichteten Kopenhagener Universität. Ueber diesen interessanten Mann, dessen Ende sich in Dunkel verliert, s. De vita et scriptis Pauli Eliae Carmelitae, vulgo Povel Vendekaabe (= Wetterfahne), viri in historia reformationis Danicae nobilissimi, commentatio historica literis consignata a Christiano Olivario, Hafn. 1741; Engelstoft, Reformantes et Catholici tempore, quo sacra emendata sunt in Dania, concertantes, Hafn. 1836, wie auch desselben „Paulus Eliä, en biografiskhistorisk Skildring fra den danske Reformationstid, in nyt historisk Tidsskrift" II, 1848. Tief durchdrungen von der Nothwendigkeit einer Sittenreformation, schrieb er mit Geist, Schneide und Kraft zur Klarstellung des alten Glaubens, wie zur Abwehr jeder Glaubensneuerung. Die treffliche neue Ausgabe seiner dänischen Schriften (Kopenhagen 1855) ist leider über den ersten Band nicht hinausgekommen; dieser enthält sechs Schriften, darunter Antwortschreiben an den neugläubigen Bürgermeister von Malmö, Hans Mikkelsen, und auf die Fragen des schwedischen Königs Gustav. Von Povel Helgesen soll auch das Chronicon Skibyense herrühren, das Autograph einer lateinisch geschriebenen Zeitgeschichte von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis 1534, sehr freimüthige Urtheile über Personen und Begebenheiten von altkirchlichem Standpunkte aus enthaltend. Durch einen glücklichen Zufall wurde es im J. 1650 im Dorfe Skibbye bei Roeskilde in der Kirchenmauer hinter dem Hochaltare aufgefunden. Von Povel Helgesen bis auf unsere Tage, in welchen das Grundgesetz vom 5. Juli 1849 auch den Katholiken freie Religionsübung gestattet, ist nur Eine katholische Schrift von einigem Umfange zu verzeichnen: „Det Bref som Studenter af Dannemarkis oc Norrigis Riger, werendis udenlands, haffver till di Professorer i Kjöbenhavn skrevit ao. 1602. 1 Oct. paa Danske udsat. Alle erlige oc fromme Danske Mend tilschrevit af Lauritz Nielsson af Norrige, Brunsberg 1608." Junge Dänen und Norweger, die im Auslande ihre Studien machten und da zur Erkenntniß der Wahrheit kamen, richteten an „die Professoren und hochgelehrten Männer an der Kopenhagener Akademie" ein offenes lateinisches Schreiben, das in dänischer Uebersetzung 1608 in Braunsberg gedruckt wurde. Die Briefschreiber haben sich gefragt nach dem Glauben ihrer Vorfahren, der Kirchenväter und Apostel, nach der sog. Glaubens- und Religions-Reformation oder Verbesserung, nach Urheber, Anlaß, Durchführung und Wirkungen derselben, und da haben sie gefunden, „daß es eher eine Deformation und Verschlechterung war, daß die Reformatoren die katholische Lehre verdrehten und die heilige Schrift willkürlich behandelten, daß nach der Verheißung eine einzige, wahre, sichtbare Kirche bestehen muß, und daß dieß nur die durch Heiligkeit, Martyrerblut und Wunder beglaubigte, nach Zeit und Raum katholische Kirche sein kann". Der hochberühmte Geolog und Anatom Niels Stensen (Nicolaus Stenonis), geboren 1638 in Kopenhagen, conver-

tirt in Florenz, gestorben 1686 als apostolischer Vicar des Nordens in Schwerin, schrieb viel im Dienste der Kirche, aber nur lateinisch und deutsch. Von seinem Verwandten Jacob Winslöv, geboren in Odense 1669, gestorben 1760 zu Paris als Mitglied der französischen Akademie, haben wir einen Brief an seinen gleichnamigen jugendlichen Neffen, worin der Oheim als väterlicher Freund Rechenschaft gibt über seine Conversion. Bendz veröffentlichte ihn in Horsens „Lärde Skoles Indbydelsesskrivt for 1846". Ein dritter hervorragender dänischer Convertit, Vetter (?) Winslövs, Dominicaner, Nationum septentrionalium Eleemosynarius et Praedicator Christianissimi Regis Franciae, der nach seinen eigenen Aufzeichnungen an die zweihundert Nordländer aus Dänemark, Norwegen und Holstein der Mutterkirche zuführte, schrieb unter dem (angenommenen?) Namen P. Hermann Krattmann „En liden, kort og enfoldige catholiske Catechismus" (Straßburg 1693), „für die Dänen, welche in Paris in Frankreich den römisch-katholischen Glauben annehmen wollen", und ein Gebetbuch (Catholiske Haandbog), zunächst deutsch, dann holländisch, zuletzt (Straßburg 1696) auch dänisch, weil „ich auch in Dänemark geboren bin und von dänischen Eltern, und weil keine katholischen Bücher auf dänisch gedruckt sind seit beinah 200 Jahren wegen Lutheri pestilenzischer Lehre". Der äußerst praktische Katechismus behandelt außer den allernothwendigsten Stücken die Controverspunkte: Altarssacrament, Fegfeuer, Heiligen-Verehrung und -Anrufung, Weihwasser.

3. Die gelehrte Zeit, 1560—1700. „Die dänische Reformation," sagt Winkel Horn, „wirkte nicht so viel zur Förderung der Volksaufklärung und volksthümlichen Literatur, als man Anfangs von ihr erwartet hatte. Als die neue Lehre Wurzel gefaßt hatte, kehrte man allmälig wieder zu den alten Gewohnheiten zurück. Nicht durch dänische, sondern nur durch lateinische Schriften konnte man sich den Ruhm der Gelehrsamkeit erwerben, und so blieb es im ganzen 16. und 17. Jahrhundert... Je mehr die Theologie sich entwickelte, desto mehr verfiel sie in Spitzfindigkeiten, die dem scholastischen Wesen einer früheren Zeit nichts nachgaben. Auf diesem Gebiete ganz besonders konnte die (von den Kopenhagener Theologie-Professoren geübte) Censur ihre verderbliche, jedes gesunde Wachsthum hindernde Herrschaft ausüben. Die Furcht, verketzert zu werden, trieb die Forschung in eine bestimmte, ein für allemal festgesetzte Richtung; und wehe dem, der sich von ihr losmachen wollte." Niels Hemmingsen, „Danmarks almindelige Lärer", mußte bittere Erfahrungen darin machen; als Kryptocalvinist wurde er seiner Professur entsetzt und zum Widerruf seiner „ketzerischen" Lehren gezwungen. Er schrieb ein viel gebrauchtes Religionshandbuch, „Livsens Vei" (Weg des Lebens), Kjöbenhavn 1570, deutsch von Bretanus, Frankfurt 1582. Bischof Jesper Brochmands Huspostil, Sabbathens Helligjörelse, Kjöbenhavn 1635—1638, wurde auch später noch viel gelesen und in mehrere Sprachen übersetzt. „Einen wesentlichen Theil der religiösen Literatur jener Zeit" — fährt Winkel Horn fort — „nehmen die Erbauungsschriften, freilich nicht sowohl durch die Gediegenheit ihres Inhaltes, als vielmehr durch ihre Menge ein. Diese Bücher, gleichwie die damals üblichen, äußerst weitläufigen Leichenpredigten, bestanden meistentheils aus Bibelsprüchen, welche in der wunderlichsten und geschmacklosesten Weise zusammengestellt waren. Daneben gab es eine förmliche Literatur von Teufels- und Hexengeschichten, in denen sich der Aberglaube der Zeit abspiegelte, und die einen sprechenden Beweis von dem niedrigen Standpunkt der Geistescultur jener Zeit liefern, während die gelehrte Theologie sich auf der Kanzel und dem Katheder breit machte." Von den Scribenten aus dieser Zeit mögen hier noch genannt werden: Anders Sörensen Vedel, der 1575 die erste dänische Uebersetzung Saxo's (s. oben) und 1591 eine Sammlung mittelalterlicher Volkslieder, 100 udvalgte danske Viser, herausgab; Anders Arrebo, der dänische Opitz und „Vater der dänischen Dichtkunst", Uebersetzer der Psalmen und Verfasser eines großen Gedichtes „Hexahemeron", nach französischem Muster, und vor Allen Thomas Kingo, gestorben 1703, dessen „Psalmer og aandelige (geistliche) Sange", neu herausgegeben von Fenger, Kjöbenhavn 1827, sich nicht bloß durch Formvollendung, sondern auch durch Wärme und Innigkeit auszeichnen und theilweise bis auf den heutigen Tag beim Gottesdienste in der dänischen Volkskirche gesungen werden.

4. Holbergs Zeit, 1700—1750. Holberg, gestorben 1754, Professor der Metaphysik, der lateinischen Sprache und Beredsamkeit, der Geschichte und Geographie, Verfasser verschiedener populärer Werke über Kirchen- und Weltgeschichte, Moral und Rechtswissenschaft, Satiriker und vor Allem Komiker, Schöpfer einer dänischen Volksliteratur, welcher er das Gepräge eines haltlosen Subjectivismus aufgedrückt hat, formulirte selbst sein Glaubensbekenntniß dahin: „In den Grundartikeln weiche ich kein Haar breit von der Lehre der wahren Kirche ab; und wiche ich davon ab, so würde ich das aufrichtig eingestehen, da ich meine, nichts sei schädlicher und eines Menschen und Christen unwürdiger, als Verstellung." Gott und Religion sind ihm die nothwendigen Grundlagen jeder menschlichen Gesellschaft; gegen Religion und gute Sitte darf nichts geschrieben werden; aber keine engherzige Orthodoxie! kein Gewissenszwang! „Ketzerei mit Forschung ist eher entschuldbar, als Rechtgläubigkeit ohne Prüfung. Die Skrupel, die mir bei Lesung verbotener Bücher kommen, schütte ich in den Busen meiner Freunde aus und löse mit ihrer Hilfe die meisten Knoten; und da das Leben kurz ist, halte ich es für der Mühe werth, Alles zu prüfen und die Grundlagen der Offenbarung selbst zu untersuchen. Wohl weiß ich, daß man im Allgemeinen

diejenigen tadelt, welche so verfahren; aber da Gott billiger urtheilt als die Menschen, so hoffe ich, daß ein Forschen, welches nur der Sorge für die Zukunft entspringt, dem himmlischen Richter nicht mißfallen wird. Ich glaube an einen allgnten Gott, den Freund der Menschheit; den strengen Richter zu verehren, das überlasse ich Anderen. Ich unterscheide zwischen Ketzern, die wissentlich, und solchen, die unwissentlich fehlen; die ersteren, wenn es solche gibt, verdamme ich; die letzteren bemitleide ich, wenn sie nicht etwa ihre Irrthümer dreist verbreiten, wofür sie dann als Störer der öffentlichen Ruhe gestraft werden können. Einzig von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich Intoleranz entschuldigen... Von der Toleranz schließe ich aus die Katholiken, da sie selbst intolerant sind und ihre Lehren mit Gewalt und List auszubreiten suchen." Winkel Horn meint: „Wenngleich Holberg niemals in directe Opposition zum Christenthum trat, so trug er doch wesentlich dazu bei, der Freidenkerei Eingang zu verschaffen, indem er die Pflicht betonte, nur das anzunehmen, was die Vernunft bestätigte." So leitet Holberg die beiden letzten Perioden ein.

5. Die Zeit der Aufklärung 1750—1800 und 6. die Zeit der Volksliteratur oder die Zeit Oehlenschlägers und Grundtvigs. Die Aufklärung fand Vorkämpfer in Bastholm, Horrebro und M. K. Bruun, ihren Hauptgegner aber in Bischof Balle mit seinem Wochenblatt „Bibelen forsvarer sig selv" („Die Bibel vertheidigt sich selbst"), Kjöbenhavn 1797—1810. Von den Dichtern und sonstigen Schriftstellern dieser neuern Zeit, welche in Dänemark viel gepriesen und gelesen werden, mögen hier folgende Platz finden: 1. Johann Ewald, ein phantastischer Kopf und donquixotischer Charakter, der, wie er selbst sagt, durch Mißerziehung, Märchen- und Romanlesung noch mehr verschroben worden, zerfiel infolge verschmähter Liebe mit der Welt und sich selbst. Uebrigens waren seine Grundsätze und Lehren besser als sein Thun. Wohl sieht er in dem Katholicismus vorzugsweise eine Religion der Scheinheiligen, aber er ist Christ und überzeugt, daß die Glückseligkeit nicht hienieden, sondern nur an der Hand der Eusebeia in der Ewigkeit zu finden ist. Die Gottheit Christi, welche er mit Schärfe und Bibelkenntniß in seiner Abhandlung: „Weshalb that dem Menschengeschlechte ein göttlicher Erlöser Noth?" vertheidigt, ist ihm eine so feste Grundlage unserer Religion, daß keine Macht der Welt sie in's Wanken bringen kann. Als Bekenntniß seines lutherischen Erlöser-Glaubens dictirte er beim Nahen des Todes im Stile seines Meisters Klopstock die Hymne „Udrust Dig, Helt fra Golgatha". — 2. A. G. Oehlenschläger, den Bischof Tegnér, selbst ein gefeierter Dichter, 1829 im Dome zu Lund als „den nordiske Sangare-Kungen" krönte, reich begabt, aber ohne Schulung und nur allzu productiv, läßt im Allgemeinen das Religiöse beiseite; wenn er aber in dem Drama Palnatoke den Kampf zwischen Christenthum und Heidenthum in Dänemark behandelt, fällt alles Licht auf die Repräsentanten des Heidenthums, aller Schatten auf die Vertreter des Christenthums. Seine Moral ist das Evangelium des niedern Genusses; das Sinnliche malt er mit Behagen. — 3. Jens Baggesen, der ebenso wie Oehlenschläger sich auch auf dem deutschen Parnaß einzubürgern versuchte. Ein glühender Verehrer Rousseau's, Wielands und Kants und Anbeter des schönen Geschlechtes, bewahrte er den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Christus, möchte aber lieber von einer Erbtugend (Liebe) als von einer Erbsünde sprechen oder letztere doch nur als Möglichkeit, allenfalls auch als Hang zu sündigen auffassen. Ein frivoler Spötter über alles Katholische, hatte er von Kindheit an blinde Ehrfurcht vor dem großen Luther, dem zweiten, stärkeren Petrus, gehabt; ihn dachte er sich immer als „des Papstes Pestilenz", und den Papst haßte er unversöhnlich, zwar ohne recht zu wissen warum, aber deßwegen nur um so heftiger. Das Straßburger Münster sieht er an für ein altes Geisterverließ, das Muttergottesbild in Einsiedeln für „ein wirkliches Götzenbild, das Hirn und Herz von Millionen dem wahren Gott abwendig macht". — 4. B. S. Ingemann, gläubiger Protestant, dessen religiöse Lyrik kindlichfrommen Sinn verräth. Finden sich in seiner Gedichtsammlung „Reiselyren" nicht ungünstige Beurtheilungen des Katholicismus, so bilden doch seine fesselnden historischen Romane, die nach Winkel Horn in der Charakteristik der Personen und dem geschichtlichen Colorit vielfach uncorrect sind, die vergiftete Quelle, aus welcher die leselustige Jugend Verachtung oder Haß gegen die katholische Hierarchie des Mittelalters schöpft. — 5. Hauch, „eine der edelsten und gediegensten Dichternaturen, die Dänemark je hervorgebracht" (Winkel Horn). Sittlicher Ernst ist der Grundzug seiner Dichtung, sein Ziel ist ein gesunder Conservativismus auf allen Gebieten des Lebens, auf dem politischen und socialen wie auf dem der Erziehung und des Unterrichtes. Seine religiös-sittlichen Grundanschauungen sind: „Der Mensch wird groß nicht durch Nachgiebigkeit gegen sein niederes sinnliches Wesen, sondern durch Aufopferung seiner niederen Natur an die höhere, durch Resignation und Strenge gegen sich selbst. Im Christenthum trat der Geist in seiner höchsten Reinheit und Glorie zu Tage; der christliche Glaube erzeugte eine Thatkraft, welche eine halbe Welt ohne Schwertschlag unterwarf, und eine Selbstbeherrschung, welche die Martyrer gegen die niedere Lust kämpfen und nach dem Sieg sich zu ihrer wahrer Heimat, in eine höhere Welt emporschwingen hieß. Gebt uns etwas, das besser ist, als unser alter Glaube, und wir wollen Apostel einer neuen Zeit werden. Könnt ihr das aber nicht, so behalten wir das Beste, das unsere Väter uns übermacht haben. Denn wir können nicht annehmen, daß diese einfachen und klaren Gebote, die so tief in die Welt eingegriffen und das Leben der Besten Jahrhunderte hindurch geadelt haben,

dem Hirn eines Träumers entsprungen seien. Religion ist für den Menschen das Beste, Höchste und Unentbehrlichste, die Sonne, ohne welche alle anderen Gegenstände ihren Glanz verlieren; aber sie macht Wissen, Können und Bildung nicht überflüssig, so wenig wie das Sonnenlicht die Blumen und Früchte der Erde überflüssig macht." Aber freilich, bei Darstellung katholischer Verhältnisse schwimmt Hauch widerstandslos im Strome der Vorurtheile seines Landes und seiner Zeit. Das Drama „Gregor VII.", in welchem der Dichter einen Beitrag zur Charakterisirung des Mittelalters zu liefern beabsichtigt, stellt den Pontifex dar als einen Schwärmer schlimmster Art, als einen Wolf, der die wilden Leidenschaften seines Herzens, Stolz, Habsucht und Herrschsucht, nur schlecht unter dem Schafspelz biblischer Phraseologie verstecken kann. — 6. Chr. Winther betrachtet nach Winkel Horn „das Leben wie ein munteres Fest, zu dem kein Gast zu spät kommt, wenn er sich nur jung fühlt; vor Allem singt er von der Liebe, der glühenden, berauschenden Liebe, von aller der Wonne, die zwischen Weib und Mann erblühen kann". — 7. H. C. Andersen nimmt in „Ahasverus" einen höheren Flug, indem er die Hauptereignisse der Weltgeschichte bis auf Columbus mit den Augen des ewigen Juden betrachtet; in dem Roman „O T" redet er dem bei seinen Landsleuten ungern gesehenen Mariencultus das Wort, möchte jedoch in der Jungfrau lieber die Mutter eines bloßen Menschen als die Mutter Gottes sehen; seine Märchen und Geschichtchen, die ihn wegen seiner unerreichten Darstellungsgabe zu einem weltberühmten Erzähler gemacht haben, sind leider voll Sentimentalität und Liebelei. — 8. Prediger Sten Stensen Blicher, als Patriot und Sänger der jütischen Haide hoch in Ehren gehalten, der sich rühmt, viel von Liebe gesungen zu haben, und sich in seiner inhaltarmen Autobiographie bemüßigt fühlt, seine eigenen Liebschaften für die Nachwelt zu verzeichnen, bewegt sich in seinen spannenden Erzählungen gern auf schlüpfrigem Boden. — 9. Frederik Paludan-Müller erschwingt sich bald aufwärts zum Idealen, bald sinkt er herab zu den Albernheiten, Schwächen, Gemeinheiten und Lastern des reellen Lebens. In „Benedict von Nursia" verherrlicht er „den glänzenden Heros des finstern Mittelalters, Europa's großen Meister, der Wissenschaften Gründer, den weisen Lenker der Völker, die feste Stütze des Mönchthums, stark im Thun und rein im Leben"; im „Ahasverus" läßt er uns die ernsten Klänge der Gerichtsposaune vernehmen; aber in seinem Hauptwerke, dem Epos „Adam Homo" zeichnet er nach Winkel Horn „ein Bild der menschlichen Schwäche in all ihrer Erbärmlichkeit" mit ergreifender Treue und „zieht unbarmherzig die Fetzen hinweg, mit denen der Held seine moralische Nacktheit vor sich selbst verbergen will"; wenn der citirte Literaturhistoriker dann aber meint, das Gedicht sei dictirt von Unwillen und Entrüstung, dann muß diese Seelenstimmung in dasselbe hineingelesen werden, ausgesprochen vom Dichter ist sie nicht. — 10. N. F. S. Grundtvig, Verfasser von mehr als 100 Schriften, ist gefeiert als Dichter geistlicher und patriotischer Lieder, Historiker, muthiger Verfechter des Christenthums gegen Unglauben und Rationalismus. Durch das Thema seiner Probepredigt: „Wie ist das Wort des Herrn aus dessen Haus verschwunden?" rief er die officiellen Diener am Wort gegen sich in die Waffen und ward so der Begründer einer eigenen Richtung innerhalb der officiellen Landeskirche, nebenher auch Wortführer des Skandinavismus und des Volksthums. Ueber ihn und die äußerst merkwürdige meteorartige Erscheinung des Sören Aaby Kierkegaard, „des zermalmenden Kritikers der dänischen Kirchenzustände, an dem ein Heiliger verloren gegangen", der gegen die Prediger der Volkskirche als königlich auctorisirte Quacksalber und gegen die Kirchen als betrügerische Seligkeitsboutiquen anstürmt, und der, Gebot und Rath, Pflicht und Vollkommenheit vermengend, den eigenen Rigorismus allen wahren Christen aufoctroyiren will, s. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung, Freiburg 1858, II, 322 ff.

Die beiden letztgenannten Schriftsteller führen auf den Boden der ernsten Prosa hinüber. Hier können noch genannt werden Mynster, Martensen und Frederik Nielsen. Der erste, der sich vom Zweifel zum Christusglauben hindurch arbeitete, schrieb u. A. Grundrids af den christelige Dogmatik, und: Betrachtungen über die christlichen Glaubenswahrheiten, deutsch Hamburg 1835. Martensen ist über die Grenzen Dänemarks hinaus bekannt durch seine „Christliche Dogmatik", Kopenhagen 1849, deutsch Berlin 1856, und seine in konservativem Sinne geschriebene „Christliche Ethik". Fr. Nielsen schrieb: Die römische Kirche im 19. Jahrhundert, Papstthum und inneres Leben; allein er steht dem Katholicismus zu fern und schöpft zu viel aus unlautern Quellen, als daß er bei katholischen Lesern die gehoffte Anerkennung finden könnte.

Die geschichtliche Forschung wendet sich in dieser Zeit mit Vorliebe dem Mittelalter und der katholischen Zeit zu. Jörgensen schrieb: Den nordiske Kirkes Grundläggelse og förste Udvikling, Kjöbenhavn 1874—1878; P. Riant, Skandinavernes Korstog og Andagtsreiser til Palästina (1000 bis 1350), Kjöbenhavn 1868; Fr. Hammerich, Danmark i Valdemarernes Tid (1157—1375), Kjöbenhavn 1860; ferner: Den h. Birgitta og Kirken i Norden, Kjöbenhavn 1863, und: En Skolastiker og en Bibeltheolog, Kjöbenhavn 1865 (gemeint sind der Lunder Erzbischof Anders Sunesön — s. Anfang d. Art. — und der Linköpinger Domherr Magister Matthias); Schebel schrieb im Legendenton: De danske Helgene, Kjöbenhavn 1869. Brandt hatte schon 1850 angefangen, mittelalterliche Legenden nicht ohne Pietät und Geschick poetisch zu bearbeiten. Allen behandelt die Geschichte der drei nordischen Reiche von 1497 bis 1536; Caspar Paludan-Müller, Bruder des oben genannten Dich-

ters Fr. Paludan-Müller, kommt in seiner Geschichte der ersten Könige aus dem Hause Oldenburg (1448—1536) zu dem Endresultat: „Die Reformation Christians III. war ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit, eine Schwenkung um 90 Grad weg von einer halbtausendjährigen geschichtlichen Entwicklung. Ob es zum Nutzen oder Schaden für Reich, Kirche und Volk war, will ich unentschieden lassen... Doch verdient bemerkt zu werden, daß nicht die evangelische Predigt unsere Kirchenreformation durchgeführt hat, sondern die persönliche Ueberzeugung König Christians und seiner holsteinischen und dänischen Räthe, unterstützt von geworbenem Kriegsvolk." Von den übrigen Schriften dieses besonnenen Forschers seien hier erwähnt seine Untersuchung über die Sage von der vom Himmel gefallenen Nationalfahne und seine Monographie über den Bischof von Odense Jens Andersen Beldenak, gestorben 1537. Ludwig Helweg, Verfasser einer Kirchengeschichte Dänemarks, schrieb: De danske Domkapitler för Reformationen, Kjöbenhavn 1855; Daugaard: De danske Klostre i Middelalderen, Kjöbenhavn 1830; Kjerup: Esrom Klosters Historie, Kjöbenhavn 1838; Holger Rördam behandelte die Kirchen und Klöster Kopenhagens im Mittelalter, Kopenhagen 1859; Dahlerup das Kloster Mariager, Kopenhagen 1882; W. Rothe bespricht den dänischen Kirchenbau nach Ursprung und Bedeutung (Kopenhagen 1850) im Allgemeinen; Hertel schrieb: Aarhuus Domkirke, Haderslev 1809; Mumme: St. Knuds Kirke i Odense, Odense 1844; J. B. Löffler besorgte die Herausgabe der Reliefs über den Chorstühlen im Roeskilder Dom, mit erläuterndem Text, dänisch und französisch, Kjöbenhavn 1880. Derselbe hat ein großes Werk über die älteren Kirchen Dänemarks eben jetzt begonnen: Udsigt over Danmarks Kirkebygninger fra den tidligere Middelalder, den romanske Periode, Kjöbenhavn 1883.

Eine katholische Literatur ist erst durch die Freigebung der katholischen Kirche 1849 möglich geworden, da vorher der katholische Gottesdienst nur in fremder Sprache gehalten werden durfte. Man suchte zunächst den dringendsten Bedürfnissen abzuhelfen, besorgte Gebetbücher, Katechismen und biblische Geschichte, übersetzte die besten ascetischen Schriften: Nachfolge Christi (protestantische Uebersetzungen waren erschienen 1599, 1626, 1632, 1675, 1730, 1737, 1826), Philothea, Nachahmung des Herzens Jesu von Arnold, weiterhin Wisemans „Fabiola" und „Lampe des Heiligthums", Mannings „Wahre Geschichte des vaticanischen Concils" u. a. Der vielseitige und gewandte, aber unruhige Convertit W. Karup (vgl. d. Art. Convertiten V) schrieb außer kleineren Sachen „mit Livs Roman", Kopenhagen 1864, worin er Aufschluß gibt über seine Conversion, „Universalgeographi med de vigtigste Momenter af Statistiken", Kjöbenhavn 1862, und eine Geschichte der katholischen Kirche in Dänemark vom Beginn bis zur Gegenwart, Kopenhagen 1859, französisch Paris und Brüssel 1861, deutsch Münster 1863. Der greise Nestor der dänischen Convertiten in der neueren Zeit, C. Höffding Muus (Rosenthal, Convertitenbilder I, 2, S. 203), der, noch Protestant, dänische Uebersetzungen von Eusebius' Kirchengeschichte, Clemens Romanus, Justinus und Ignatius herausgab, ermüdet nicht, eine patristische Schrift nach der andern, Theodorets Geschichte mit Zusätzen aus Socrates und Sozomenus, Hilarius, Rufin, die mystagogischen Katechesen Cyrills u. a., seinen Landsleuten zugänglich zu machen. Selbständige Werke von größerem Umfang und Werth sind: Dr. Coppenrath, Den katholske Kirke og Romerkirken, Fredericia 1865; J. C. Lichte, Den katholske Troslære og dens Vrængebillede (D. k. Glaubenslehre und ihr Zerrbild), Gothenborg 1866; J. L. Graf Holstein, Evangelisk-Luthersk, en negativ Bestemmelse, Kjöbenhavn 1872; H. Grüber, Det protestantiske og det katholske Troesprincip, Kjöbenhavn 1875; J. L. W. Hansen (Rosenthal III, 2, 401), Luther og Grundtvig, 1883 (anläßlich des Lutherjubiläums). (Ueber die norwegische Literatur, welche sich ebenfalls der dänischen Schriftsprache bedient, s. d. betr. Art.) A. Perger S. J.

Dagobert I., fränkischer König, nach Chlodwig der tüchtigste des merowingischen Geschlechtes, der letzte selbständige Herrscher, dessen Nachfolger nur mehr Kinder oder unerfahrene und schon entkräftete Jünglinge waren, während die Macht der königlichen Hausmeier dem Gipfelpunkte zueilte. Sein Vater, König Chlotar II., trat ihm 622 das Königreich Austrasien ab und vertraute die Leitung des noch jugendlichen Sohnes und die Verwaltung des Reiches zweien durch Erfahrung, Tapferkeit, Treue und Frömmigkeit ausgezeichneten Männern, den Stammvätern des karolingischen Hauses, nämlich dem frühern Majordomus Arnulf, seit 614 Bischof von Metz, und Pipin von Landen. Unter ihrer Leitung bildete sich Dagobert zu einem guten Fürsten heran; den Niedern wurde durch ihn ein gerechtes Urtheil und Hilfe, und der Kirche Ehre und Förderung; Wissenschaft, Kunst und Handel blühten auf, das Reich genoß eines seltenen Friedens, und wie noch kein Merowinger wurde Dagobert hochgeachtet und geliebt. Allein nicht lange nach des Vaters Tod (628), als Dagobert auch Neustrien und Burgund erhielt und seine Residenz zu Paris aufschlug, änderten sich die Verhältnisse. Er verdunkelte seinen Ruhm durch ein üppiges Leben, indem er nach einander zwei Gemahlinnen verstieß, eine dritte nahm und noch dazu sehr viele Concubinen sich beilegte. Der hl. Amandus von Elnon, der ihm deßhalb Vorstellungen machte, wurde exilirt; aus dem nämlichen Grunde und aus ähnlichen Ursachen verloren Pipin und der nach Arnulfs Eintritt in's Kloster 625 an dessen Stelle getretene Erzbischof Kunibert von Köln ihren wohlthätigen Einfluß, und Ersterer war sogar seines Lebens nicht mehr sicher. Auch anderer Gewaltthätigkeiten im Verein mit

großer Habsucht machte sich nunmehr Dagobert schuldig, und die Folge von Allem war, daß er die Achtung und Liebe des Volkes einbüßte. Später scheint er jedoch wieder auf bessere Wege eingelenkt zu haben. Denn er rief den hl. Amandus zurück, und als er sich 633 genöthigt sah, den durch die Slaven bedrängten Austrasiern eine besondere Verwaltung zuzugestehen, vertraute er die Regierung derselben bis zur Großjährigkeit seines Sohnes Siegbert Arnulfs Sohn Adalgisel und dem Erzbischof Kunibert von Köln. Er starb im J. 638 und wurde im St. Dionysiusstift zu Paris begraben, das er reichlich beschenkt, durch die Künstlerhand des hl. Eligius (s. d. Art. Eligius von Noyon) verherrlicht und nach dem Beispiele des St. Moritzklosters zu Agaunum zur „jugis psalmodia" verpflichtet hatte. Im Ganzen blieb Dagobert, ungeachtet seiner Verirrungen, der Kirche immer freundlich gesinnt. Seinen Hof zierten Männer von großer Frömmigkeit und Tüchtigkeit. Durch Errichtung vieler Kirchen und Klöster und Schenkungen an dieselben ist sein Name bei gleichzeitigen und spätern Auctoren hoch gefeiert worden, so daß zu den ächten Schenkungsurkunden und Traditionen auch unächte erdichtet wurden. Nie gab es in den Zeiten der Merowinger eine regere Strebsamkeit nach einem würdigen Leben unter den Geistlichen, als in Dagoberts Regierungsjahren. Auch für die Bekehrung der in seinem Reiche noch vorhandenen Heiden war er thätig und unterstützte zu diesem Behufe den hl. Amandus von Elnon mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln. Derselbe erwirkte von ihm ein Schreiben, wonach, was freilich nicht im Geiste der Kirche lag, die Widerspenstigen zur Taufe genöthigt werden sollten; Gleiches verordnete er in Betreff der Juden. Welche Verdienste er sich aber um die Förderung des Christenthums in Deutschland erworben hat, davon zeugen außer den Schenkungstraditionen vieler deutschen Kirchen und Klöster besonders die von ihm nach den Vorarbeiten seiner Vorgänger den Alemannen und Bayern gegebenen Gesetze und die zwischen 628—638 vorgenommene Eintheilung der Bisthümer Augsburg, Basel, Chur, Konstanz, Lausanne und Speier. (Vgl. Fredegarii Schol. chronicon, Bouquet II; Gesta Dagoberti, Migne PP. lat. XCVI, 1395; Pipini ducis vita, Bolland. Febr. III, 250; Arnulfi, Episcopi Mett. vita, Bouquet III und Mabillon, Acta Ss. saec. II ad a. 640; Pagi in Crit. II passim.) — Dagobert II., Enkel des vorigen, ward nach dem Tode seines Vaters Sigbert 656 in ein irländisches Kloster geschickt, 673 von den Austrasiern zum König erhoben, 678 ermordet. — Dagobert III. war Schattenkönig von 711—715. [Schrödl.]

Dagon (דָּגוֹן), eine heidnische Gottheit, welche im A. T. als Nationalgott der Philister erscheint. Tempel ihr zu Ehren waren in Gaza (Richt. 16, 23. 1 Par. 10, 10) und Azot (1 Sam. 5, 2); letzteren zerstörte der Machabäer Jonathan (1 Mach. 10, 84). Doch schon der uralte babylonische Königsname Ismidagan, ferner Städtenamen wie Bethdagon im Stamme Juda (Jos. 15, 41) und im Stamme Aser (Jos. 19, 27) oder Capharbagon (bei Eusebius) lassen auf eine weitere Ausbreitung des Dagoncultes schließen. Jetzt ist aus keilinschriftlichen Urkunden gewiß, daß der Cultus dieses Gottes schon zu vorsemitischer Zeit in Babylonien einheimisch war und von da nach Assyrien verpflanzt wurde. In den Ruinen der assyrischen Städte finden sich auch Abbildungen Dagons; es sind Fischgestalten (דָּג) mit Händen und Füßen (vgl. 1 Sam. 5, 4). Indeß erscheinen diese zu Ninive in zweifacher Darstellung: einmal ist es ein menschlicher Oberkörper, der in einen Fischleib ausläuft, ein anderes Mal eine Menschengestalt, über welche eine Fischhaut gezogen ist, so daß der Kopf des Fisches eine Art Helm, der Fischschwanz eine Schleppe bildet (Layard, Discoveries 1853, 343. 350). Vermuthlich ist letztere Darstellung die des Gottes, erstere die des Oannes, wenn auch Lucian die erstere, die er auf Denkmalen sah und die noch auf phönicischen Münzen und assyrischen Gemmen zu sehen ist, damit verwechselt. Die Verehrung Dagons wird von den spätern griechischen und römischen Zeugen als eine den Syrern eigenthümliche bezeichnet (Cic. De nat. Deor. 3, 15); sie hängt mit der im Heidenthume allgemeinen Feier der fruchtbar sich entfaltenden Naturkraft zusammen, die im Fische wie im Stiere ihr bedeutsames Symbol fand. Die Idee des Dagoncultes ist demnach dieselbe wie des Astartedienstes, ohne daß deßwegen beide Götzen mit einander verwechselt werden dürften. Näher steht Dagon der Derketo oder Atargatis (Luc. De dea Syria c. 14) und wird von Vielen für diese selbst gehalten; aber da 1 Sam. 5, 2—7 und auch der Pseudosanchuniathon des Philo Biblius Dagon als männliche Gottheit voraussetzen, ist wohl nicht zu zweifeln, daß beide gleich Baal und Beltis neben einander bestanden und daß Atargatis die weibliche Ergänzung des Dagon bildete. Die Meinung, daß Dagon der Gott des Getreides (דָּגָן), eine Art Feldjupiter (Ζεὺς ἀρότριος) sei, hat wohl die Auctorität des Philo Biblius (ed. Orelli 32), aber keine Gründe für sich und ist eine verunglückte Etymologie. (Vgl. Calmet, Dissert. de origine et numinibus Philisth.; Movers, Phönicien I, 143 u. 590; Creuzer, Symbolik II, 401; Schrader, Keilinschr. und Altes Test. 181.) [(S. Mayer) Kaulen.]

Dalai-Lama, s. Lamaismus.

Dalberg, Karl Theodor, Freiherr von, aus der Linie Dalberg-Herrnsheim, letzter Kurfürst von Mainz und Kurerzkanzler, später Fürstprimas des Rheinischen Bundes und Großherzog von Frankfurt, wurde am 8. Februar 1744 zu Mannheim geboren. Sein Vater, Franz Heinrich von Dalberg, kurfürstlich mainzischer Geheimrath, Statthalter von Worms und Burggraf von Friedberg, gab ihm eine vorzügliche Erziehung und bestimmte ihn zum geistlichen Stande. Dalberg wurde Domicellar und später Canonicus

zu Würzburg, Mainz (1756) und Worms. Er widmete sich zu Göttingen und Heidelberg dem Studium der Rechte und erlangte (1761) den Doctorhut. Zu seiner weitern Ausbildung machte er eine Reise nach Italien, Frankreich, den Niederlanden und besuchte auch einige deutsche Höfe. Nach seiner Rückkehr wurde er bei dem kurfürstlichen Ministerium zu Mainz verwendet. Er erwarb sich binnen kurzer Zeit schöne Kenntnisse und eine tiefere Einsicht in die Staatsverwaltung durch den persönlichen und brieflichen Verkehr mit Männern des Faches, wie Groschlag, Benzel in Mainz und dem österreichischen Minister Grafen Firmian. Mit eigentlich theologischen Studien scheint er sich weniger befaßt zu haben; wenigstens ist keine einzige seiner Schriften, die sich auf 35 belaufen, theologischen Inhaltes. Daß er aber die kirchenrechtlichen Studien im Geiste der damaligen Zeit, in welcher eben Febronius aufgetreten war und die Nuntiaturstreitigkeiten in der Emser Punktation ihren Höhepunkt erreicht hatten, betrieben habe, dafür spricht schon der Aufenthalt an einem Hofe, der sich an die Spitze dieser antipäpstlichen Bestrebungen stellte, sowie auch die Schritte selbst, welche Dalberg in späterer Zeit auf kirchenrechtlichem Gebiete that, und seine Sympathien für eine deutsche Nationalkirche, deren Ideal von seinen vertrautesten Anhängern in verschiedenen Schriften dargestellt wurde. In die Zeit seines Mainzer Aufenthaltes fällt die aus seiner Feder geflossene „Churfürstlich mainzische Verordnung wegen der Mönchsorden" (1772). Am 5. April 1771 ernannte ihn der damalige Kurfürst von Mainz, Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, zum wirklichen geheimen Rath und Statthalter von Erfurt. In letzterer Stadt, die zum kurmainzischen Gebiet gehörte, zeigte er sich als unermüdeten Beförderer des bürgerlichen Wohlstandes durch strenge Handhabung des Rechts, durch Begünstigung der Landwirthschaft, der Gewerbe und des Handels. Ebenso thätig war er in der Aufmunterung der Künste und Wissenschaften; die Erfurter Akademie nützlicher Wissenschaften erhielt durch seine Bemühung neue Fonds und eine zweckmäßige Umgestaltung, er selbst stand ihr als Präsident vor und war zugleich einer der fleißigsten Mitarbeiter auf dem Gebiete der Naturlehre, Moral, Archäologie, Aesthetik und Politik. Als solcher verfaßte er seine „Grundsätze der Aesthetik" (Erfurt 1791); in denen er eine Verbindung der Moral mit der Aesthetik bezweckte. Sein Haus wurde bald der Sammelplatz der Gelehrten, Künstler und Gebildeten der Stadt und ihrer Umgebung; durch die Nähe Weimars und Gotha's kam er auch in persönliche Verbindung mit Wieland, Herder, Schiller, Göthe, mit dem geistvollen Herzog Ernst von Gotha und dessen Umgebung. Seine vorherrschend idealistische Richtung, die natürliche Güte seines Herzens, seine schnelle Begeisterung für alles, was den Schein eines edlen und höhern Strebens hatte, führte ihn auch in jene Verbindungen, welche im vorigen Jahrhundert für Licht, Aufklärung und allgemeines Menschenwohl thätig zu sein vorgaben, in Wirklichkeit aber die Fundamente der Kirche und des Staates untergruben. Dalberg wurde Freimaurer und Illuminat. Doch erfüllte er später die Hoffnungen der Brüder nicht, als er Erzbischof und Coadjutor geworden war. Schon in der berühmten Schrift „Betrachtungen über das Universum" (Erfurt 1777, 6. Aufl. 1819), welche ebenso wie die spätere „Von dem Bewußtsein, als allgemeinem Grunde der Weltweisheit" (Erfurt 1793), seine Neigung zu philosophischen Untersuchungen auf glänzende Weise beurkundete, trat er mit Entschiedenheit für das positive und katholische Christenthum ein. Am 5. Juni 1787 wurde er, vorzüglich durch den Einfluß der Cabinete von Berlin, Hannover und Sachsen und nicht ohne Wahlbeeinflussung durch klingende Münze (an welcher jedoch Dalberg unschuldig war), zum Coadjutor in dem Erzstifte Mainz und vierzehn Tage später im Hochstifte Worms erwählt. Deßungeachtet blieb er in Erfurt, von wo aus er, nachdem er mit Joseph II. schon früher in Briefwechsel getreten war, nachmals eine Reise nach Wien unternahm. Am 3. Februar 1788 ward er zum Priester geweiht, am 18. Juni 1788 zum Coadjutor des Fürstbischofs von Konstanz erwählt, am 31. August 1788 in Bamberg als Titularerzbischof von Tarsus consecrirt, und am 15. October 1797 traf ihn die Wahl zum Dompropst im Hochstifte Würzburg, wo er sich als Domscholasticus, Rector der Universität und Schulrath bereits früher bleibende Verdienste um das Erziehungs- und Unterrichtswesen erworben hatte. Noch als Coadjutor von Mainz hatte er am 22. März 1797 beim Reichstage zu Regensburg die eindringliche Vorstellung abgegeben, daß, um Deutschland vor den traurigen Folgen der französischen Staatsumwälzung zu bewahren, vor Allem eine innigere und bestimmtere Vereinigung der Reichsstände mit dem Kaiser herzustellen und dem Erzherzog Karl unbeschränkte Feldherrngewalt über den bayrischen, schwäbischen, fränkischen und oberrheinischen Kreis zu übertragen sei. Er zeigte dadurch offenbar eine ächt deutsche Gesinnung, die er, selbst als er im Drange der Umstände sich in Napoleons Arme zu werfen schien, nie ganz verläugnete. — Im Jahre 1799 war Dalberg dem Fürstbischof Max Christoph Freiherrn von Rodt im Bisthum Konstanz gefolgt, während das Hochstift Worms und das über dem Rhein gelegene kurmainzische Gebiet bereits in den Händen der Franzosen sich befand. Das Sendschreiben, welches er 1801 an die Konstanzer Geistlichkeit erließ, erlebte mehrere Auflagen. Nur drei Jahre, vom December 1799 bis December 1802, war er zugleich Landesherr des Fürstbisthums Konstanz, indem er später das weltliche Gebiet in die Hände Frankreichs resigniren mußte. Aber selbst diese kurze Regierungszeit war durch mehrere treffliche Einrichtungen im

Staatshaushalte und im Clericalseminar bezeichnet. Mittlerweile war am 25. Juli 1802 auch der Kurfürst Friedrich Karl Joseph zu Aschaffenburg gestorben, und Dalberg, als sein nunmehriger Nachfolger, suchte durch seinen Directorialgesandten, Freiherrn von Albini, bei der seit 24. August 1802 in Regensburg versammelten außerordentlichen Reichsdeputation als erster Kurfürst des Reiches eine angemessene Entschädigung zu erlangen. Zugleich wandte er sich durch seinen Gesandten von Beust in Paris an den ersten Consul, dessen Bestimmungen die Reichsdeputation nur auszuführen hatte, und erlangte auch mit Hilfe einflußreicher Personen seinen Zweck. Die Entschädigung stand aber in keinem Verhältniß zu dem erlittenen Verluste. Der Kurstaat Mainz hatte bei Beginn der französischen Revolution $169^3/_4$ Quadratmeilen an Flächenraum, 350 000 Seelen Bevölkerung und zwei Millionen Gulden Einkünfte. Durch § 25 des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803 wurde der Stuhl von Mainz auf die Cathedrale von Regensburg übertragen; die Würde eines Kurfürsten, Reichskanzlers und die Rechte eines Metropoliten über alle auf dem rechten Rheinufer liegenden Theile der ehemaligen Kirchenprovinzen von Mainz, Köln und Trier, jedoch mit Ausnahme des preußischen Gebietes, ferner über die pfalzbayrischen Antheile der salzburgischen Kirchenprovinz, endlich die Würde eines Primas von Deutschland wurden auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg übertragen. Die weltliche Ausstattung des Kurerzkanzlers wurde auf die Fürstenthümer Aschaffenburg und Regensburg, auf die Reichsstadt Wetzlar in der Eigenschaft einer Grafschaft, auf das Haus Compostell in Frankfurt und auf die Proprietäten, Besitzungen und Einkünfte des Mainzer Domcapitels auf dem rechten Rheinufer, insoweit diese nicht schon Preußen, den hessischen und nassauischen Linien zugesprochen waren, gegründet. Da die Einkünfte dieser Gebiete die stipulirte Million jährlicher Einkünfte nicht abwarfen, wurde der Ausfall von 400 000 Gulden durch die Rheinzölle gedeckt.

Durch General Sebastiani, der im Frühjahr 1804 von Constantinopel über Regensburg nach Paris kam und Dalberg persönlich kennen lernte, ward der Kurerzkanzler mit Napoleon in nähere Beziehung gebracht und folgte der Einladung des neuen Kaisers der Franzosen zu einer Zusammenkunft mit diesem in Mainz und später zur Kaiserkrönung in Paris, wohl auch mit der Absicht, in Mainz eine Regelung seiner auf die Rheinschifffahrt angewiesenen Einkünfte und in Paris von dem dort anwesenden Pius VII. die kirchliche Anerkennung der durch den Reichsdeputationshauptschluß verfügten Verlegung des „heiligen Stuhles von Mainz" nach Regensburg zu bewirken. Der Papst erhob auch in einem geheimen päpstlichen Consistorium am 1. Februar 1805 Regensburg zum Erzbisthum. Der kaiserliche Hof in Paris hatte dem deutschen Kurerzkanzler viele Auszeichnung erwiesen, und die französische Akademie ernannte ihn an Klopstocks Stelle zum auswärtigen Mitgliede, bei welcher Gelegenheit er seine „Betrachtungen über den Charakter Karls des Großen" (Regensburg 1806) ursprünglich in französischer Sprache erscheinen ließ. Obschon für Napoleon eingenommen, behauptete doch Dalberg als deutscher Fürst 1805 mit allem Nachdruck die Neutralität für Regensburg, während Bayern und Würtemberg mit Frankreich gegen den Kaiser in ein Bündniß traten, und am 8. November des nämlichen Jahres legte der Kurerzkanzler den deutschen Fürsten in einem merkwürdigen Aufrufe die Erhaltung der deutschen Reichsverfassung und deutschen Einigkeit an's Herz. Aber der Friede von Preßburg (26. December 1805) trug den Keim zur gänzlichen Auflösung der deutschen Reichsverfassung bereits in seinem Schooße, und Dalberg erntete bittere Vorwürfe von Napoleon in München, wohin er berufen war, das eheliche Bündniß zwischen dem Stiefsohn Napoleons und einer bayrischen Prinzessin einzusegnen. Um gegen die Annexionsgelüste deutscher Fürsten einen kräftigen Schutz zu haben, nahm Dalberg den Oheim Napoleons, Cardinal Fesch, zu seinem Coadjutor an. Dieser Schritt zog ihm eine kräftige Rüge des Kaisers zu (18. Juni 1806). Als Napoleon 1806 den Rheinbund gründete, folgte Dalberg dem Beispiel der andern deutschen Fürsten, sagte sich vom Reiche los und trat dem Bündniß mit dem französischen Kaiser bei. Dafür erhielt er die volle Souveränität, den Titel Fürstprimas und Hoheit, das Präsidium im Rheinbunde, die Stadt Frankfurt mit ihrem Gebiete, die Besitzungen der Fürsten und Grafen von Löwenstein-Wertheim auf dem rechten Rheinufer und die Grafschaft Rheineck. Dalberg nahm nun seine Residenz in Frankfurt, das zur Bundesstadt erhoben wurde, mußte mit den andern Fürsten des immer weiter ausgedehnten Rheinbundes dem französischen Kaiser als Protector 1806 sein Contingent gegen Preußen und 1807 gegen Spanien stellen und 1808 der geheimnißvollen Fürstenversammlung in Erfurt beiwohnen. Gegen Oesterreich brauchte er zwar 1809 keinen Mann in das Feld zu schicken, aber als Präses des Rheinbundes erließ er am 22. April 1809 eine Proclamation, welche einerseits die Selbständigkeit der Rheinbundsfürsten, andererseits ihr unbedingtes Vertrauen auf Napoleon aussprach, und ein merkwürdiges Gegenstück zu dem oben erwähnten Aufrufe vom 8. November 1805 bildet. Seine ehemalige Residenz Regensburg wurde in dem Kriege gegen Oesterreich arg mitgenommen, und die in Folge des Wiener Friedens (14. October 1809) eingetretenen politischen Veränderungen nöthigten den Fürstprimas zu einer zweiten Reise nach Paris. Napoleon hatte im zwölften Artikel der Rheinbundsacte sich das Recht vorbehalten, dem Fürstprimas einen Nachfolger zu ernennen; er machte nun proprio motu von diesem Rechte Gebrauch, indem er am 1. März 1810 die prä-

sumtive Nachfolge seines Oheims Fesch in der Regierung der fürstprimatischen Länder annullirte, den Fürstprimas unter Zutheilung des Fürstenthums Fulda und der Grafschaft Hanau zum Großherzog von Frankfurt mit dem Titel: „Königliche Hoheit" ernannte und demselben seinen Stiefsohn Eugen Beauharnais zum Nachfolger bestimmte. Dalberg mußte dagegen am 22. Mai 1810 das Fürstenthum Regensburg an Bayern abtreten. — Auch an den kirchlichen Angelegenheiten nahm Dalberg Antheil. Papst Pius VII. und einige deutsche Bischöfe, besonders Clemens Wenzeslaus, forderten ihn auf, als Kurerzkanzler seinen Einfluß auf dem Reichstag zu Gunsten der durch die Säcularisation so schwer geschädigten Kirche Deutschlands geltend zu machen. Eine Hilfe erfolgte nicht. Auch die angeknüpften Unterhandlungen zwischen Rom und dem Reiche führten zu keinem Resultate. Nach Auflösung des Reichs machte Dalberg, der sich auch freimüthig für Pius VII. verwendete, den Versuch, das französische Concordat in den Rheinbundsstaaten einzuführen. Zu diesem Zwecke ließ er 1810 seine ursprünglich französisch geschriebene Schrift „Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der rheinischen Conföderation" erscheinen. Einen Erfolg hatte dieselbe so wenig wie seine mündlichen Verhandlungen mit Napoleon (1811). In dem für Napoleon unglücklichen Kriege gegen Rußland (1812) war Dalbergs Contingent nur bis Wilna gekommen, und 1813 hatte er in der Freude des Herzens über die von Napoleon ihm vorgespiegelte Abschließung eines allgemeinen Concordats mit dem Papste den „Concordienorden" gestiftet, der aber eben so schnell wie sein Stifter unterging. Noch drei Wochen vor der Schlacht bei Leipzig entzog sich Dalberg den Zudringlichkeiten des französischen Gesandten durch eine Reise in seine Bisthumsstadt Konstanz und nach Zürich und Luzern. Von Konstanz schickte er im November 1813 seinen geheimen Rath und Kammerherrn, Baron von Varicourt, in das Hauptquartier der Alliirten zu Frankfurt am Main, um sein politisches Benehmen zu rechtfertigen. Als aber dieser Schritt fruchtlos blieb und sein Großherzogthum bereits am 6. November von den Alliirten unter eine provisorische Verwaltung gestellt war, resignirte Dalberg, noch immer dem Stern Napoleons vertrauend und gegen den Rath seiner Umgebung, in Konstanz zu Gunsten seines Nachfolgers Beauharnais auf sein Großherzogthum, und die Alliirten antworteten hierauf damit, daß sie Frankfurt als freie Stadt erklärten. Am 5. Januar 1814 langte Dalberg in Regensburg an, um, wie schon Napoleon in der Urkunde vom 1. März 1810, durch welche er Beauharnais zum Nachfolger Dalbergs machte, angedeutet hatte, lediglich der Verwaltung seiner Diöcesen sich zuzuwenden. Er zog sich in die Stille des Privatlebens zurück und mußte oft beinahe mit Mangel kämpfen, da die vom Wiener Congresse ihm ausgesetzte Sustentationssumme von Einmalhunderttausend Gulden nur unregelmäßig einging. Trotzdem übte er eine unermüdliche Wohlthätigkeit gegen die Armen, bis ihn am 10. Februar 1817 der Tod fand. Der Herzog Emmerich Joseph von Dalberg, sein Neffe, setzte ihm im Dome zu Regensburg, wo er begraben liegt, ein würdiges Denkmal. — Dalbergs Politik hat vom kirchlichen und deutschen Standpunkte aus herbe Beurtheilung erfahren, und selbst sein Regierungstalent wurde von Manchen in Zweifel gestellt; Napoleon pflegte ihn stets einen Idealisten zu schelten. Aber seinem guten Willen und seinem edlen Streben muß man Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wie früher in Konstanz, so führte er auch in seinen Fürstenthümern Regensburg und Aschaffenburg weise Sparsamkeit im Staatshaushalte ein; Frankfurt, das sich ihm ungern ergab, zog er durch mehrere vortreffliche Einrichtungen, die sich später noch segensreicher entfalteten, an sich, und in Wetzlar sorgte er mit rührender Humanität für das Personal des aufgelösten Reichskammergerichtes. Ueberall richtete er sein vorzügliches Augenmerk auf das Schul-, das höhere Unterrichts- und auf das Armenwesen. Man kann nicht in Abrede stellen, daß Dalberg das Wohl der Kirche aufrichtig wünschte; aber es gebrach ihm die richtige Einsicht, und außerdem war er zu sehr von seiner Umgebung und der herrschenden antikirchlichen Strömung abhängig. Daher das Schwankende in seinem Benehmen und die Widersprüche, in welche er sich verwickelte. Seine Gedanken und Wünsche bezüglich der Kirche Deutschlands präcisirte er in mehreren Instructionen an Albini, aus welchen zu ersehen ist, daß er die Eingriffe der weltlichen Gewalt in die Rechte der Kirche bitter empfand und den Bischöfen eine freiere Bewegung ermöglichen wollte. Auch wünschte er jetzt einen engen Anschluß des deutschen Episcopates an das Oberhaupt der Kirche, was ihn aber doch nicht hinderte, die Idee eines deutschen Primas im Sinne des Emser Congresses festzuhalten. Die Ernennung des Freiherrn v. Wessenberg (s. d. Art.) zum Generalvicar von Konstanz betrübte alle Gutgesinnten und zog Dalberg eine nur zu berechtigte Rüge des apostolischen Stuhles zu. Am guten Willen fehlte es dem vielgeprüften Kirchenfürsten nicht, wohl aber an Einsicht und Festigkeit. Seine Wohlthätigkeit und Uneigennützigkeit kannte keine Grenzen und bewährte sich bis an sein Ende. Sein sittlicher Charakter war rein und fleckenlos. — Literatur: Beaulieu-Marconnay, K. v. Dalberg, Weimar 1879, 2 Bde. Der Verfasser theilt die gesammte Literatur über Dalberg mit. [Häusle.]

Dalembert, s. Alembert.

Dalgairns, John Bernard, Oratorianer in London, war auf der Canalinsel Guernsey am 21. October 1818 geboren, machte seine Studien in Oxford und glänzte im Exeter Colleg durch seine Kenntniß der classischen Sprachen. Von der anglo-katholischen Strömung in Oxford mächtig ergriffen, machte er sich bald berühmt

durch einen über die Parteien der Hochkirche im Pariser „Univers" veröffentlichten Brief. Bald trat er als entschiedener Anhänger Newmans auf, dessen strenge Lebensweise er in dem klosterartigen Littlemore bei Oxford theilte. Als Anglicaner betheiligte er sich an den von Newman edirten Lives of English Saints und schrieb außerdem im British Critic Artikel über Dante, die Jesuiten und die Geschichte der Vendée. Im J. 1845 kehrte er zur katholischen Kirche zurück, ging dann nach Frankreich und empfing in Langres die heilige Priesterweihe. Hierauf begab er sich zu Newman nach Rom und wurde hier mit dem Oratorium des hl. Philipp Neri bekannt. In London schloß er sich dem 1849 daselbst gestifteten Oratorium an und war hier fast unausgesetzt bis zu seinem am 8. April 1876 erfolgten Tode als Seelsorger, Prediger und Schriftsteller thätig. Für die Dublin Review lieferte Dalgairns zahlreiche Artikel und betheiligte sich an der Contemporary Review durch Beiträge über German Mysticism und Personality of God. Am bekanntesten wurde Dalgairns durch seine von tiefer Salbung des Geistes zeugenden Schriften The Sacred Heart und Holy Communion (deutsche Uebersetzung Mainz 1862). (Vgl. Tablet 1876, I, 499.) [Bellesheim.]

Dalila (דְּלִילָה), im A. T. Name der philistäischen Buhlerin, durch welche Samson sich bethören ließ und seinen Beruf verlor (Richt. 16, 4—15). [Kaulen.]

Dalläus (Daillé), Johannes, ein sehr gelehrter und belesener reformirter Theologe, Schriftsteller und Kanzelredner in Frankreich. Er verwendete seine ganze Kraft und Thätigkeit auf die Polemik gegen Dogma und Cultus der Katholiken, wobei er besonders darauf ausging, möglichst Vieles in der katholischen Religion als später erst Eingeführtes, von der ursprünglichen Lehre Abweichendes nachzuweisen. Er wurde geboren am 6. Januar 1594 zu Chatellerault (Departement Vienne), kam 1612 nach Saumur zum Studium der Theologie, wurde dort im Hause des Gouverneurs Philipp Duplessis-Mornay, durch dessen eigene Studien er besonders seine polemische Richtung empfing, Erzieher von dessen zwei Enkeln, machte mit denselben 1619—1621 eine Reise nach Italien, dann durch die Schweiz, Deutschland, Holland und England, war einige Jahre Prediger auf Duplessis' Schlosse zu Poitou, wurde 1625 Pfarrer zu Saumur und ward von dort schon im folgenden Jahre nach Paris als Pfarrer der reformirten Hauptkirche zu Charenton berufen, wo er bis zu seinem Tode (15. April 1670) seine amtliche Stellung bewahrte. Bei den damaligen Streitigkeiten und Synodalverhandlungen über mehrere strenge Sätze des Calvinismus, namentlich über die Prädestination, hielt er es mit den Gemäßigteren und dem sogenannten hypothetischen Universalismus des Amyraldus (Amyraut). Mit dieser Gesinnung präsidirte er auch auf der letzten Nationalsynode zu Loudun. Von seinen Werken machte gleich eines seiner ersten, das er 1632 in französischer Sprache schrieb, Traité de l'emploi des saints Pères pour le jugement des différents des religions (später in lateinischer Uebersetzung De usu Patrum in decidendis controversiis etc, Genf 1656), großes Aufsehen, indem er darin gegen das Ansehen der Kirchenväter bei Entscheidung von Controversen sehr scharf auftrat; es fand zahlreiche und eifrige Vertheidiger wie Gegner. Von den vielen anderen Schriften mögen hier die Titel einiger bedeutenderen genügen, um die Richtung des Verfassers erkennbar zu machen: Apologie pour les églises réformées; De imaginibus; De poenis et satisfactionibus humanis; De jejuniis et Quadragesima; De sacramentali Latinorum confessione; De confirmatione et extrema unctione; De cultibus religiosis Latinorum; De pseudoepigraphis apostolicis; De scriptis Dionysii Areopagitae. Seine Predigten, welche von 1644—1670 in Druck erschienen, bilden eine Sammlung von 20 Bänden. Eine Lebensbeschreibung mit Angabe seiner Werke erschien durch seinen Sohn Adrian, Prediger zu Rochelle: Abrégé de la vie de Jean Daillé avec un catalogue de ses ouvrages, Genève 1671. [Bone.]

Dalmanutha (Δαλμανουθά), bloß Marc. 8, 10 genannt, eine Ortschaft am See von Tiberias. In der Nähe dieses Ortes landete der Heiland, nachdem er auf einer andern Seite des Sees die Viertausend gespeist hatte. Matthäus nennt an der entsprechenden Stelle 15, 39 das Gebiet von Magadan (oder Mageban, Vulg.). Dieser letztere Name wird als die härtere Aussprache von Magdal oder Magdala, jetzt Medschdel am Westufer des Sees, betrachtet werden dürfen. Demnach wird auch Dalmanutha, da die Berichte parallel sind, mit den meisten Neueren im Westen zu suchen sein, und zwar in der Nähe von Magdala, welches eine Stunde nördlich von Tiberias liegt. Robinson hat keine Spur mehr davon gefunden. [Seisenberger.]

Dalmatica (tunica dalmatica) ist das auszeichnende liturgische Gewand des Diacons und wird als solches auch vom Bischof bei Pontificalämtern zugleich mit der Tunicella des Subdiacons unter der Casel getragen. Der Name bezeichnet seiner Entstehung nach die in Dalmatien übliche Landestracht, nachdem sie durch die Mode in Rom Eingang gefunden hatte. Kaiser Commodus (Lamprid. in Vita 8) scheint der erste gewesen zu sein, welcher in Rom öffentlich die weiße dalmatische Tunica trug. Das Kleid galt anfangs als Zeichen unrömischer und weichlicher Gesinnung (Lampr. Heliogab. 26). Während die altrömische Tunica (Albe) enge Aermel, dann das Colobium (die geschürzte oder kurze Tunica) sehr kurze oder keine Aermel hatte, war die Dalmatica mit langen und weiten Aermeln versehen. Man verzierte sie mit zwei Purpurstreifen (clavi), welche an der Vorder- und der Rückseite parallel von den Schultern bis zum Saume herabliefen. Isidor von Sevilla gibt darum die Definition:

Dalmatica est vestis candida cum clavis ex purpura (Etymol. 19, 22; bei Migne, PP. lat. LXXXII, 685). Nach dem Beispiele der Kaiser wurde sie bald ein Festkleid vornehmer Stände und herrschte als solches Jahrhunderte lang; selbst die christlichen Könige und Kaiser trugen sie am Krönungstage und an besondern Festen. Bei Kirchenschriftstellern wird ihrer zum erstenmale in den Acten des hl. Cyprian (c. 5, Opp. ed. Hartel III, Addend. CXIII) gedacht; der Heilige habe auf der Richtstätte sein Oberkleid (lacerna) und die Dalmatik abgelegt und in der linea tunica den Tod erlitten. Nach dem Papstbuche (Migne l. c. CXXVII, 1442) befahl Papst Eutychian (gest. 283), die Martyrer mit Dalmatik oder Colobium bekleidet zu beerdigen; die Sitte, auch den Leichnam des Papstes mit einer Dalmatica zu bedecken und hierauf Stücke derselben als Reliquien zu vertheilen, verbot Gregor d. Gr. (Hefele, Conc.-G. III, 58). Zum liturgischen Gewande der Diaconen bestimmte sie im Anfange des vierten Jahrhunderts Papst Sylvester (ut diaconi dalmatica uterentur in ecclesia, Migne l. c. 1514). Ferner fand sie Aufnahme unter die liturgischen Kleider des Papstes (Rubrik im Sacrament. Gregorii, Migne LXXVIII, 82); der erste Ordo Romanus führt sie an als die dalmatica major, welche der Papst über die dalmatica linea (Albe) anzieht (vgl. Ordo III und VIII bei Mabillon, Museum ital. II, 7. 54. 88). Lange Zeit blieb die Dalmatik das Vorrecht des Clerus zu Rom und wurde nur als Privileg fremden Kirchen gestattet. So verlieh sie Papst Symmachus (498—514) der Kirche von Arles (Vita S. Caesarii, Migne LXVII, 1016), Gregor d. Gr. dem Bischof und dem Archidiacon von Gap (Migne LXXVII, 1034). Seit Mitte des achten Jahrhunderts ist ihr Gebrauch in der englischen Kirche nachweisbar, in der gallischen Kirche wurde sie wahrscheinlich seit der Annahme des römischen Ritus allgemein üblich. Von jetzt an häufen sich die Zeugnisse, daß allenthalben die Bischöfe und die Diaconen sie trugen. Selbst die Subdiaconen nahmen sie an (Amalar., De eccl. off. 2, 21; Migne CV, 1096), bis die Tunicella ihr auszeichnendes Kleid wurde. Die ursprünglich weiße Farbe der Dalmatik blieb in der päpstlichen Kapelle beibehalten; die bischöfliche Dalmatik dagegen erhielt, nachdem allmälig verschiedene Farben für die Paramente üblich wurden, die röthlich blaue Farbe (hyacinthinus bei Hugo a St. Vict., Speculum de myst. eccl. 6, Migne CLXXVII, 353); gegenwärtig steht die Dalmatik des Bischofs und des Diacons mit der liturgischen Farbe des betreffenden Tagesofficiums in Einklang. An Stelle des einfachen Wollstoffes traten kostbare Gewebe und Stickereien; die parallelen Purpurstreifen wurden durch Streifen in Gold und farbiger Seide ersetzt und durch einen Querbalken auf Brust- und Rückenseite verbunden; man verzierte sie mit zungenförmigen Fransen, an welche gegenwärtig die Goldschnüre und Quasten der Rückenseite erinnern. Form und Schmuck der Dalmatica symbolisiren die Aemter ihres Trägers. Da der Diacon bei der unblutigen Erneuerung des Kreuzopfers dem Priester zur Seite steht, hat sein Kleid, sobald er betend die Arme ausbreitet, die Gestalt des Kreuzes; die beiden Purpurstreifen erinnern an das für Juden und Heiden vergossene Blut Christi; die weiten Aermel sind Zeichen der larga misericordia im Dienste der Armen; die zungenförmigen Fransen bedeuten den Beruf zur evangelischen Predigt. Nach den Worten, mit welchen der Bischof dem Diacon bei der Weihe die Dalmatica gibt, soll sie für ihren Träger ein Gewand des Heiles, der Freude und der Gerechtigkeit sein. Der Bischof selbst trägt bei Pontificalämtern unter der Casula die Tunicella des Subdiacons und die Dalmatica des Diacons zum Ausdrucke der Fülle seiner Gewalt, welche alle Stufen der geistlichen Hierarchie in sich schließt. In der griechischen Kirche entspricht der Dalmatik das Sticharion. (Vgl. Bock, Gesch. der liturg. Gewänder, Bonn 1859 ff., I, 447 f. II, 83 ff.; Hefele, Beiträge z. K.-Gesch., Tüb. 1864, II, 203 ff.; Kraus, Realencyklopädie II, 207 ff.) [Streber.]

Dalmatien, lateinisches und griechisch-orientalisches Kirchenwesen daselbst. Das südlichste Kronland Oesterreichs besteht aus einer Inselkette im adriatischen Meere und einem nach Süden sich verschmälernden Küstenstrich. Letzterer ist wieder aus drei abgesonderten Stücken zusammengesetzt; das nördlichste und größte Stück nebst den dazu gehörigen Inseln ist das eigentliche Dalmatien; der mittlere, durch zwei schmale Streifen der Herzegowina im Norden und Süden vom Reiche abgeschnittene Theil mit der langen Halbinsel Sabioncello ist das Gebiet der ehemaligen Republik Ragusa; das dritte, südlichste und kleinste Stück war einst ein Theil von Albanien, weßhalb es auch österreichisch (venetianisch) Albanien genannt wird. Dalmatien war den Griechen und Römern als ein Theil von Illyricum bekannt, und zwar als Illyris Barbara seu Romana, wozu sie außer Dalmatia auch Liburnia und Japydia, d. i. außer dem heutigen Dalmatien auch den Westen von Croatien und den Norden von Albanien, rechneten. Unter den Bewohnern dieses Landstriches, welcher erst im J. 25 v. Chr. den Römern völlig unterworfen wurde und durch Schiffahrt, Handel und Cultur des Bodens in blühendem Zustande war, fand das Christenthum noch in den ersten Zeiten Eingang. Der hl. Titus war es, der, wahrscheinlich auf Anregung des hl. Paulus hin, von Creta aus hier die Heilslehre verkündete (2 Tim. 4, 10). Vor seinem Abgange stellte er den hl. Doimus oder Domnius aus Antiochia, einen Schüler des hl. Petrus, welcher unter Kaiser Trajan den Martertod erlitt, als ersten Bischof auf, und zwar in der damaligen Hauptstadt Salona. Dieser bekehrte Viele und wird als eigentlicher Begründer der Kirche Dalmatiens angesehen.

Hesychius (405—428), ein Freund des hl. Hieronymus und Correspondent des hl. Augustinus (De civitate Dei lib. 20, c. 5, n. 4), erhielt von Papst Zosimus Metropolitanrechte über Dalmatien und die anliegenden Provinzen (Baron. ad ann. 418, n. 43); seine ersten Suffraganen waren die Bischöfe von Mursa, Stridon, Jadera, Sirmium, Cibalis und Pharus. Honorius III. soll 530 ein Provinzialconcil berufen haben, bei welchem acht Suffraganbischöfe erschienen. Der Metropolit wurde lange Zeit mit Zustimmung und Erlaubniß des Papstes von den Bischöfen der Provinz ordinirt (Hergenröther, K.-G. I, 393). Als zur Zeit der Völkerwanderung sich die Slaven hier niederließen, wurden die Christen zerstreut und selbst die Metropole Salona gänzlich zerstört (639). Papst Johann IV., ein aus dieser Stadt geborener Dalmatier, suchte diese eingedrungenen Heiden für den Glauben zu gewinnen, und dieß gelang ihm auch größtentheils. Der heilige Papst Martin erhob dann an der Stelle Salona's die neugebaute Stadt Spalato zum erzbischöflichen Sitze für Dalmatien und richtete das Kirchenwesen unter diesen Neubekehrten ein. Nach und nach gerieth jedoch Alles wieder in Unordnung (vgl. unten Nr. 6 Spalato), namentlich unter den immerwährenden Kriegen gegen die Dalmatier, welche unter ihren Häuptlingen (Schupanen) sich der Seeräuberei hingaben. Seit der Mitte des neunten Jahrhunderts sandten besonders die Venetianer Kriegsflotten gegen sie aus, aber erst 997 konnten die Städte Zara, Spalato und andere gezwungen werden, der mächtigen Republik zu huldigen. Von da an wechselte der Besitz von Dalmatien mehrfach zwischen den Serben, Ungarn, Croaten, Byzantinern, Türken und Venetianern, was auf die kirchlichen Zustände dieses Landes immerfort verwirrend einwirkte. Als die Ungarn 1089 dieses Land erobert hatten, wurde 1111 in Gegenwart des Königs Koloman und seiner Großen von Erzbischof Crescentius von Spalato eine große Synode gehalten, welche die Diöcesaneintheilung und das Zehentrecht regelte und die Verleihung der Kirchenämter durch Laien verbot (Hergenröther a. a. O. 880). Wie früher Kaiser Basilius I. (867—896) die dalmatische Kirche, freilich nur für kurze Zeit, von Rom losgerissen hatte, so scheinen die Byzantiner auch nach dem eben genannten Concil dieselbe dem Patriarchen von Constantinopel unterworfen zu haben. Jedenfalls war die Verbindung mit Rom gelockert, als König Vulkan von Dalmatien, welcher der katholischen Kirche ergeben war, den Papst Innocenz III. gleich nach dessen Thronbesteigung um Zusendung von päpstlichen Legaten bat, damit das Kirchenwesen in seinem Lande auf's Neue geordnet werde. Der Papst sandte 1199 zwei Legaten, welche dem Erzbischof von Dioclea, der zweiten Metropole des alten Dalmatien, das Pallium brachten und einer Provinzialsynode präsidirten (Hefele, Conc.-Gesch. V, 702). Zu einer eigentlichen Ruhe gelangte das Land fast nie, selbst nicht unter der venetianischen Herrschaft, welche bis 1797 Bestand hatte. Durch den Frieden von Campo Formio erhielt Oesterreich dasselbe, mußte es aber 1805 an Napoleon abtreten; dieser vereinigte es zuerst mit dem Königreich Italien und 1809 mit den illyrischen Provinzen. Im J. 1814 kam dann Dalmatien wieder an Oesterreich, welches ihm den Titel eines Königreiches beilegte. Dasselbe zählt heute auf 3717 italienischen Quadratmiglien über eine halbe Million Einwohner, meist Südslaven (Dalmatier, Morlaken, Ragusaner, Bocchesen), außerdem 40 000 Westromanen (Italiener), etwas über 1000 Albanesen und 400 Juden. Die Volkssprache ist die slavische oder illyrische, und zwar der herzegowinische Dialekt, die Amtssprache, welche auch alle Gebildeten sprechen, die italienische. Die Mehrzahl der Einwohner (446 000) bekennt sich zur römisch-katholischen Kirche. Für sie besteht die Kirchenprovinz Zara mit dem Erzbisthum Zara und den Suffraganbisthümern Cattaro, Lesina, Ragusa, Sebenico und Spalato-Macarsca; zum Bisthum Veglia, dessen Bischof außerhalb des Kronlandes residirt (s. d. Art. Görz), gehört nur die Insel Arbe und der nördliche Theil der Insel Pago. Die etwa 700 Griechisch-Unirten stehen unter dem Bischof von Kreuz in Croatien (s. d. Art. Gran); für sie besteht ein bischöfliches Vicariat in Kriske. Die 60 000 nichtunirten Griechen haben zwei Bischöfe ihres Ritus zu Zara und zu Cattaro. Eine protestantische Gemeinde gibt es nicht. Die kirchlichen Zustände, aus den angegebenen Gründen von jeher wenig geordnet und unter der österreichischen Herrschaft in Folge des Einflusses der josephinischen Gesetzgebung noch mehr zerrüttet, scheinen durch die Bemühungen der ausgezeichneten Bischöfe der letzten Zeit sich bessern zu wollen. Der „Oesterreichische Volksfreund" vom Februar 1870 muß noch klagen, daß der niedere katholische Clerus hier tiefer stehe als in den deutsch-slavischen Kronländern; die griechisch-orientalische Geistlichkeit sei übrigens fast durchweg noch weit roher und ungebildeter, selbst die griechischen Mönche ständen in Bildung und Wissen sehr wenig höher als die Landleute. Auch für kirchliche Gebäude und sonstige Kirchenerfordernisse sei auf dem flachen Lande sehr schlecht gesorgt. Die Kirchen seien fast ausnahmslos ganz arm, ebenso die Gemeinden und Landbewohner; der Religionsfond sei sehr klein, und der Cameralfond wolle nichts prästiren. Daher gibt es weite Landstriche, welche keine Kirche oder Pfarrhaus mehr haben; es wohnt kein Priester daselbst, und nur ein paar Mal im Jahre wird ein Gottesdienst der primitivsten Art gefeiert. Es gibt sogar größere Inselgemeinden, welche das ganze Jahr keinen Priester zu sehen bekommen; dort segnet der Ortsrichter die Todten ein, Kinder bleiben Jahre lang ohne Taufe, und Hunderte müssen ohne den Beistand und Trost der Religion leben und sterben. Alles dieses schadet dem

Ansehen der sparsamen Regierung, da diese Zustände das Volk, welches trotz aller Misère noch kirchlich gesinnt ist, nicht gleichgültig lassen. Bei den griechischen Gemeinden hilft nicht selten der „Czar" aus; man braucht sich also nicht zu wundern, wenn die „österreichische Idee" hier nicht Wurzel fassen will und die Russophilen täglich an Boden gewinnen, wie es die letzten Aufstände zeigten. Als der Finanzausschuß des Abgeordnetenhauses im J. 1872 den Antrag stellte, es sollten zwei Bisthümer in Dalmatien aufgehoben werden (einen Antrag, der angenommen, aber nicht ausgeführt wurde), erließ der Erzbischof von Zara eine Vorstellung an den Statthalter, worin er nachwies, daß die Aufhebung gegen die Bulle Locum Beati Petri vom 30. Juli 1828 sein würde, durch welche die früheren fünfzehn Diöcesen Dalmatiens bereits auf sechs reducirt wurden, daß durch die geplante Aufhebung höchstens 2800 Gulden erspart würden, daß nicht die Seelenzahl, sondern die räumliche Ausdehnung der lang gestreckten Küsten und Inseln, die weite Entfernung und die schwierige Communication maßgebend sei, daß die 440 000 Katholiken über einen Flächenraum von 344 Quadratmeilen zerstreut seien, daß die Gläubigen in Dalmatien in allen ihren geistlichen Angelegenheiten sich direct an ihre Bischöfe zu wenden gewohnt seien, daß man für die orientalischen Griechen ein neues Bisthum in Cattaro errichten, während man den bereits bestehenden katholischen Bischofssitz daselbst aufheben wolle, daß dieses doppelte Maß die Katholiken kränken müsse, um so mehr, da die geschilderten örtlichen Verhältnisse auch die Errichtung neuer weltlicher Behörden zur Erleichterung der Bevölkerung nothwendig gemacht hätten (Salzb. K.-Bl. 1872, 119).

I. Die heutige katholische Hierarchie. 1. Erzdiöcese Zara (Jadrensis). Die Hauptstadt des alten Liburniens, Zara (Jadera, Eiatera, Hiatera), wurde im vierten Jahrhundert Sitz eines Bischofs. Um 381 und 390 erscheint Felix; von 598 an ist kein Bischof mehr bis 801 bekannt. Anfänglich Suffraganat von Salona, dann von Spalato, wurde Zara 1145 durch Eugen III. zur Metropole erhoben und von Hadrian IV. im J. 1155 dem Patriarchat Grado unterstellt. Als Suffraganstühle gehörten zu dieser Metropole Ossero, Veglia, Arbe und Equilium; letzteres ist der heutige Flecken Jesolo in Terra Firma, ein wenig nördlich von Venedig. Durch Bulle Locum Beati Petri vom 30. Juli 1828 erhielt Zara seine heutigen Suffraganate. Der gegenwärtige 79. Erzbischof ist Petrus Dominicus Maupas, geboren 19. September 1813 zu Spalato, consecrirt als Bischof von Sebenico 25. März 1856, promovirt 21. Mai 1862. Dieser gelehrte und sehr fromme Prälat führte beim Vaticanum in der Congregation vom 23. Juni 1870 die Sache der Infallibilität und zeigte aus der Geschichte, wie die dalmatische Kirche von den Zeiten ihrer Gründung an diese Wahrheit stets geglaubt, wie ihre Primaten und Bischöfe in ununterbrochener Verbindung mit Rom dieselbe stets verkündet, wie namentlich diese Lehre immerfort in den theologischen Schulen gelehrt worden sei; als vor etwa vierzig Jahren ein nicht in Dalmatien geborener und erzogener Professor diese Prärogative des Papstes zu bestreiten gewagt, habe er eine solche Opposition bei seinen Collegen und Studenten, im Clerus und bei den Bischöfen erregt, daß ihm Stillschweigen auferlegt wurde und er seine irrigen Sätze widerrufen mußte (Salzb. K.-Bl. 1870, 283 f.). Die Erzdiöcese umfaßt den Kreis Zara (50,39 österr. Quadratmeilen) mit 65 600 Katholiken und etwa 2000 Andersgläubigen. Im Umfange derselben liegt auch die alte Bischofsstadt Nona (Nin), vier Stunden nordöstlich von Zara, an der Stelle des im sechsten Jahrhundert zerstörten Aenona oder Enoa. An den ersten bekannten Oberhirten dieses Sprengels, Theodosius, richtete Papst Johann VIII. ein Schreiben im J. 879 (Mansi XVII, 124); der 56. und letzte, Joseph Gregor Scotti, starb um 1806 (Moroni XLVIII, 94 sq.). Das Capitel an der Metropolitankirche S. Anastasii zu Zara zählt Dompropst, Archidiacon, Decan, sechs Residential- und vier Ehrencanoniker, sowie fünf Domvicare; das Collegiatcapitel auf der Insel Pago einen Archipresbyter, vier Canoniker und drei Vicare. Die Erzdiöcese hat in 9 Decanaten 50 Pfarreien und 35 Expositurcaplaneien, 105 Weltpriester und 24 Ordensgeistliche. Neben dem Centralseminar für die Provinz mit theologischer Lehranstalt besteht ein von Erzbischof Zmajevich (1713—1745) fundirtes Knabenseminar. Regularen: Jesuiten am Centralseminar und am bischöflichen Gymnasium; Minoriten mit fünf und Franciscaner dritten Ordens mit drei Klöstern. Ferner gibt es Benedictinerinnen in Zara und auf der Insel Pago, sowie barmherzige Schwestern in zwei Häusern zu Zara. (Vgl. Farlatti, Illyr. sacr. IV, 24 sqq. V, 1 sqq.; Moroni XIX, 75 sqq. CIII, 413 sqq.; Gams 425 sq.)

2. Diöcese Cattaro (Catarensis). Die an der Grenze von Montenegro und an einem Busen des adriatischen Meeres gelegene Stadt Cattaro (Kottor, das alte Ascrivium, später Catharus, Catarae) wurde im achten Jahrhundert Bischofssitz, stand ursprünglich unter der Metropole Dioclea, kam 1034 unter die damals neu errichtete Metropole Antivari und ward 1179 der italienischen Metropole Bari zugetheilt (vgl. dagegen Le Quien II, 250—251). Nachdem der 73. Bischof, Georg Marchich, präconisirt 22. Juni 1868, im Jahre 1879 gestorben, wurde Dr. Casimir Forlani, geboren 2. März 1834 und consecrirt als Titularbischof von Comane 17. November 1872, am 14. September 1879 als 74. Bischof hierher transferirt. Er war seit 1862 Professor der Theologie am Centralseminar zu Zara und einer der Hauptmitarbeiter des Blattes La Dalmazia cattolica, das er als katholisches Organ für dieses Kron-

land eigentlich in's Leben gerufen hat. Sein Sprengel umfaßt den Kreis Cattaro (10,8 Quadratmeilen), oder das vormalige venetianische Albanien, mit 24 000 Katholiken und noch mehr Andersgläubigen. In demselben liegen auch die beiden alten Bischofssitze Budua und Risano. Budua (Batua, Buthoc, Bulua), südlich von Cattaro, erscheint schon nach der Mitte des achten Jahrhunderts als Suffraganstuhl von Dioclea, später von Antivari; die Bischöfe residirten aber entweder gar nicht oder nur selten in dieser Stadt, und seit dem 16. Jahrhundert wird kein Bischof mehr genannt (Farlatti-Coleti VII, 209 sqq.). Risano, ursprünglich Rhizon, Rhizinium, Resinum, später auch Rosa, Rosta, im innersten Winkel des Meerbusens von Cattaro, wurde schon frühe Sitz eines Bischofs. An Bischof Sebastian (590—595) richtete Papst Gregor d. Gr. zwei Briefe. Um das Jahr 1540 wurde diese Diöcese, deren Oberhirt in der letzten Zeit zu Castelnuovo residirte, mit der Diöcese Cattaro unirt; der Kaiser von Oesterreich verleiht es heute noch als Titularbisthum Roson (Farlatti VI, 410 sqq.). Das Capitel der Cathedrale S. Tryphonis, des Patrons der Stadt und der Diöcese Cattaro, besteht aus Propst, Decan, 3 Residential- und 4 Ehrencanonikern; das Collegiatcapitel S. Mariae daselbst aus Abt und 7 Präbendaten. In 4 Decanaten sind etwa 30 Seelsorgstellen, 45 Weltpriester, 10 Ordensgeistliche, und zwar Franciscaner zu Cattaro, Perasto und Perziano, Kapuziner zu Castronovo. (Vgl. Farlatti III, 10. 120. VI, 421 sqq.; Moroni X, 262 sqq.; Gams 398 sq.)

3. Diöcese Lesina (Pharensis). In der Hauptstadt der Insel Lesina (Pharus, Pharia, Fara) gab es schon zur Zeit Gregors d. Gr. einen Bischof (Mansi IX, 1228), der aber keine unmittelbaren Nachfolger gehabt zu haben scheint. Unter Eugen IV. wurde dieser Sitz 1140 restaurirt. Bischof Martin Manzavini, seit 1147, administrirte zugleich das in Bractia, der Hauptstadt der Insel Brazza, errichtete Bisthum, das aber noch unter ihm mit Lesina vereinigt wurde. Der gegenwärtige 49. Bischof ist Dr. Andreas Illüch, geboren 16. Mai 1827, consecrirt 27. August 1876. Sein Bisthum umfaßt die Inseln Lesina, Brazza und Lissa mit $34^2/_3$ Quadratmeilen und zählt 48 500 Katholiken; das Domcapitel besteht aus Propst, Decan, 4 Residential- und 5 Ehrencanonikern; in 6 Decanaten gibt es 41 Seelsorgstellen, 78 Weltpriester und 13 Ordensgeistliche. Das von Bischof Vincenz Milano 1654 errichtete Seminar wurde zu Ende des vorigen Jahrhunderts aufgehoben. Von Regularen gibt es Dominicaner in Civitavecchia (dem alten Pharia) und Bol, Franciscaner in S. Martino und Lesina, Minoriten in Issa, Benedictinerinnen in Lesina. Bischof Petrus Cedulini (1581—1634) hielt zwei Diöcesansynoden. (Vgl. Farlatti IV, 238 sqq.; Moroni XXXVIII, 111 sq.; Gams 409 sq.)

4. Diöcese Ragusa (Ragusina). An der Stelle des heutigen Ragusa Vecchia oder Zaptat stand die alte Stadt Epidaurus, welche spätestens im sechsten Jahrhundert Sitz eines Bischofs geworden ist. Nach der Zerstörung derselben durch die Avaren (639) erbauten die geflüchteten Einwohner zwei Meilen nördlich davon eine neue Stadt (Rausium, Rhacusium, Ragusium), in welche der alte Bischofssitz von Epidaurus verlegt wurde. Die Ragusaner bildeten dann für mehr als tausend Jahre eine förmliche Republik, welcher erst 1806 durch die Franzosen ein Ende gemacht wurde. Die Bischöfe von Ragusa, Suffraganen von Salona-Spalato, wurden um 980 selbst Metropoliten (Le Quien II, 277. 278). Ihre Suffraganen, welche sie bis in dieses Jahrhundert herein gerettet haben, waren die Bischöfe von Stagno, Trebigne, Marcano und Curzola. Leo XII. machte diese Metropole 1828 zu einem einfachen Bisthum und unirte mit demselben zugleich Stagno und Curzola. Von Stagno, welches ursprünglich Zachlumia, Zachulmia, Zaculmium genannt wurde, sind seit 877 Bischöfe bekannt (Farlatti III, 10. VI, 318 sqq.). Die Insel Curzola (Corcyra Nigra, Gurzula) erhielt zu Anfang des 14. Jahrhunderts einen eigenen Bischof (Farlatti VI, 368 sqq.). Durch die Bulle Apostolici muneris vom 20. September 1830 wurde der Bischof von Ragusa auch zum apostolischen Administrator der Dioecesis Marcano-Tribuniensis ernannt. Die Bischöfe von Trebigne (Tribunium, Terbunium) in der Herzegowina waren fast durchgängig nur Bischöfe i. p. i. Der gegenwärtige Bischof von Ragusa ist Matthäus Vodopic, geboren 12. December 1816, consecrirt 3. September 1882. Sein Sprengel umfaßt den Kreis Ragusa (25 Quadratmeilen) mit 60 200 Katholiken und 300 Andersgläubigen. Das Domcapitel hat Propst, Decan, 4 Residential- und 5 Ehrencanoniker; das Collegiatcapitel zu Ragusa besteht aus einem Rector und 3 Präbendaten, das zu Curzola aus einem Archipresbyter und 3 Präbendaten, das zu Indigrol aus einem Abt und 3 Präbendaten; in 5 Decanaten sind 45 Pfarreien, 12 Expposituren und 11 Kaplaneien, 102 Weltpriester und 42 Ordensgeistliche. Neben dem von Jesuiten geleiteten Priesterseminar besteht auch ein Knabenseminar. An Regularen gibt es außer Jesuiten noch Dominicaner, Piaristen mit (philosophischem) Collegium und Gymnasium zu Ragusa und barmherzige Schwestern ebendaselbst. (Vgl. Seb. Dolci, O. S. Fr., De Ragusini Archiep. antiquitate, Ancona 1761; Farlatti III, 150. V, 1 sqq.; Moroni LVI, 156 sqq.; Gams 413 sqq.)

5. Diöcese Sebenico (Sebenicensis). Die Stadt Sebenico (Sibenik, das alte Sicum), südlich von Zara, bildete früher einen Theil der Diöcese Trau (s. u.). Als jedoch das Volk mit dem Bischof von Trau in Streit gerieth, wählte es 17. April 1253 einen gewissen Stephan als eigenen Bischof; derselbe ward aber ebensowenig wie

sein Nachfolger vom heiligen Stuhle bestätigt. Erst im J. 1298 genehmigte Bonifaz VIII. die Errichtung eines Bisthums in Sebenico. Sein heutiger Umfang beruht auf der Bulle vom 30. Juli 1828, durch welche die eingegangenen Bisthümer Knin (s. d. Art. Kolocza) und Scardona, sowie Theile des ehemaligen Bisthums Trau dazu geschlagen wurden. Von Scardona oder Sardona, das eine Stunde nördlich von Sebenico liegt, sind von 530—880 Bischöfe bekannt. Nachdem dann die Bischöfe von Belgrado (Alba Maris), der alten Residenz der croatischen Könige, fünf Meilen westlich von Zara und seit 1050 Bischofssitz, nach der Zerstörung dieser Stadt ihren Sitz in Scardona genommen, beginnt eine neue Reihe der Bischöfe von Scardona; dieselben konnten sich aber auch hier, weil Scardona seit 1523 für 160 Jahre unter türkischer Oberhoheit stand, nicht mehr gut halten. Als 1647 abermals eine Sedisvacanz eingetreten war, stellte Innocenz X. im J. 1651 das Bisthum Belgrado wieder her und unirte Scardona damit. Der letzte Bischof dieser vereinigten Sitze starb 1813 (Farlatti IV, 1 sqq.; Moroni LXII, 96 sqq.). Zu Trau (Tragur, Trogir, Tragurium, Tragyrium), nordwestlich von Spalato, erscheint im achten Jahrhundert ein Bischof Peter, dann keiner mehr bis auf Johannes Ursinus um 1062. Der 49. und letzte Bischof war Johann Anton Pinelli seit 1795. Bei Aufhebung des Bisthums wurde der größere Theil desselben (11 Pfarreien) Sebenico einverleibt, während die anderen 9 Pfarreien, worunter Trau selbst, mit Spalato vereinigt wurden (Farlatti IV, 303 sqq.; Moroni LXXIX, 190 sqq.). Der heutige 39. Bischof von Sebenico ist Anton Joseph Fosco, geboren 19. März 1826, consecrirt 28. April 1876. Sein Sprengel umfaßt den District Sebenico mit 80 000 Katholiken und 26 000 Andersgläubigen. Das Domcapitel hat Propst, Decan, 4 Residential- und 6 Ehrencanoniker, sowie 14 Beneficiaten. Das bischöfliche Consistorium fungirt hier, wie in Cattaro, lediglich als Schulbehörde des Staates (Consistorio scolastico). In 7 Decanaten sind gegen 60 Seelsorgstellen, 120 Weltpriester und 163 Ordensgeistliche. Von Regularen gibt es Franciscaner-Reformaten, vier Klöster, Franciscaner dritten Ordens, Minoriten und Dominicaner, je ein Kloster; dann Dominicanerinnen und Franciscanerinnen dritten Ordens in Sebenico. Diöcesansynoden wurden gehalten 1564 unter Bischof Heinrich Soarniano, 1602, 1604, 1611, 1614, 1618, 1623 und 1627 unter Vincenz II. Arrigoni, 1637 unter Aloys Marcellus und 1687 unter Johann Dominicus Caligari. (Vgl. Farlatti IV, 449 sqq.; Moroni LXIII, 147 sqq.; Gams 419.)

6. Diöcese Spalato-Macarsca (Spalatensis et Macarscensis). Die Stadt Spalato, slavisch Split, Spalatum, ursprünglich Aspalatus oder Salona Nova, südöstlich von Zara, entstand erst etwa vier Jahre nach der Zerstörung der Metropole Salona und wurde an deren Stelle Sitz des Metropoliten. In einem Schreiben an Erzbischof Peter VIII. (1187—1192) zählt Papst Clemens III. folgende Suffraganate von Spalato auf: Segna, Corbavia, Nona, Scarbona, Trau, Knin, Macarsca, Narona, Stagno, Lesina, Bossina, Delminio; zu Ende des vorigen Jahrhunderts unterstanden dieser Metropole noch: Zengg, Modrusc, Nona, Scardona, Knin, Lesina, Trau, Sebenico, Diacovar, Macarsca, Dumno. Nach dem Tode des 72. und letzten Erzbischofs, Lälius Cippico (1784—1807), blieb dieser Stuhl 23 Jahre erledigt. Im J. 1828 wurde die Diöcese Macarsca mit 60 Pfarreien, in einem Umfange von 80 Miglien, sowie einzelne Theile der Diöcese Trau zu Spalato geschlagen, dieses auf ein einfaches Bisthum reducirt und der Metropole Zara untergeordnet. Das damit vereinigte Bisthum Macarsca entstand im elften Jahrhundert, ging aber bald wieder ein. Eigentlich war diese Stadt schon seit dem sechsten Jahrhundert Residenz eines Bischofs, indem die ältesten Bischöfe von Narona, nach der Cathedrale S. Stephani vielfach Epp. Stephanensis oder Stephaniacenses genannt, in Spalato residirten. Um 1482 wurde das seit dem sechsten Jahrhundert bestehende Bisthum Dumna, auch Dulma, das alte Dalmium oder Delminium, Delmatarum Urbs, das heutige Delmino in Bosnien, nachdem diese Stadt von den Türken erobert worden, mit Macarsca vereinigt. Letzteres selbst wurde von 1503—1615 mit kurzer Unterbrechung von den Bischöfen von Spalato administrirt; nur um 1520 erscheint Franz de Orello O. S. Fr. als Ep. Macarae et Tribuniae. Der letzte Bischof von Macarsca starb um 1819 (Farlatti II, 8. III, 19 sqq. IV, 168 sq. 184 sqq. VII, 401 sqq.; Moroni XL, 223 sqq.). Der Priester Johannes von Ravenna, welchen Papst Martin I. als Legaten nach Dalmatien gesandt hatte, wurde erster Erzbischof von Spalato (650—680); er verwandelte den Jupitertempel in die Maria-Himmelfahrts-Domkirche, welche auch die Gebeine des hl. Doimus aufnahm. Unter Peter III. (830—840) fand die sog. „zweite Taufe" der Slaven statt (837), und unter Georg II. (860—879) die „dritte" (868), sowie die der Narentaner (873). Johann III. oder Januarius (914—940) hielt 925 ein Nationalconcil (Farlatti III, 87). Johann IV. hielt 1059 ein Provinzialconcil, und unter Crescentius (1100—1112) fanden zwei Provinzialconcilien statt. Gaudius (1136—1159) ließ sich gegen Herkommen nicht in Rom, sondern in Gran consecriren; Innocenz II. rügte diese Abweichung, schickte aber auf Verwendung des Königs Bela von Ungarn demselben das Pallium und erklärte zugleich, daß alle dalmatischen Bischöfe vom Erzbischof von Salona-Spalato geweiht werden sollten. Im J. 1166 wurde der nachmalige Papst Gregor VIII. (s. d. Art.) Erzbischof von Spalato. Rainer (1175—1180) wurde als eifriger Vertheidiger der Rechte und

Güter seiner Kirche von den Slaven ermordet. Peter VII. (1185—1187) hielt eine Provinzialsynode und förderte die Errichtung des Bisthums Corbavia (Ruinen der Cathedrale bei dem Dorfe Udbina im Likaner Grenzregimentsbezirk, zerstört 1460). Unter Guncellus (1219—1242) flüchtete König Bela IV. vor den Tataren nach Spalato, dann nach Trau. Guncellus' Nachfolger Tommaso oder Thomas, zu Ende des Jahres 1243 gewählt, resignirte aus Friedensliebe schon im Januar 1244; er verfaßte eine Historia Pontif. Eccl. Salon. et Spalat. (Amsterdam 1668). Auf M. A. de Dominis (s. d. Art.) folgte Sforza Ponzoni (1617—1640), der ein Diplomatarium seiner Kirche anlegte, mit Bellarmin in Briefwechsel stand und dem Patriarchen von Venedig gegenüber von der Rota Romana den Titel und die Rechte eines „Primas von Dalmatien und Croatien" erhielt; nur der Erzbischof von Zara blieb unter dem Patriarchen. Unter Bonifaz Albani (1668—1678) und dem gelehrten Stephan Cosmi (1678—1708) kehrten durch zweckmäßige Missionen viele Morlaken zur katholischen Einheit zurück. Beide Bischöfe waren aus dem Orden der Somasker, wie auch ihr unmittelbarer Nachfolger Stephan Cupilli (1708 bis 1719), welchen Innocenz XII. einen „zweiten hl. Franz von Sales" zu nennen pflegte. Unter Pacificus Bizza (1746—1756) kam Farlatti's Illyricum sacrum zu Stande. Der gegenwärtige Oberhirt ist Marcus Calogera, geboren 7. December 1819, consecrirt als Bischof von Cattaro 7. September 1856, transferirt 29. October 1866. Sein Sprengel umfaßt den Kreis Spalato ($101^1/_2$ Quadratmeilen) mit 157 600 Katholiken und 3000 Andersgläubigen. Im J. 1862 waren es 128 643 Katholiken, 90 unirte Griechen, 2742 schismatische Griechen, 27 Lutheraner und 200 Juden. Das Domcapitel hat Propst, Decan, 4 Residential- und 6 Ehrencanoniker; das Capitel an der Concathedrale zu Macarsca einen Propst, der zugleich Weihbischof ist (gegenwärtig Stephan Benedict Paolovic-Lucic, Bischof von Nicopolis i. p. i. seit 13. December 1880), Decan, 4 Residential- und 6 Ehrencanoniker; das Collegiatcapitel zu Trau einen infulirten Abt (Archipresbyter) als Pfarrer und 5 Capitular-Cooperatoren. In 8 Decanaten und 25 Vicedecanaten sind 99 Pfarreien, 38 Kaplaneien und 4 einfache Beneficien, 320 Weltpriester und 72 Ordensgeistliche. Neben dem Diöcesanseminar, mit dem eine theologische Lehranstalt und ein philosophisches Hausstudium (siebente und achte Gymnasialklasse) verbunden ist, besteht noch ein Knabenseminar zu Spalato und ein Collegio di Candidati al Clero zu Prika d'Almissa. Regularen: Dominicaner in drei Conventen, Franciscaner in acht Klöstern, Minoriten und Oratorianer in Spalato; dann Benedictinerinnen und Franciscanerinnen in Trau, Dominicanerinnen dritten Ordens und Clarissen in Spalato. (Vgl. Farlatti II, 8. III, 19 sqq. IV, 184 sqq.; Moroni XL, 223 sqq. LX, 296 sqq. LXVIII, 209 sqq.; Gams 419 sqq.)

II. Die griechisch-orientalische Hierarchie. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wanderten viele Griechen theils aus Albanien, theils aus Italien in Dalmatien ein. Die Albanesen unirten sich vielfach mit der römischen Kirche; die schismatischen Wälschgriechen dagegen wollten die Jurisdiction der lateinischen Bischöfe, der sie wie die Albanesen unterworfen wurden, nicht anerkennen. Fortwährend holten sie nicht nur aus den österreichischen oder türkischen Provinzen ihre Popen, sondern verlangten vom Senate in Venedig auch einen eigenen Metropoliten nach illyrischem Ritus. Um 1760 wurde ihnen endlich gestattet, aus ihrer Mitte einen Bischof zu wählen. Der fanatische Pope Facca wurde gegen den Willen Vieler auf simonistische Weise Bischof, ließ sich vom Patriarchen von Constantinopel die Bestätigung geben und ward gegen sein Versprechen durch den schismatischen Metropoliten zu Corfu ordinirt. Sofort geberdete er sich als unabhängiger Metropolit, weßhalb er sich nicht nur die Unzufriedenheit des Senates von Venedig, sondern auch die seines Patriarchen in Constantinopel zuzog. Letzterer suspendirte ihn auf einer Synode (1762). Auch der Papst protestirte durch ein Breve vom Jahre 1762 gegen diesen Bischof, wie gegen sein Bisthum. Trotzdem suchte Facca sich zu halten und vermochte es auch, weil Venedig nicht einschritt. Er residirte zu Scardona und scheint bis zur Zeit der französischen Occupation keinen Nachfolger gehabt zu haben. Napoleon erließ am 19. September 1808 ein Decret, „portant création d'un Evêché Grec, d'un chapitre et d'un Séminaire en Dalmatie et voulant fixer la délimitation des Cures et les revenues des Curés", wozu am 23. Juli 1810 eine Vollzugsverordnung des Generalgouverneurs von Illyrien erfolgte. Oesterreich ließ dieses Bisthum mit dem Sitz in Sebenico, später in Zara, bestehen und errichtete im J. 1874 noch ein zweites für die Griechen zu Bocca di Cattaro. Zara wurde 1828, ähnlich wie schon früher die griechischen Orientalen in der Bukowina und Siebenbürgen, in dogmaticis et spiritualibus dem Karlowitzer Metropoliten und der dortigen Metropolitansynode unterstellt. Als jedoch 1873 das Bisthum der Bukowina zu Czernowitz zur Metropole erhoben wurde, erfolgte zugleich die Einfügung der Griechen Dalmatiens in den Verband dieser Metropole, was die Errichtungsurkunde des Bisthums Cattaro vom Jahre 1874 wiederholt aussprach. Für das seit 1810 aus einem Capitular-Archimandriten, Protopapa, Protosyncell, Oeconom, Sakellarios und Skeuophylax bestehende, 1841 ausgestorbene Domcapitel zu Zara wurde 1853 ein bischöfliches Consistorium errichtet, das 1860 in's Leben trat, ebenso 1874 für Cattaro. Diese Consistorien bestehen je aus einem Archimandriten und einem Hegumen des Regularclerus, dann einem Protopresbyter und Presbyter aus dem Säcularclerus

als ständigen Beisitzern. Die früheren 115 Pfarreien wurden 1853 auf 91 Pfarreien und 13 Kaplaneien oder Expondituren reducirt. Die Seelsorger zerfallen in Erzpriester (neun), Pfarrer und Exponirte. Die unter der französischen Herrschaft zu Sebenico gegründete Clericalschule (Seminar) wurde später nach Zara übertragen, und die in dieselbe aufzunehmenden Cleriker sollen das Untergymnasium absolvirt haben. Einen griechischen Religionsfond gibt es nicht; unter Aufsicht der Consistorien bestehen nur einige Stiftungen für Kirchen- und Schulzwecke. Die Kirchendotation besteht hauptsächlich in Naturalgaben der Parochianen. (Vgl. besonders Archiv f. kath. K.-R. 1881, XLVI, 460 ff., und über die ganze Kirchenprovinz Dalmatien außer den angeführten Werken noch: C. Freschot O. S. B., Memorie histor. e geogr. della Dalmazia, Bologna 1687; Flam. Cornelius [Corner], Ecclesiae Venetae, 1749; desselben Dalmatiae civitas in eccl. et civili statu hist. documentis illustrata, Patavii 1759; Theiner, Monumenta Slavor. meridion., Romae 1863; Fr. Petter, Dalmatien in seinen verschiedenen Beziehungen, 2 Theile, Wien 1856.) [Neher.]

Damaris (Δάμαρις oder Δάμαλις, ein sehr üblicher Frauenname bei den Griechen), eine allem Anscheine nach vornehme Frau aus der Zahl der wenigen edlen Seelen, welche zu Athen dem hl. Paulus anhingen und gläubig wurden (Apg. 17, 34). Eine jedenfalls sehr beachtenswerthe Meinung, welche Männer wie Ambrosius (Ep. ad Vercell.), Chrysostomus (De sacerdot. 4, 7), Asterius (Orat. 8 in Ss. Petr. et Paul.) unter ihre zahlreichen Vertreter zählt, hält sie für die Gattin des Dionysius Areopagita. Ihr Andenken feiert die griechische Kirche am 4. October. (Vgl. Baron. ad ann. 52, n. 13; Boll. Oct. IV, 697 sq. 771 sq.) [S. Mayer.]

Damascenus, s. Johannes Damascenus.

Damascus wird von Davids Zeiten an im A. u. N. T. als eine der bedeutendsten Städte Syriens erwähnt, im A. T. unter dem Namen Damméśek (דַּמֶּשֶׂק), in den Büchern Paralipomenon nach syrischer Aussprache (Darmesuk) Darméśek, bei den Arabern Dimeschk, bei Griechen und Römern Δαμασκός, Damascus. Sie liegt in einer sehr fruchtbaren, von zwei Flüssen (Abana und Pharphar, 4 Kön. 5, 12; vgl. Eckkel, Doctr. Num. vett. III, 332) reichlich bewässerten Ebene und wird wegen ihrer reizenden Lage und ihres herrlichen Klimas gleichmäßig von den Classikern (Julian. Epist. 24 ad Serap. nennt sie ἑῴας ἁπάσης ὀφθαλμόν) wie von den arabischen Schriftstellern gepriesen. Letztere nennen sie „das Halsband der Schönheit", „das Mal auf der Wange der Welt", „das Gefieder des Paradiespfauen", „das Auge des Ostens" (v. Hammer, Gesch. des omanischen Reichs II, 482). Von jeher blühte in dieser Stadt der Kunstfleiß; namentlich zeichneten seine Bewohner sich durch Feinweberei aus, deren Erzeugnisse (Damast) schon Amos 3, 12 als Luxusgegenstände angeführt sind und nach Ezech. 27, 18 einen bedeutenden Ausfuhrartikel bildeten. Ein anderer Handelsartikel der Damascener war nach derselben Stelle vinum pingue, im Hebräischen genauer „Wein von Chalbon", einer kleinen Ortschaft bei Damascus, den auch Nabuchodonosor als Tributgegenstand nennt (Wein und Oel von Chilbunu), und der nach Strabo als χαλυβώνιος οἶνος auf dem Tische der Perserkönige prangte (Geogr. 15, 22 [735]). Auch sonst war die Umgegend von Damascus im ganzen Alterthum wegen ihrer Fruchtbarkeit berühmt und erzeugte die gepriesene Damascenerpflaume.

Im A. T. wird Damascus schon zur Zeit Abrahams erwähnt (Gen. 14, 15), wovon der jüngere Syncretismus Veranlassung genommen hat, unter Combination eines mythischen Herrschers der Vorzeit Abraham zum ersten Könige von Damascus zu machen (Nicolaus Damasc. bei Joseph. Antiq. 1, 7, 2; Justin. 36, 2). Vor Davids Zeit scheint Damascus, nach den Andeutungen der heiligen Schrift zu schließen, in Abhängigkeit von dem großen aramäischen Staate Soba gewesen zu sein (2 Sam. 8, 3 ff. 3 Kön. 11, 23). Seitdem David zuerst außer andern aramäischen Staaten auch Damascus erobert hatte, wird letzteres mit seinen Königen in der israelitischen Geschichte häufig erwähnt. Der Könige sollen, nach dem genannten damascenischen Geschichtschreiber (Joseph. Antiq. 7, 5, 2), von da an zehn regiert haben, die ihm zufolge sämmtlich den Namen Adad (von dem syrischen Sonnengotte dieses Namens) geführt hätten. In den biblischen Büchern jedoch und auch auf den assyrischen Keilinschriften, welche hierin durchaus mit der Bibel übereinstimmen, erscheinen sie unter andern Namen. Der erste König, den die heilige Schrift erwähnt, war Razon, Sohn des Eliada, welcher den damascenischen Staat zuerst zu einem selbständigen Königthum erhob, indem er sich der Herrschaft entzog, welche die Könige von Soba seit älterer Zeit und Salomon seit Davids Eroberungen über alle syrischen Staaten ausübte (3 Kön. 11, 23—25). Die assyrischen Inschriften geben als Namen dieses Staates Gar-Imirisu. Von da an erscheint Damascus, wie früher Soba, an der Spitze der vielen kleinen syrischen Staaten (vgl. 3 Kön. 20, 1. 16. 24. Amos 1, 5), und in beständigen Kriegen mit den südlichen israelitischen Nachbaren, die in diesen langjährigen Kämpfen meist den Kürzern zogen. Nach Razon herrschte Hezion, ihm folgte sein Sohn Tabremon, welcher in Bundesverhältnissen mit dem jüdischen Könige Abia stand (3 Kön. 15, 18. 19). Dann regierte Ben-Hadad I., unter dem die Kriege mit den Israeliten ihren Anfang nahmen (s. d. Art. Benadad); sie dauerten zum Verderben der beiden israelitischen Reiche unter dem Sohne und Nachfolger desselben, Benadad II., fort. Durch diesen König erlitten die Verfassungen der kleinern syrischen Staaten, welche unter dem damascenischen Könige standen, eine gänzliche Umwandlung;

statt der Könige, deren 32 waren, setzte er Statthalter ein (3 Kön. 20, 24; vgl. 1 u. 16). Ihn nennt Nicolaus von Damascus a. a. O. den größten aller damascenischen Könige. Dann ging biblischen Angaben zufolge das Königthum an eine neue Dynastie über; der erste König daraus war Hazael (3 Kön. 19, 15; 4 Kön. 8, 13—15), welcher die Kriege gegen die Israeliten mit noch größerem Glück als seine Vorgänger fortsetzte (s. d. Art. Hazael). Unter der Regierung seines Sohnes und Nachfolgers Benadab III. nahmen endlich diese Kriege eine für die Israeliten ebenso günstige als für die Syrer verderbliche Wendung; denn nicht nur gingen die Eroberungen nach drei Schlachten, in denen die Syrer überwunden wurden, wieder verloren (4 Kön. 13, 19. 25), sondern Jeroboam II. (reg. von 825—784) dehnte die alten Reichsgrenzen Israels wieder über die von den Damascenern eroberten syrischen Gebietstheile aus (4 Kön. 14, 25—28). Nun verschwindet auf ein halbes Jahrhundert Damascus aus den Annalen der israelitischen Königsgeschichte, bis dann nach diesem Zeitraum, wo nach Nicolaus Damascenus Hadad IX. regiert haben müßte, der zehnte und letzte dieser Regentenreihe, Rasin (Hadad X.), auf dem Schauplatz der biblischen Geschichte auftritt. Im Bunde mit dem Könige Phacee von Israel besiegte er in mehreren Schlachten den jüdischen König Achaz, bis dieser, von beiden auf's Aeußerste gedrängt, sich um Hilfe an den assyrischen König Tiglatpilesar wandte, welcher den König Rasin tödtete, Damascus eroberte und die Einwohner in's Exil deportirte (4 Kön. 15, 37; 16, 5—9. Is. 7, 1 ff. 8, 1 ff. 2 Par. 28, 5 ff.), nach keilschriftlichen Denkmalen im 13. Regierungsjahr des Tiglatpilesar (733). Damascus erhielt nun, wie später Samarien, assyrische Colonisten (Joseph. Antiq. 9, 12, 3), weßwegen hier, wie in den übrigen vorderasiatischen Staaten, wo assyrischer Einfluß herrschte, die Mythen von der Semiramis spielen (Justin. 36, 2). Von da hörte Damascus auf, ein Königreich zu sein (Is. 17, 3), und ging, nachdem es unter der Botmäßigkeit der Assyrer gestanden (vgl. Is. 9, 11), später an die Erben der assyrischen Herrschaft, zuerst an die Chaldäer (Jer. 49, 23. 27; vgl. 4 Kön. 24, 2), dann an die Perser und endlich in Folge der Schlacht von Issus durch Verrath an Alexander d. Gr. über (Arrian. 2, 11; Curt. 3, 12). Unter den Seleuciden Syriens sank die Stadt neben dem neu emporkommenden Königssitze Antiochien. Nach 1 Mach. 12, 32 scheint der Machabäer Jonathan sie vorübergehend in Besitz genommen zu haben. Im Partherkriege wurde Damascus von Pompejus erobert und zur Provinz Syrien geschlagen; zur Zeit des Apostels Paulus gehörte es zu dem Reiche des von den Römern abhängigen arabischen Königs Aretas (2 Cor. 11, 32). In der nachfolgenden Zeit wird Damascus zu den Städten der Decapolis (Plin. 5, 18; Ptolem. 5, 14, p. 369 edit. Wilb.), dann zur Provinz Phönicien (Ammian. Marc. 14, 8) und endlich zur Provinz Phönicia Libanesia gerechnet (Hierocl. in Wesselings Itin. p. 717). Zu Damascus hatten sich in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten viele Juden angesiedelt, besaßen daselbst mehrere Synagogen (Apg. 9, 2) und gewannen viele Proselyten; bei ihnen fand auch das Christenthum frühzeitig Eingang (Apg. 9, 1 ff.) und erhielt durch Pauli wunderbare Bekehrung und begeisterte Predigt neues Wachsthum. Den Ort der Bekehrung zeigt man noch jetzt eine halbe Stunde vor der Stadt; die große Straße darb el mostakim wird für den vicus rectus angesehen, auf welchem Ananias wohnte. Auch die Stelle der Stadtmauer, an welcher Paulus herabgelassen wurde, ist der Tradition noch bekannt. Seit Hadrian führte die Stadt den Titel einer Metropolis; Kaiser Philipp machte sie zu einer römischen Colonie. Diocletian legte der Saracenen wegen in derselben Festungswerke, Magazine und große Waffenschmieden an. Später ward Damascus zum oströmischen Reiche geschlagen. Im J. 635 ward es von den Arabern unter Omar nach zweimonatlicher Belagerung erobert. Der Stammvater der ommaijjadischen Dynastie verlegte deren Sitz dahin; auch die ersten Abbassiden residirten zeitweilig dort. Nachdem Bagdad von Almansor zur Residenz gewählt worden, hatten Statthalter in Damascus ihren Sitz, von denen es mehreren gelang, sich selbständig zu machen. In der Geschichte der Kreuzzüge wird Damascus öfters genannt. Im J. 1148 belagerten es die Kreuzfahrer unter Ludwig VII. und Konrad III. ohne Erfolg; sechs Jahre später ward es von dem Sultan Nureddin von Aleppo erobert und mit Aegypten vereinigt. Nach Nureddins Tod kam es in die Gewalt Saladins und theilte von da an meist das Geschick von Aegypten. Nachdem Timur die Aegypter unter den Mauern der Stadt besiegt hatte, erlitt sie eine furchtbare Verwüstung durch dessen räuberische Horden. Später wieder aufgebaut, stand sie unter den Mamluken als Herrschern von Aegypten, bis sie 1516 von Selim I. dem osmanischen Reich einverleibt wurde. Im J. 1832 kam Damascus durch Ibrahim Pascha's kühne That wieder unter ägyptische Herrschaft, ward aber durch die europäischen Großmächte 1840 den Türken zurückgegeben. Vom 9. bis 16. Juli 1860 fand hier eine furchtbare Metzelei der Christen durch die fanatisirte mohammedanische Bevölkerung statt, so daß die christliche Einwohnerschaft nach Aleppo und in andere sichere Plätze zog, bis die Pforte die Urheber der Schandthaten am Leben gestraft und Garantien für die Sicherheit der Christen gegeben hatte. Vorher gab es 32 000 Christen in Damascus. Die ganze Bevölkerung der Stadt beträgt etwa 150 000 Seelen, unter diesen 24 000 Nichtmohammedaner. Die Stadt ist trotz ihres hohen Alterthums arm an Antiquitäten; eine der bedeutendsten ist die von Timur verschonte Moschee der Ommaijjaden, früher eine uralte Kirche des hl. Johannes des Täufers,

welche von Abdulmelik mit unerhörter Pracht zu einer Moschee umgebaut worden ist. (Vgl. Allg. Welthistorie, übers. von S. J. Baumgarten CLXXXIII—CCI; Noris, Epoch. Syromaced., Lips. 1706; L. Müller, De origine regni Damasceni, bei Iken, Thes. Dissertt. theol. I, Lugd. Bat. 1732; Schubert, Reise in das Morgenland, Erlangen 1839, III, 276; Porter, Five years in Damascus, 2. ed., London 1870; Wetzstein, Der Markt von Damascus, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft XI, 1857, 475 ff.) [Movers (Kaulen).]

Die frühe errichtete Dioec. Damascena wurde bald Metropole der Kirchenprovinz Phoenicia II. seu Libani, mit den Suffragankirchen Abyda, Abyla, Alalis, Carraba, Come Charran, Danaba, Emesa, Evarius, Heliopolis, Jabruda, Laodicea, Palmyra, Sarracena. Der letzte Metropolit, Sergius, gründete 1033 das Kloster S. Bonifacii et Alexii in Rom. Heute ist Damascus wieder Bisthum der Gräco-Melchiten, das aber keinen eigenen Oberhirten hat, sondern von dem in Damascus residirenden Patriarchen der unirten Melchiten verwaltet wird. Nachdem Damascus Residenz der Chalifen geworden, errichtete auch der Patriarch der Nestorianer hier eine Metropole für seine Anhänger in Syrien, Cilicien, Phönicien und Aegypten, welche vom J. 632 bis 1080 bestand, und als deren Suffraganate Mambeg, Mopsuestia, Tarsus und Alepum aufgeführt werden (Asseman. Bibl. orient. III, 2, 714). Auch die Jacobiten hatten hier seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts einen Bischofssitz, der 754 zur Metropole erhoben wurde und bis in das 18. Jahrhundert herein bestand. In neuerer Zeit wurde für die unirten Jacobiten eine Archidioec. Damascena Syrorum errichtet. Endlich gründeten auch die Maroniten um die Mitte des 16. Jahrhunderts dahier ein Bisthum. Für die Armenier besteht nur eine Präfectur, welche unmittelbar unter dem Patriarchen der unirten Armenier steht. Die Mission unter den Lateinern hängt von dem apostolischen Vicariat Constantinopel ab. (Vgl. Le Quien, Or. chr. II, 836. 1240. 1520; III, 78 sq.; Moroni, Diz. XIX, 82 sq.) [Neher.]

Damasus I.—II., Päpste. — Damasus I. (366—384), ein Spanier von Herkunft, aber wahrscheinlich zu Rom geboren, erblickte das Licht der Welt um das Jahr 304, widmete sich schon in der Jugend, durch Fleiß, Frömmigkeit und Enthaltsamkeit ausgezeichnet, dem geistlichen Stande und wurde 355 zum Erzdiacon der römischen Kirche ernannt. Als sein Vorgänger im Papstthum, Liberius, von Constantius nach Beröa verwiesen wurde, soll Damasus, ein treuer Anhänger desselben, ihm in die Verbannung gefolgt sein; er kehrte aber bald wieder nach Rom zurück und nahm auch nach der Rückkehr des Papstes großen Antheil an der Verwaltung der Kirche. Nach Liberius' Tod wurde Damasus im October des J. 366 von dem größten Theil des Clerus und des römischen Volkes auf den Stuhl Petri erhoben und in der Kirche des hl. Laurentius, deren Titel er vor seiner Erhebung führte, der Ordnung gemäß consecrirt. Von einer Gegenpartei jedoch wurde der Diacon Ursinus oder Ursicinus zum Papste gewählt, der sich in der Sicinuskirche vom Bischofe von Tivoli consecriren ließ, mit Umgehung der alten Kirchensatzung, welche drei Bischöfe zur Weihe verlangt, und der herkömmlichen Sitte der römischen Kirche, welche den Consecrationsact dem Bischofe von Ostia zutheilt. Beide Parteien griffen zu den Waffen, und durch die Straßen von Rom, ja selbst in den Kirchen floß Bürgerblut; doch siegte die Partei Damasus', und Ursinus mußte, vom Stadtpräfecten Juventius verbannt, Rom verlassen. Während dieser Streitigkeiten erließ Kaiser Valentinian I. (367) ein Decret, vermöge dessen der Bischof von Rom die Streitigkeiten der übrigen Bischöfe zu untersuchen und beizulegen habe, welches Decret die Stellung des neugewählten Kirchenoberhauptes bedeutend erleichterte. Dessenungeachtet dauerten die Unruhen noch einige Zeit fort, da der Gegenpapst Ursinus sich von Valentinian die Erlaubniß zur Rückkehr nach Rom zu erwirken wußte und daselbst nicht eher ruhte, den Samen der Zwietracht auszustreuen, als bis er zum zweiten Male verbannt und mit seinen Anhängern nach Gallien verwiesen wurde. Damasus selbst that Alles, um die aufgeregten Gemüther zu beruhigen, und es gelang ihm, auch seine heftigsten Gegner für sich zu gewinnen; doch nun erregte seine Strenge in der Kirchenzucht neues Mißvergnügen. Kaiser Valentinian hatte nämlich wegen Bestrebungen einiger Geistlichen, welche zum Nachtheile der rechtmäßigen Erben Schenkungen an die Kirchen erwirkten, im J. 370 ein Gesetz erlassen, welches den Clerikern und Mönchen verbot, in die Häuser der Wittwen und Waisen zu schleichen und von denselben Geschenke, Vermächtnisse und anvertrautes Gut anzunehmen. Damasus traf die strengsten Verfügungen, dieses kaiserliche Gesetz in Ausführung zu bringen. Wahrscheinlich hatte er selbst dasselbe veranlaßt, um einem Gebrechen seiner Zeit abzuhelfen; aber eben weil vorhandene Schäden damit getroffen wurden, kehrte sich auch der Unwille gegen ihn. Bald indeß wurden auch diese Unruhen beigelegt, und Damasus konnte nun seine Blicke nach Außen richten. Nach der Synode von Rimini 359 hatte der Arianismus große Fortschritte gemacht. Jetzt aber kämpften im Oriente, wo die Arianer von Kaiser Valens geschützt wurden, die hl. Bischöfe Athanasius von Alexandrien und Basilius von Cäsarea unerschrocken für die kirchliche Rechtgläubigkeit und wandten sich um Unterstützung ihrer Sache an Damasus, der selbst, da der Arianismus in Illyrien und Mailand Wurzel gefaßt hatte, die Irrlehre im Occidente mit gleicher Energie zu unterdrücken suchte. Zu diesem Ende hielt er 368 eine Synode zu Rom, auf welcher die beiden illyrischen Bischöfe Ursacius und Valens, und 369 eine zweite ebendaselbst, auf welcher er

den arianischen Bischof von Mailand, Auxentius, mit ihren Anhängern censurirte. Ebenso war er bemüht, die antiochenische Kirchenspaltung beizulegen, und die apollinarischen, semiarianischen und macedonianischen Ketzereien auszurotten. Zu diesem Zwecke hielt er 374 eine Synode zu Rom und trat dem von Theodosius 381 berufenen Concil von Constantinopel bei, welches die Beschlüsse des Conciliums von Nicäa bestätigte und sich gegen die Lehre des Apollinaris und Macedonius feierlich aussprach. Durch die Zustimmung des Papstes und der abendländischen Bischöfe erhielt dieses Generalconcil des Morgenlandes den Rang und die Bedeutung eines öcumenischen. Um die Verschönerung Roms erwarb sich Damasus große Verdienste, da er mehrere neue Kirchen erbaute, ältere schmückte, die Leiber vieler Heiligen versetzte und ihre Begräbnißstätten auf das Herrlichste verzierte. So erbaute er an der ardeatischen Straße eine neue Kirche, ließ die Kirche des hl. Laurentius, an der er früher den heiligen Dienst verrichtet hatte, neu aufbauen und mit einem doppelten Säulengange schmücken und zierte die Kirche der hl. Athanasia mit den werthvollsten Gemälden. Er öffnete die in der Verfolgung verschütteten Eingänge der Katakomben, legte Treppen und Lichtschachte an und schmückte die Grabkammern mit Marmor und Bildern. Zu Ehren der Martyrer verfaßte er metrische Grabschriften, welche er durch die geschulte Hand des Furius Dionysius Philocalus in eigenthümlichen Schriftzeichen (Damasische Buchstaben) auf Marmortafeln graben ließ. Wenn auch, wie ganz richtig bemerkt wird, die Sprache in ihnen hart genannt werden kann, so geben sie doch Zeugniß von dem kindlich-frommen Sinne des Papstes und sind die beste Widerlegung von Schmähungen, welche eine frivole Zeit und erbitterte Gegner gegen den durch seine Sittenreinheit so ausgezeichneten Mann zu verbreiten suchten. Da er im vertrautesten Umgange mit dem hl. Hieronymus lebte, so forderte er diesen auf, die bisherige lateinische Bibelübersetzung, welche in den einzelnen Exemplaren vielfach divergirte, zu verbessern (s. d. Art. Vulgata). Aufmerksamkeit verdienen auch seine Schriften, besonders die Briefe an den hl. Hieronymus. Nach einem achtzehnjährigen Pontificate starb Damasus im 80. Jahre seines Lebens den 10. December 384. Er wurde unter die Zahl der Heiligen aufgenommen, und sein Festtag den 11. December in der katholischen Kirche angeordnet. Im J. 1639 fand man in der von ihm erbauten Kirche an der ardeatischen Straße unter einem Altar seine Gebeine und setzte sie 1645 hinter demselben Altare feierlich bei. Seine Schriften wurden gesammelt durch Ubaldini, Rom 1638. Andere Ausgaben besorgten Merenda (Opuscula et gesta Damasi I. cum notis M. Sarazinii, Rom. 1754) und Cailleau (Collectio SS. Patrum, Par. 1829, XLI; darnach Migne, PP. lat. XIII); die Briefe siehe auch bei Coustant, Epist. R. Pontific. 535 sq. (Vgl. außer den allgemeinen Papstgeschichten W. Rade, Damasus, Bischof von Rom, Freiburg 1882.)

Damasus II. folgte 1047 auf Clemens II. Nach dem Tode dieses Papstes wünschten die Römer den Erzbischof Halinard von Lyon, der in Rom wegen seiner Frömmigkeit in Ansehen stand, als Nachfolger. Halinard war aber abgeneigt, die Würde anzunehmen, und als endlich die römischen Gesandten vor Kaiser Heinrich III. erschienen, hatte dieser bereits zu Pöhlde sein Auge auf Bischof Poppo von Brixen, einen Bayern von Geburt, gerichtet. Poppo, der den Namen Damasus annahm, trat im Januar 1048 die Romreise an. Doch konnte er nicht alsogleich den päpstlichen Stuhl in Besitz nehmen, da der Afterpapst Benedict IX. sich nach Clemens' Tode abermals und zwar zum vierten Male in diese Würde eindrängte. Erst am Tage der Inthronisation (17. Juli) selbst verließ Benedict, durch das Gefühl des herannahenden Todes sichtbar ergriffen, Rom und zog sich in ein Kloster zurück, wo er den Rest seines Lebens in Buße zubrachte. Leider hatte Damasus den päpstlichen Stuhl nur kurze Zeit inne, und alle Hoffnungen, die man sich von seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit gemacht hatte, gingen bald mit ihm zu Grabe; er starb am 9. August 1048 zu Palestrina, wohin er sich seiner Gesundheit wegen begeben hatte. Da man in jenen bewegten Zeiten den schnellen Tod des Papstes nicht anders als auf gewaltsame Weise erklären zu müssen glaubte, schrieb man denselben einer Vergiftung zu. Nachfolger wurde Bischof Brun von Toul mit dem Namen Leo IX. (Anselm., Gest. episc. Leod. 65, Mon. Germ. SS. VII, 228 sq.; Höfler, Deutsche Päpste I, 269 ff.). [Seback (Streber).]

Damasus, der Böhme, Rechtslehrer in Bologna in den Jahren 1210—1215, verfaßte eine Summa decretalium, zum größeren Theile nur eine Abschrift der Summa Bernhards von Pavia (s. d. Art.); dann 278 Quaestiones, Erörterungen über Rechtsfragen, im 13. Jahrhunderte vielfach benutzt; eine Summa de ordine judiciario, eine verdienstvolle Darstellung des Gerichtsverfahrens (bei Wunderlich, Anecdota quae processum civilem spectant, Gotting. 1841); endlich Brocarda s. regulae canonicae, 125 allgemeine, aus den Quellen gezogene Regeln (Antv. 1566, Col. 1668 u. ö.), von Bartholomäus Brixiensis überarbeitet (Lugd. 1519; Ven. 1584). (Vgl. Schulte, Quellen u. Lit. des canon. Rechtes, I, Stuttg. 1875, 194 ff.) [Eberl.]

Damberger, Joseph Ferdinand, S. J., Kirchenhistoriker, war geboren zu Passau 1. März 1795, studirte zuerst in Landshut Jus, dann Theologie zu Salzburg, Landshut und München, wurde 1818 Priester, wirkte in der Seelsorge, ward 1825 Stiftsprediger zu Landshut, hierauf Pfarrer, dann Hofprediger zu St. Cajetan in München und trat endlich 1837 zu Brieg in der Schweiz in die Gesellschaft Jesu. Im J. 1845 ward er Professor der Geschichte in Luzern, flüchtete 1847 nach Italien und brachte seine letzten Lebensjahre zu-

meist in Schäftlarn bei München als Beichtvater der dortigen englischen Fräulein zu; dort starb er auch am 1. Mai 1859. Seine Werke sind: 1. Fürstentafel der europäischen Staatengeschichte mit 60 genealogischen und chronologischen Tabellen, Regensb. 1830. Dazu das Fürstenbuch, ebend. 1831. 2. Synchronistische Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter, Regensb. 1850 bis 1863, 15 Bände mit Kritikheft für jeden Band; der letzte wurde von P. Rattinger S. J. besorgt. Es ist dieß seit Stolberg das größte Originalwerk auf dem Gebiete der katholischen Geschichtsforschung. Geschrieben in vollkommen kirchlichem Geiste, mit immenser Erudition und wahrhaft katholischem Freimuth, eine Rüstkammer für die Bekämpfung der antikirchlichen Geschichtsfälschung, hat dieses Werk außerordentlich dazu beigetragen, „der Wahrheit zur Auferstehung aus dem grausenhaften, ungeheueren, sie gleichsam vergrabenden Lügenschutt zu verhelfen", wobei jedoch nicht verschwiegen werden darf, daß nicht bloß die synchronistische Methode viel Unangenehmes für den Leser in Bezug auf die Uebersichtlichkeit und Hervorstellung des sachlichen Zusammenhanges mit sich bringt, sondern daß auch die Kritik Dambergers bisweilen etwas Gewaltthätiges an sich hat. Freilich lagen ihm viele Detailarbeiten noch nicht vor, die jetzt uns manche Aufstellung Dambergers berichtigen lassen. Ein Zeugniß für die rastlose Thätigkeit des Verfassers ist, daß er den 13. Band, dessen Manuscript auf der Flucht von Luzern verloren gegangen war, ex integro zum zweiten Mal ausarbeitete. [Janner.]

Damenstift, s. Canonissae.

Damianä oder Damianisticä, s. Clara.

Damiani, s. Petrus Damiani.

Damianisten, s. Cölestiner.

Damianus, der hl., s. Cosmas.

Damianus, Patriarch von Alexandrien und die Secte der Damianiten, s. Monophysiten.

Damiette, Stadt in Unter-Aegypten, am östlichen Nil-Mündungsarm, erbaut nach der Zerstörung Pelusiums, Bischofssitz seit Anfang des vierten Jahrhunderts (Le Quien, Or. chr. II, 596). Kaiser Friedrich eroberte diese Stadt 1188, die Kreuzfahrer 1219 abermals, sie mußte aber beidesmal nach kurzer Zeit dem Sultan von Aegypten wieder überlassen werden. Auch Ludwig der Heilige, der sie im Juni 1249 eingenommen, mußte sie schon im August des darauf folgenden Jahres wieder zurückgeben (Raynald ad ann. 1250, n. 13. 19). Im J. 1219 errichtete der päpstliche Legat Pelagius, Bischof von Albano, in Damiette eine lateinische Metropole mit dem Suffraganstuhl Tanis; aber erst unter Ludwig dem Heiligen erscheint ein Metropolit Aegidius, wohl der einzige, der nach seiner Vertreibung 1253 Erzbischof von Tyrus wurde (gest. 1266). Heute gibt es nur noch eine Archidioecesis Damiatensis i. p. i., deren Titel der glorreich regierende Papst Leo XIII. bis 1846 führte. (Vgl. Le Quien l. c. III, 1146 sq.; Moroni, Diz. XIX, 87 sq.; dann Baluz., Miscell. IV, 491. 495; Jac. de Vitriaco 3, 6 bei Bongar., Gesta Dei etc. I, 1144; II, 210; Wilkens, Gesch. d. Kreuzzüge VII, 114.) [Neher.]

Dan (דָּן, Δάν, θεόκριτον ἄν τινες εἴποιεν κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶτταν, Jos. Antt. 1, 19, 8), 1. Name einer Person: des fünften Sohnes Jacobs, des ersten von der Bilha, der Magd der Rachel (Gen. 30, 3—6); er wurde, obwohl er nach Gen. 46, 23 nur einen einzigen Sohn Namens Husim (חֻשִׁים) hatte, doch der Stammvater eines großen, nach ihm genannten israelitischen Stammes, der schon beim Auszug aus Aegypten 62 700 waffenfähige Männer zählte (Num. 1, 39). Der weissagende Segensspruch Jacobs „Dan wird sein Volk richten" (Gen. 49, 16) ging durch Samson aus dem Stamme Dan in Erfüllung, insofern an diesem die unterscheidenden Charakterzüge seines Stammes besonders hervortreten. Bei der Eroberung Canaans unter Josue erhielt der Stamm Dan seinen Antheil zwischen dem Stamm Juda und dem philistäischen Gebiete, in einer Gegend, die zwar fruchtbar, aber so beschränkten Umfanges war, daß sich nach Kurzem ein Theil des Stammes zur Auswanderung genöthigt sah, zumal da derselbe auch nicht im Stande war, alles ihm zugewiesene Land zu erobern (Richt. 1, 34; 18, 2). Fünf Kundschafter, die sie ausgesandt hatten, brachten die Nachricht zurück, daß eine Stadt in der Nähe der Jordanquellen Namens Lais (Richt. 18, 7. 14) oder Lesem (Jos. 19, 47) leicht zu erobern wäre. Es zogen daher 600 waffenfähige Männer mit ihren Familien in jene Gegend, eroberten die Stadt und nannten sie nach dem Namen des Stammvaters Dan (Richt. 18, 7. 9 ff. Jos. 19, 47). Auf ihrem Zuge hatten sie im Hause eines gewissen Micha auf dem Gebirge Ephraim einen Leviten getroffen, der für jährlichen Lohn den Dienst eines ungesetzlichen Bildes besorgte. Diesen bewogen sie, mitzugehen und das Bild mitzunehmen, stellten es nachher zu Dan auf und übertrugen den Dienst desselben eben diesem Leviten und seinen Nachkommen. So kam es, daß später besonders der Stamm Dan wegen seines Bilderdienstes berüchtigt wurde. Manche suchen eben darin den Grund von der Uebergehung des Stammes Dan (Offenb. 7, 6); doch ist dieser richtiger in einem uralten Schreibfehler zu suchen. Im heutigen Text steht nämlich an der Stelle Dans Manasse, dessen Name wohl durch Verwechslung von ΔΑΝ mit MAN = Μανασσέ in den Zusammenhang gekommen ist, obgleich er mit Ephraim unter Joseph V. 8 mitbegriffen wird. Im christlichen Alterthum, wie im Mittelalter, knüpfte sich an diese Auslassung die Meinung, es werde der Antichrist aus dem Stamme Dan aufstehen.

2. Landesname für Dedan (s. d. Art.), bei Ez. 27, 19. [Welte (Kaulen).]

3. Name einer Stadt im Norden Palästina's, im Gebiete Nephtali's (3 Kön. 15, 20. 2 Par. 16, 4), das alte Lais oder Lesem (לַיִשׁ, Richt. 18, 7. לֶשֶׁם, Jos. 19, 47; Λαισά, Λεσέμ), wahrscheinlich eine Colonie von Sidon, welche die Da=

niten eroberten, wieder aufbauten und nach dem Namen ihres Stammherrn benannten (s. ob.). Wenn der Name Dan schon Gen. 14, 14 erscheint, so gibt dieß den Grund an, warum die Daniten gerade dorthin sich wandten; Dan ist nämlich ein phönicischer Name für die Gottheit, welche die Griechen Pan nannten, und der Ort trug nach ihm seinen Namen, der vollständiger דָּן יַעַן oder בַּעַל יַעַן, „der auf der Rohrflöte Spielende" hieß (Vulg. Dan sylvestria, 2 Sam. 24, 6, nach Verwechslung mit יַעַר). Die Nephtaliten änderten bei der Eroberung der Umgegend diesen Namen in Lais; die Daniten stellten ihn des eigenthümlichen Zusammentreffens wegen wieder her (Smith, The Book of Moses, London 1868, 445 sqq.). Da die Stadt oberhalb der Jordansquelle lag, konnte sie (a. a. O., sowie Deut. 34, 1) zu Galaad gerechnet werden. Sie lag nach Richt. 18, 7 von größerem Verkehr abgeschlossen, bei Rohob, nach Num. 13, 22 an der Straße nach Emath, in einem fruchtbaren Thale, welches ohne Zweifel das jetzige Ard el Hul ist und von zwei Ausläufern des Antilibanon gebildet wird, nördlich vom See Merom, nicht weit von den Quellen des Jordan (Jos. Antiq. 8, 8), vier römische Meilen westlich von Paneas (Onom.); der hl. Hieronymus identificirt es bisweilen geradezu mit diesem. Da es der nördlichste Punkt der Israeliten war, umfaßt der Ausdruck „von Dan bis Bersabee" das ganze Land. Dan ist durch abgöttischen Cultus übel berüchtigt; nicht bloß die erste Colonie stellte das geraubte Bild des Ephraimiten Micha daselbst auf, sondern auch Jeroboams Stierdienst hatte hier eine bleibende Stätte (3 Kön. 12, 29. Amos 8, 14). Die Stadt wurde von Benadad erobert (3 Kön. 15, 20), wenn auch nicht für die Dauer (4 Kön. 10, 29; Amos 8, 14), und war überhaupt einer der ersten Angriffspunkte nördlicher Feinde (Jer. 4, 15; 8, 16). An der Stelle Richt. 18, 12 wird auf dem Gebirge Juda bei Cariathiarim ein „Lager Dans" genannt (מַחֲנֵה־דָן), während derselbe Ausdruck Richt. 13, 25 den Punkt der ersten Niederlassung des Stammes in seinem Antheile bezeichnet. [S. Mayer (Kaulen).]

Daneau oder Danäus, Lambert, reformirter Theologe, um 1530 zu Beaugency aus einer adeligen Familie geboren, erhielt seine wissenschaftliche Vorbildung in Paris, studirte in Orleans und Bourges die Rechte und wurde Advocat in Orleans. Nachdem er sich dem Calvinismus angeschlossen und in Genf kurze Zeit die Vorträge Calvins gehört, ging er 1561 als Prediger nach Gien und wurde 1573 Professor an der theologischen Schule in Genf. Im J. 1581 folgte er einem Rufe nach Leyden, gerieth aber hier sehr bald mit anderen reformirten Theologen und dem Magistrate der Stadt in Streit und wanderte deßhalb 1582 nach Gent aus, wo er bis 1583 eine Professur bekleidete. Nach zweijährigem Aufenthalte verließ er die Niederlande und suchte ein Asyl in dem Königreich Navarra, wo er zuerst in Orthez und dann in Lescar als Professor und Prediger thätig war. Im J. 1593 erhielt er in gleicher Eigenschaft einen Ruf nach Castres und starb daselbst am 11. November 1595. Bei den Reformirten des 16. und 17. Jahrhunderts stand Daneau wegen seiner Gelehrsamkeit, seiner streng calvinischen Gesinnung und seiner Polemik gegen die Lutheraner und Katholiken in hohem Ansehen. Seine schriftstellerische Thätigkeit erstreckte sich über Philologie, Exegese, Patristik, Dogmatik, Moral, theologische Polemik, Naturwissenschaft und Politik, und 66 größere und kleinere Schriften und Uebersetzungen sind von ihm im Druck erschienen; 33 seiner Schriften hat er selbst zusammengestellt und in einem Foliobande herausgegeben unter dem Titel Opuscula omnia Theologica, ab ipso authore recognita, et in tres classes divisa, Genev. 1583, auch 1654. Als Polemiker richtete er Streitschriften gegen die lutherischen Theologer Selneccer in Leipzig, Lucas Osiander in Stuttgart, Jacob Andreä in Tübingen, Martin Chemnitz in Braunschweig, gegen den Benedictiner und Professor an der Sorbonne Gilbert Genebrard, Bellarmin u. A. Unter den übrigen Schriften Daneau's sind zu erwähnen seine Physica christiana (Genf 1576—1580 u. ö.), seine Politica christiana (Genf 1596, auch 1606) und namentlich seine Ethica christiana (Genf 1577, 7. Aufl. 1640; vgl. über dieselbe Theologische Studien und Kritiken, Jahrg. 1850, I, 22—45), sowie sein oft gedruckter Dialog über die Hexen (1. Aufl. Genf 1574) in französischen, lateinischen, englischen und deutschen Ausgaben und seine verschiedenen moralistischen Abhandlungen gegen unschickliche Kleidung, gegen das Tanzen und gegen Würfel- und Kartenspiel. Die Ethica christiana Daneau's erscheint auf protestantischem Boden als die erste von der Dogmatik getrennte Behandlung der Moraltheologie. Literatur: Senebier, Histoire littéraire de Genève I, Genève 1786, 311—320; Eug. et Em. Haag, La France Protestante IV, Paris 1853, 192—198; Paul de Félice, Lambert Daneau, sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites, Paris 1882. [Hundhausen.]

Daniel (דָּנִיֵּאל, דָּנִאֵל) im A. T., 1. der Sohn Davids von Abigail, 1 Par. 3, 1. — 2. Haupt einer Priesterfamilie zur Zeit Esdras', 1 Esdr. 8, 2. 2 Esdr. 10, 6. — 3. Der bekannte, durch seine Weisheit und Wissenschaft berühmte Prophet, von dem ein alttestamentliches Buch seinen Namen hat. Letzteres gehört im hebräischen Canon zur dritten Klasse der heiligen Schriften, den sogen. כְּתוּבִים; dorthin ist es aber erst in nachchristlicher Zeit versetzt worden, als die Juden sich bei Behandlung der Bibel von antichristlicher Tendenz leiten ließen. Die Septuaginta fanden es noch unter den Propheten, so daß es diesen Platz auch in der christlichen Kirche behalten hat. Der jüdische Text enthält ferner nicht die Abschnitte 3, 24—90 und 13, 1 bis 14, 42 des griechischen und lateinischen Textes, weil auch diese, wie schon Origenes (Ep. ad Afric. 9) bemerkt,

tendenziöser Weise beseitigt worden sind; nicht bloß die Siebenzig aber, sondern auch noch Theodotion und Symmachus fanden sie in ihren Originalen und übersetzten sie wie alles Andere. Das Buch Daniel ist daher so, wie es im katholischen Canon steht, als Ganzes zu betrachten. Als solches bildet es die Quelle für die Geschichte des Propheten, welcher darin als Hauptperson auftritt; denn die sonstigen Erwähnungen desselben in der heiligen Schrift (Ezech. 14, 14. 20; 28, 3. 2 Mach. 2, 13. Matth. 24, 15; wozu noch 4 Esdr. 12, 11 kommt) setzen den geschichtlichen Charakter dieses Buches voraus.

Es läßt sich leicht erkennen, daß der Inhalt dieses Buches in zwei Theile zerfällt, von denen der eine Erzählungen, der andere Visionen begreift. Zu jenem gehören die sechs ersten Kapitel nebst den sogen. deuterocanonischen Abschnitten, zu diesem die Kapitel 7—12, die letzteren des hebräischen Textes. In beiden Hälften erscheint Daniel als Mittelpunkt alles Dargestellten, insofern auch die weissagenden Gesichte in seine persönlichen Schicksale eingeflochten sind. Hiernach war Daniel einer von den Israeliten, an welchen die Weissagung Is. 39, 7 in Erfüllung ging. Bei der ersten Einnahme Jerusalems gab Nabuchodonosor Befehl, vornehme jüdische Jünglinge zum Dienst am Hofe in Babylon mitzuführen; unter diesen war Daniel, der vermuthlich zur königlichen Familie gehörte und erst 14 Jahre alt war. Während die meisten dieser jungen Leute sich von der Pracht des babylonischen Königshofes bestricken ließen und heidnisch zu leben anfingen, beschloß Daniel mit dreien seiner Freunde, dem mosaischen Gesetz treu zu bleiben und dieß zunächst durch die Enthaltsamkeit, welche die Speisegesetze vorschrieben, zu beweisen. Es gelang ihnen, von ihrem babylonischen Hofmeister dazu die Erlaubniß zu erhalten, und es stellte sich bald heraus, daß die einfache Lebensweise nach Gottes Gesetz ihrer gesammten Entwicklung viel zuträglicher war, als die heidnische Ueppigkeit ihren Gefährten sein konnte. Nicht nur körperlich erschienen sie viel blühender und gesunder als diese, sondern auch an Klarheit und Ausdehnung ihrer wissenschaftlichen Kenntniß übertrafen sie bei einer vor dem König angestellten Prüfung alle ihre Altersgenossen. Daniel war dabei nicht nur durch hohe Geistesschärfe, sondern auch durch die Gabe ausgezeichnet, sich auf Träume und Gesichte zu verstehen; eine Kenntniß, welche in Babylon als Geheimwissenschaft gepflegt wurde, während sie ihm als übernatürliche Gabe Gottes zu Theil geworden war (Kap. 1). Er hatte bald Gelegenheit, von seiner wunderbaren Begabung Gebrauch zu machen. Unter seinen deportirten Landsleuten war eine vornehme Dame, Susanna mit Namen, fälschlich des Ehebruchs angeklagt und auf lügnerisches Zeugniß hin verurtheilt worden; Daniels Scharfblick aber enthüllte das Lügengewebe, so daß die Unschuldige gerettet und ihre Ankläger der verdienten Strafe überliefert wurden (13). Während dieser Vorfall ihm bei seinen Landsleuten den Ruhm höchster Weisheit eintrug (Ezech. 28, 3), verschaffte eine andere Probe seiner außergewöhnlichen Geistesgaben ihm auch unter den Babyloniern hohes Ansehen. Der König Nabuchodonosor hatte einen bedeutungsvollen Traum, konnte sich aber später das Geschaute nicht mehr vergegenwärtigen und blieb nur unter dem Eindruck, daß dasselbe ihm und seinem Reiche hochwichtige Dinge ankündige. Nachdem er alle Magier seines Reiches vergebens um Auskunft angegangen hatte, konnte Daniel ihm den Traum selbst nebst dessen Deutung angeben; eine aus verschiedenen Stoffen aufgebaute Bildsäule, welche durch einen vom Berge losgerissenen Stein zertrümmert wurde, sollte ihm die aufeinander folgenden Weltreiche, sowie deren Beseitigung durch ein geistiges Gottesreich versinnbilden. Für diesen Aufschluß gab Nabuchodonosor dem Gotte Daniels die Ehre, erhob Daniel zu einer der einflußreichsten Stellen im Lande und beförderte auf seine Verwendung auch seine drei Freunde zu hohen Ehrenstellen (2). Bald aber ward den letzteren zugemuthet, an einem öffentlichen Act heidnischer Götzenverehrung theilzunehmen. Nabuchodonosor ließ eine ungeheure Bildsäule errichten, welche der Majestät seiner Person und seines Reiches als Ausdruck dienen sollte, und forderte für dieselbe unter Strafe des Feuertodes öffentliche Ehrenbezeugung. Daniels Freunde erkannten die religiöse Tragweite dieser Veranstaltung und betheiligten sich deßwegen nicht an der Feier. Hierüber angeklagt, wurden sie in einen großen Glutofen geworfen, allein durch Gottes Allmacht wunderbar vor dem Verbrennen gerettet, so daß Nabuchodonosor auf's Neue sich von der Erhabenheit und Anbetungswürdigkeit des einen wahren Gottes überzeugen mußte und diese Anerkennung durch einen öffentlichen Erlaß bethätigte (3, 1—97). Bald jedoch konnte Daniel selbst ihm ein zweites Traumgesicht deuten. Er hatte einen herrlichen Baum gesehen, der später auf göttlichen Befehl umgehauen wurde, so daß nur der Wurzelstumpf unter wilden Thieren noch für sieben Jahre weiter vegetirte. Nachdem er bei seinen Magiern vergebens Aufschluß gesucht, deutete ihm Daniel das Gesehene dahin, daß er im Wahnsinn sieben Jahre lang fern von menschlicher Gesellschaft zubringen müsse. Dieser Vorfall wird in dem Originaldocument Nabuchodonosors mitgetheilt, in welchem er seine Wiederherstellung ankündigt und den gewaltigen Gott preist, der ihn geschlagen und wieder geheilt habe (3, 98 bis 4, 34). Beim Tode von Nabuchodonosors Sohne Evilmerodach trat Daniel von seiner hohen Stellung zurück. Damals ward Nabuchodonosors Haus durch Mord ausgerottet, und der Mörder Naboned bestieg den Thron der Chaldäer. Siebenzehn Jahre durfte er regieren, ehe die Vergeltung in der Person des Perserkönigs Cyrus heranzog. Da die Volksstimmung gegen Naboned war, weil er den Dienst der einheimischen Götter vernachlässigt hatte, so suchte er seine Person in Sicherheit zu bringen und über-

gab den Oberbefehl zu Babel seinem ältesten Sohne Baltassar. Dieser stellte trotz der seinem Reiche drohenden Gefahr noch ein großes Fest an, und bei dem Gelage am Hofe trank er mit seinen Höflingen und seinen Weibern gotteslästerischer Weise aus den zu Jerusalem geraubten Tempelgefäßen. Da schrieb eine geheimnißvolle Hand noch geheimnißvollere Züge auf die Saaleswand. Kein Magier konnte die Schrift erklären; deßwegen erinnerte die Königin, die Mutter Baltassars, an Daniel. Als dieser herbeigerufen war, deutete er sie als Weissagung von dem nahen Ende des babylonischen Reiches und seines Herrscherhauses und ward dafür zu den höchsten Ehren erhoben; er sollte der Dritte im Reiche, der Erste nach Naboned und Baltassar sein. Allein während des Festes hatten die Perser Gelegenheit gefunden, in die Stadt zu dringen; Babel ward in der Nacht genommen, und Baltassar ward getödtet (5, 1—31). Cyrus' Aufenthalt zu Babel ward Veranlassung zu neuen Offenbarungen des Gottes über die Götter. Als kluger Staatsmann stellte Cyrus den Dienst der Götter Babels mit allen den Ehren wieder her, welche Naboned ihnen genommen hatte, und betheiligte sich trotz seiner reineren Ormuzdreligion selbst an den Culthandlungen der Babylonier. Nun ließen die Priester des Bel ihrem Götzen täglich eine große Menge Lebensmittel opfern und gaben vor, daß er sie verzehre, während sie selbst diese heimlich bei Seite schafften. Es gelang Daniel auf leichte und untrügliche Weise, Cyrus von dieser Betrügerei und damit von der Ohnmacht der sogenannten Gottheit zu überzeugen, so daß die Priester hingerichtet wurden und Daniel die Erlaubniß erhielt, das Heiligthum des Bel zu zerstören (14, 1—21). Ebenso wirksam bekämpfte Daniel den Aberglauben, welcher sich zu Babylon an die göttliche Verehrung einer Schlange knüpfte. Indem er dieser eine Nahrung vorwarf, an der sie in Folge ihrer Gier zu Grunde ging, konnte er dem Könige darthun, daß ihr nicht bloß göttliche Weisheit, sondern auch die zur Selbsterhaltung nöthigste Kenntniß abging (14, 22—26). Zwar mußte Cyrus, durch einen Aufruhr genöthigt, Daniel in den Löwenzwinger bringen lassen, damit er dort zerrissen werde; allein Gott der Herr erhielt ihn wunderbar durch Vermittlung des Propheten Habakuk, und so sah auch Cyrus sich genöthigt, dem allmächtigen Gott Daniels die öffentliche Anerkennung zu zollen (14, 27 bis 42). Aehnliches geschah unter dem Meder Darius, den Cyrus unter verständiger Rücksicht auf den babylonischen Nationalstolz als Scheinherrscher in Babel einsetzte. Dieser erkannte Daniels staatsmännische Begabung, hielt ihn sehr werth und erregte dadurch den Neid der babylonischen Großen gegen ihn. Sie erwirkten daher von Darius ein Gesetz, welches die Anerkennung der neuen Souveränität als einer Gottheit forderte. Da sie von vornherein überzeugt waren, daß Daniel sich diesem Gesetze nicht fügen werde, so sollte dasselbe die Handhabe bieten, ihn zu stürzen. Wirklich fanden sie bald Anlaß, Daniel der Uebertretung dieses Gesetzes anzuklagen, so daß er trotz Darius' Widerstreben nach der im Gesetze vorgesehenen Strafe wieder in den Löwenzwinger gebracht wurde. Als aber die Löwen nach Gottes Fügung Daniel kein Leid zufügten, mußte auch Darius die Herrlichkeit des wahren Gottes anerkennen, und nachdem er Daniels Ankläger hatte von den Löwen zerreißen lassen, erneuerte er das schon von Nabuchodonosor erlassene Edict, welches dem ganzen babylonischen Reiche Ehrfurcht vor dem Gott Daniels gebot (6). Darius blieb nur zwei Jahre im Besitz der ihm übertragenen Macht; vermuthlich starb er als Vierundsechzigjähriger (5, 31). Seitdem mußte in Babylonien wieder nach Cyrus datirt werden (10, 1); das folgende Jahr gilt daher als das dritte des Cyrus, ganz so, wie es auch auf babylonischen Contracttäfelchen der Fall ist (Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeol. VI, 1878, 61).

In die vorher gegebene Geschichte fügt der zweite Theil des Buches Berichte über die wunderbaren Visionen ein, durch welche Daniel die künftige Gottesleitung in der Menschengeschichte aufgeschlossen erhielt. Im ersten Jahr Baltassars bedeuten vier große Thiere, welche Daniel aus dem Meer aufsteigen sieht, vier große Weltreiche, welche einander ablösen werden; das letzte Thier wird von Gott getödtet und verbrannt, und jemand in Gestalt eines Menschensohnes, der in den Wolken thront, erhält eine ewige Herrschaft über alle Völker (Kap. 7). Im dritten Jahre Baltassars versinnbilden ein Widder und ein Bock die persische und die griechisch-macedonische Weltmonarchie; die letztere soll, vier Hörnern an dem Ziegenbock entsprechend, in vier Reiche zerfallen, und sowie aus einem dieser Hörner ein allgewaltiges Horn herauswächst, soll aus dem griechischen Reiche ein Tyrann erstehen, welcher die Juden grausam bedrücken und die Verehrung des wahren Gottes zeitweilig abschaffen wird (8). Ein neues Gesicht erhält Daniel im ersten Jahre des Darius, am Ende der siebenzig, von Jeremias für die Gefangenschaft vorausgesagten Jahre, als er innig um Wiederherstellung des Judenthums betet. Der Engel Gabriel versichert ihm nicht bloß, daß sein Gebet Erhörung gefunden habe, sondern auch, daß nach siebenzig Jahrwochen der Messias erscheinen und eine neue Ordnung der Dinge auf den Trümmern des jetzt neu zu schaffenden Jerusalem einrichten werde (9). Das vierte und eigenthümlichste Gesicht erhält Daniel im dritten Jahr des Cyrus, nachdem er drei Wochen gefastet hat, um göttlicher Mittheilungen über die Zukunft seines Volkes gewürdigt zu werden. Er sieht eine wunderbare Gestalt am Tigris, welche sich ihm als den Schutzgeist der Juden zu erkennen gibt. Von diesem erhält er die Mittheilung, daß er im Bunde mit Michael für das Heil der Juden bei Gott wirke, entgegen den Interessen, welche die Schutzengel des Perser- und des Griechenvolkes geltend zu machen bemüht

sind (10). Demgemäß enthüllt er ihm in ausführlicher Entwickelung die gesammte Zukunft des persischen und des macedonischen Reiches, sowie der Diadochenstaaten, bis ein syrischer König Jerusalem bedränge, den Opferdienst des wahren Gottes abschaffe, den Tempel durch Götzenaltäre entheilige und die Juden entweder zum Heidenthum zu nöthigen oder auszurotten unternehme. Es werde Martyrer für das Judenthum geben, bis der Tyrann mitten in seiner Gewaltlaufbahn ein Ende finde (11). Dann werde durch Michaels Verwendung das Judenthum nach viertehalbjähriger Leidenszeit wieder gerettet werden; den Abtrünnigen werde ewige Schande, den standhaften Bekennern ewige Herrlichkeit zu Theil. Daniel solle ruhig seinem Lebensende entgegen gehen, und mit ihm mögen alle Freunde Gottes auf den Trost Israels hoffen (12).

Alle diese mit höchster Objectivität gegebenen Mittheilungen erhalten ihre wichtigste Bestätigung durch die innere Wahrheit, welche der Gang der Offenbarungsgeschichte ihnen verleiht. Nicht erst in der christlichen Zeit, sondern auch schon im Alten Testamente hat das Heidenthum alle Mittel weltlicher Macht gegen die geoffenbarte Religion in's Feld geführt, und es bedurfte großer Gottesoffenbarungen, um der Menschheit das Gut des Glaubens zu sichern. Der Angriff des assyrischen Reiches auf Jehovah war durch großartige Wunder vor Daniels Zeit vereitelt worden (Is. 36. 37). Bei Jerusalems Fall durch die babylonische Weltmacht aber konnte das Heidenthum, nach dessen Anschauung Religion und Nationalität zusammenflossen, wohl der Meinung werden, es sei nun Jehovahs Dienst für immer ausgerottet. Mit einer solchen Ueberzeugung aber wäre den Heiden der Weg zu dem Heil verschlossen gewesen, das aus den Juden kommen sollte; daher ward ein Jude berufen, unter den Heiden die Herrlichkeit und Macht des einen wahren Gottes zu bezeugen. Ein Reichthum von natürlichen und übernatürlichen Gaben war für einen solchen Gotteszeugen unerläßlich, und auch ihm mußten Gottes Wunder als Offenbarungen seiner Allmacht zur Seite stehen. Seine Aufnahme in den Verband des Heidenvolkes selbst konnte seiner Wirksamkeit am besten die Wege ebnen, und eine äußerlich angesehene Stellung gab ihm die Mittel, weithin zu wirken. Daniels Aufenthalt unter den Babyloniern ist also eine ähnliche Fügung der göttlichen Erbarmung, wie das Auftreten Jonas' bei den Assyriern. Allein bei dieser unmittelbaren Einwirkung auf das Heidenthum blieb doch Gottes Wille bestehen, durch das Judenthum die Vorbereitung auf die Erlösung der Welt zu bewirken. Diesem nun stand ein neuer Anprall des Heidenthums bei der Entfaltung der dritten Weltmacht, des Hellenismus, bevor, und von diesem wurde eine solche Fülle roher, materieller Gewaltmittel aufgeboten, daß nach menschlicher Berechnung daran das Glaubensleben der Juden zu Grunde gehen mußte. In solchen Stürmen die religiöse Hoffnung aufrecht zu erhalten, war nur die Weissagung im Stande, und als Prophet für eine solche Zukunft konnte keiner so geeignet sein, wie jemand, der zu Babylon selbst gleichsam den Angelpunkt zwischen Heidenthum und Judenthum bildete und an seiner eigenen Person den Kampf der beiden entgegengesetzten Bestrebungen erfuhr. Daniel war um so geeigneter, weil sein Name bei Heiden und Juden bis in die fernsten Zeiten gefeiert blieb. Indem er also den Juden Gewißheit gab, es seien die entsetzlichen Prüfungen, welche der Machabäerzeit voraufgingen, von Gott vorhergesehen und sollten nach seinen Absichten den Sieg der wahren Religion herbeiführen, war dieser Sieg selbst gesichert, weil sein Wort die Gläubigen in ihrer Treue und ihrer Hoffnung bestärkte. (Vgl. Caspary, Zur Einführung in das Buch Daniel, Leipzig 1869.)

Hiermit ist auch ausgesprochen, daß zu Daniels Beruf die Wirksamkeit des Schriftstellers gehörte. Dem Judenthum genügte in dem furchtbaren Kampf mit dem Heidenthum die Ueberlieferung seiner Väter nicht; es mußte eine geschriebene Urkunde in Händen haben, welche seinen Glauben aufrecht erhielt. Aehnlich also wie für die Christen der letzten Zeit die Apocalypse geschrieben ist, damit sie in dem letzten Anprall der gottentfremdeten Weltmacht ihre Standhaftigkeit daraus nähren können, so ward für die Juden unter Antiochus Epiphanes das apocalyptische Buch des alten Testamentes durch Daniel verfaßt; und wie in der Endzeit die geschehene Erfüllung alles dessen, was über frühere Zeiten in der Apocalypse steht, zur Besiegelung der Weissagungen über die letzte Periode dienen wird, so mußte auch im Buch Daniel der erste Theil, in welchem der Triumph Jehovahs über das Heidenthum documentirt ist, dem noch nicht Erfüllten den Charakter der Zuverlässigkeit verleihen. Schon hiernach erscheint es innerlich wahr und congruent, daß das Buch, welches Daniels Namen trägt, von ihm selbst verfaßt ist. Es kommen aber weitere triftige Gründe hinzu. Zuerst ist das Buch ein geschlossenes, einheitliches Ganze und zwar gerade in der Gestalt, welche die Septuaginta ihm bewahrt hat. Als solches aber ist es im babylonischen Reich von einem einzigen Juden verfaßt; dieß zeigt a. der unterschiedslose Gebrauch der hebräischen und der chaldäischen Sprache, der letzteren über die Grenze zwischen den beiden Theilen hinüber; b. der Charakter des Hebräischen, der dem bei Ezechiel und ihm gleichzeitigen Schriftstellern conform ist; c. die Beschaffenheit des Chaldäischen, das alterthümlicher als das im Buche Ezra's ist und demnach geschichtlich in den Bestand des babylonischen Reiches zurückweist, das aber trotzdem mit hebräischen Formen versetzt ist. Das Gesagte gilt freilich nicht von den bloß griechisch erhaltenen Stücken; allein da diese längst als Uebersetzungen aus hebräischen oder chaldäischen Originalen erkannt sind und in das Ganze organisch sich einfügen, so können sie den zu führenden Beweis nicht alteriren. Der in Rede stehende jüdische Verfasser nun kann nur

Daniel gewesen sein. Dieß zeigt vor Allem die bloß gelegentliche Anführung desselben in der ersten Person; ein Fälscher würde ihm gewiß das ganze Buch in den Mund gelegt haben, analog wie z. B. der Verfasser des vierten Buchs Esdras' gehandelt hat. Dazu kommt, daß der zweite Theil des Buches ausdrücklich von Daniel hergeleitet wird (7, 1; 8, 26).

Die innere Evidenz, welche nach allem diesem das Buch Daniels besitzt, erhält auch dadurch seine Bestätigung, daß alle Bestreiter der übernatürlichen Offenbarung seine Authentie lediglich aus innern Gründen zu bestreiten gesucht haben. Den Ausgangspunkt haben hier immer die in's Einzelne gehenden Weissagungen des elften Kapitels gebildet, welche eben darum, weil sie buchstäblich eingetroffen, ante factum unmöglich gewesen sein und erst nach den fraglichen Begebenheiten verfaßt und zurückdatirt sein sollen; unter Antiochus Epiphanes hätte demnach ein Gleichzeitiger den bedrängten Juden dadurch Muth gemacht. So hat schon der Neuplatoniker Porphyrius im dritten Jahrhundert die Aechtheit des Buches bestreiten zu können geglaubt; die Läugner der neueren Zeit sind ihm mit der nämlichen Behauptung gefolgt und haben nachträglich einzelne unhaltbare Gründe für dieselbe aufgesucht. Allein die hierbei zu Grunde liegende Unterstellung, daß Wunder und Weissagungen keine Realität hätten, wird schon dadurch hinfällig, daß die großartige Weissagung in Kapitel 12 davon unberührt bleibt; wird aber, wie consequenter Weise auch geschehen ist, das ganze Buch aus nachchristlicher Zeit hergeleitet, so fällt für die Einkleidung der Diadochengeschichte in eine Weissagung jeder vernünftige Grund weg. Es muß demnach für die Authentie und Geschichtlichkeit des Buches Daniel die innere Zusammengehörigkeit desselben mit der Offenbarungsgeschichte als der einleuchtendste und beweiskräftigste Grund bestehen bleiben.

Dieß darf betont werden, obwohl eine Reihe äußerer Beweise zu Gebote stehen, neben deren überzeugender Kraft die Läugnung nunmehr als unwissenschaftlich erscheint. Schon aus der Zeit vor Antiochus Epiphanes ist ein Zeugniß der jüdischen Tradition über Daniels Buch in der Anordnung der Septuaginta vorhanden; wenn hier Daniel auf Ezechiel folgt, so wird damit das Buch auf einen Propheten zurückgeführt, der zwischen Ezechiel und Alexander d. Gr. gelebt hat. Denn Josephus erzählt in durchaus historischem Zusammenhange Antt. 11, 8, 5, die Juden hätten Alexander d. Gr. bei seiner Ankunft zu Jerusalem das Buch Daniels wegen der auf ihn bezüglichen Weissagungen vorgelegt. Die hier ausgesprochene Anerkennung bestand auch noch zur Zeit Jesu, wie Matth. 24, 15. Marc. 13, 14 erkennen läßt; für eine etwas spätere Zeit ist sie aus Josephus' Antt. 10, 10, 1 bis 11, 7; 12, 7, 6 nachzuweisen. Die christliche Kirche hat diese Ueberzeugung des Judenthums einstimmig adoptirt. Die so bewahrte Tradition ist nunmehr aber auf eine glänzende Weise gerechtfertigt worden, indem die Keilschriftforschung der neuesten Zeit mit der Kenntniß der Vorgänge und Zustände in Babylonien auch eine Menge von Belegen für das im Buch Daniel Erzählte geliefert hat. Die gelieferten Nachweise zeigen den Verfasser so vertraut mit allen babylonischen Verhältnissen, wie es nur ein Gleichzeitiger und ein im Lande selbst Lebender sein konnte. Bezeichnend ist schon 1, 3 der Titel „Oberster der Eunuchen" für den Minister des königlichen Hauses; unzählige Abbildungen bestätigen diesen Sachverhalt. Daß die jüdischen Jünglinge „in Schrift und Sprache der Chaldäer" unterrichtet werden mußten (1, 4), ist den oben I, 1806 dargestellten Verhältnissen entsprechend. Die Stellung, welche nach 1, 20; 2, 2 ff.; 4, 4 den Magiern in Babylonien zugewiesen wird, erscheint als die nämliche auf vielen Originalberichten solcher Männer an ihre Herrscher (Rec. of the Past I, 153). Die geheimen Wissenschaften, welche in dem Buche als von Staatswegen geschützt dargestellt werden, sind als integrirendes Glied babylonischen Culturlebens bekannt (Lenormant, Les Sciences occultes en Asie, 2 vols., Paris 1874—1875). Die stehende Anrede an den babylonischen Herrscher „König, lebe ewiglich" (2, 4 u. f.) war von der morgenländischen Etikette gefordert (2 Esdr. 2, 3; Curt. 6, 5) und steht auch auf keilschriftlichen Berichten an den assyrischen Großkönig (Smith, Assyr. Disc., London 1875, 230 u. f.). Die Ebene Dura (3, 1) ist von Oppert wieder aufgefunden und trägt noch jetzt den nämlichen Namen (Journ. of Roy. Geogr. Soc. X, 1840, 93); noch jetzt ist der Unterbau eines colossalen Denkmals dort vorhanden (Oppert, Expéd. en Mésop. I, 239). Die Aufrichtung einer Bildsäule ist als Mittel zu einem politischen Zweck unter dem auch bei Daniel gebrauchten Namen zalam oft bezeugt (Rec. of the Past I, 17; Norris, Assyr. Dict. II, 345). Die Strafe des Feuerofens war in Assyrien und Babylonien beim Criminalverfahren ganz gewöhnlich (Smith, Hist. of Assurbanipal 163); auch die assyrischen Könige erzählen, wie sie aufrührerische Unterthanen den Löwen vorwerfen ließen (Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeol. II, 1873, 361). Die Ausschreiben Nabuchodonosors haben buchstäblich die als officiell bekannt gewordene Form (Smith l. c. 252). Die religiöse Auffassung, welche Nabuchodonosor entwickelt (besonders 4, 9), ist von überzeugender historischer Wahrheit (Lenormant, Les premières Civilisations, 2e éd., Paris 1874, II, 166). Wie hier, so erscheint auch sonst der Verfasser mit der Zeitgeschichte genau vertraut; dieß zeigt sich schon in dem Ausdruck „Meder und Perser" (5, 28) als Bezeichnung einer Rangordnung, welche im Anfange von Cyrus' Regierung aus Klugheit noch aufrecht erhalten wurde. Namentlich aber die Angaben über Baltassar (5, 30) und über den Meder Darius (6, 1), welche lange Zeit historische Räthsel geblieben sind und kurzweg als unhisto-

rische Combinationen verworfen wurden, erscheinen im Lichte eben gefundener Originaldocumente als Beweise zuverlässigster Kenntniß (Rawlinson, Journ. of the Roy. Asiat. Soc. XII, 1880, 70; Pinches, Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeol. VII, 1. 2, 1880. 1881). Durch die so gewonnene Kenntniß wird leicht erklärlich, wie der Meder sich zu dem 6, 7 berichteten Schritte, der die Anerkennung der geschehenen politischen Veränderung involvirte, verleiten ließ. Alles Gesagte trifft die sog. deuterocanonischen Stücke ebenso, wie die im hebräischen Texte erhaltenen. Als Einwand gegen den historischen Charakter der griechischen Abschnitte ist immer die Angabe Herodots 1, 131 vorgeführt worden, wonach die Perser Götterbilder, Tempel und Altäre für unerlaubt hielten; wie solle also Cyrus nach 14, 3 sich täglich vor Bel niedergeworfen haben? Jetzt aber ist von Rassam der authentische Text einer Proclamation gefunden worden, in welcher Cyrus als kluger Staatsmann den Babyloniern verkündigt: „Tag für Tag bete ich zu Bel und Nebo" (Rawlinson l. c.).

Während hiermit die Authentie des Buches Daniel über jeden Zweifel erhaben erscheint, erhält auch die Person dieses großen Propheten ihre ganze Bedeutung. Es ist leicht zu begreifen, daß der Orient von jeher derselben seine ganze Bewunderung entgegengetragen hat. Der Ruhm des größten Weisen, den schon Ezechiel ausspricht, klingt aus unzähligen Sagen des Morgenlandes wieder, bis die Mohammedaner ihm selbst die Erfindung der Punktirkunst und alberner Traumdeuterei beigelegt haben. Auch als Staatsmann ward Daniel immer gepriesen. „Alles," sagt Josephus (Antt. 10, 11, 7), „ging bei ihm, als einem der größten Propheten, in's Außerordentliche, und so ward ihm nicht nur während seines Lebens an den Höfen der Könige und beim Volk alle Auszeichnung, sondern auch nach seinem Tode ein unsterbliches Andenken." Es ist wohl bloß Ausdruck dieser Verehrung, wenn Josephus sagt, Darius, der Meder, habe ihn mit sich nach Ecbatana genommen und ihn zu einem seiner Statthalter ernannt, und Daniel habe zu Ecbatana einen Wunderbau errichtet. Constant aber ist die Tradition, daß Daniel in dem hohen Alter, welches ihm Dan. 6, 28 zuweist, nach Persien gekommen und dort seine Tage beschlossen habe. Sein Grab wird bei Schuster, dem alten Susa, in hohen Ehren gehalten. (Vgl. Loftus, Travels in Chaldaea and Susiana, London 1857, 317.) Das römische Martyrologium feiert Daniels Andenken am 21. Juli. (Zu Vorstehendem s. die Ausführungen und Einzelbeweise bei Kaulen, Einl. 328—342; vgl. Rohling, Das Buch des Propheten Daniel, Mainz 1876.) [Kaulen.]

Daniel, der hl., s. Styliten.

Daniel, Bischof von Winchester, gehört zu der Gelehrtenschule, welche zu Beda's Zeiten und in vertrauter, wissenschaftlicher Verbindung mit ihm die angelsächsische Kirche verherrlichte. Von seiner ersten Lebenszeit wissen wir nichts weiter, als daß er in dem Kloster Malmesbury lebte und schon damals mit Aldhelm, dem berühmten Abte desselben und Vater der lateinischen Verskunst unter den Angelsachsen, durch das innigste, bis an Aldhelms Tod (gest. 709) niemals gestörte Freundschaftsbündniß vereinigt war (Joan. Pitsei Relationum historicarum de reb. Anglicis I, 144, ad a. 744, ed. Paris. 1618; Balaeus, Illustrium Majoris Britanniae script. centur. I, 53). Als nach dem Tode des Bischofs Hedbon im J. 705 das übergroße Bisthum Wessex in zwei Diöcesen getheilt wurde, verlieh der König Ina die eine derselben mit dem bischöflichen Sitze Sherborn (nachmals nach Salisbury verlegt) dem Abte Aldhelm, die andere mit der Insel Wight und dem alten bischöflichen Sitze Winchester diesem Daniel (Beda, H. E. 5, 18). Aus dem Kloster Nuthscelle in seiner Diöcese ging Bonifatius als Apostel der Deutschen hervor, und der Bischof Daniel war es, der denselben nicht nur in seinen hohen Entwürfen bestärkte, sondern ihm auch, als er im J. 718 zuerst nach Rom reiste, ein doppeltes Empfehlungsschreiben, ein offenes an alle Christen, Könige und Bischöfe (Bonif. Epp. 11, ed. Jaffé) und ein anderes, versiegeltes an den Papst Gregor II. mitgab, welches letztere verloren gegangen ist. Auch später blieb Daniel in lebhaftem aber brieflichem Verkehre mit Bonifatius und gab ihm die tiefstdurchdachte und sinnigste Anleitung, wie er bei dem Unterrichte der heidnischen Völker verfahren möge (Ep. 15). Bei ihm sucht Bonifatius Trost und Hilfe in allen seinen Bedrängnissen (Ep. 55) und mit inniger Theilnahme ruft ihm Daniel Worte der Ermunterung zu (Ep. 56). Im J. 721 hatte Daniel eine Pilgerfahrt nach Rom unternommen (Chron. Saxon. ad h. a.), und nach seiner Heimkehr lieferte er Beda die Hilfsquellen zu seiner Geschichte des Königreichs Wessex (Beda, H. E. prol.). Im J. 731, demselben, in welchem Beda sein Geschichtswerk beendigte, weihte Daniel Tatuin zum Erzbischof von Canterbury (Chron. Sax.). Wiewohl älter als Beda, überlebte er denselben doch um zehn Jahre; er verlor aber, wie aus dem Brief des Bonifatius ersichtlich, das Licht seiner Augen, und vielleicht war dieß der Grund, weßhalb er im J. 744 seine bischöfliche Würde niederlegte und sich wieder in das Kloster Malmesbury begab, wo er auch im J. 745 oder 746 starb (Chron. Sax. ad a. 744; Wilh. Malmesb. De gestis Pont. 241; Anglia Sacra I, 195). Die angeführten Literarhistoriker Pitseus und Baläus legen ihm ebenso wie viele Spätere, namentlich Vossius (De hist. latin. II, 28) und Godwin (De Praesulibus Angliae I, 205, ed. Cantabrig. 1743), mehrere Werke bei. Nach ihnen soll er eine Geschichte der Provinz Wessex (historiam suae provinciae), ferner Australium Saxonum gesta, Res insulae Vectae, Vita Ceddae episcopi, De obitu Aldhelmi, und nach Pitseus noch Epistolarum ad sanctimoniales lib. I geschrieben haben. Diese Angaben hält indessen

der gelehrte Thomas Wright in seiner Biographia Britannica literaria, London 1842, 293, für unbegründet, ohne jedoch selbst sein Urtheil zu begründen. Erhalten sind von demselben nur die drei angeführten Briefe in der Sammlung des hl. Bonifatius. Zur Zeit Wilhelms von Malmesbury stritt das Kloster in Winchester mit dem von Malmesbury über den Besitz der Reliquien Daniels, woraus hervorzugehen scheint, daß er im Rufe der Heiligkeit starb. [Seiters.]

Daniel, Gabriel, S. J., geb. 1649 zu Rouen, Professor der Philosophie und Theologie, gest. 1728 zu Paris, nahm als Schriftsteller auf historischem, philosophischem und apologetischem Gebiete eine geachtete Stellung unter seinen Zeitgenossen ein, und noch jetzt werden seine Werke oft genannt. Seine historischen Schriften sind: Histoire de France depuis l'établiss. de la monarchie dans les Gaules, 16 vols., Amsterd. 1720, wiederholt und vermehrt in verschiedenen Ausgaben, von denen die Pariser 1755—1760 in 17 Quartbänden (nachgedr. Amsterb. 1755 bis 1758 in 24 Bänden) als die beste gilt. Der Verfasser gab einen Auszug (Abrégé de l'Histoire de France, 9 vols., Par. 1724, vermehrt durch P. Dorival, 12 Bde., eb. 1751), der Uebersetzungen in's Englische, Italienische und Deutsche (Nürnb. 1756—1764, 16 Bde.) fand. Für die ältere Periode bis auf Ludwig XI. gilt die Geschichte für eines der besseren, nach Vielen für das beste französische Geschichtswerk. Selbst Voltaire rühmt daran Wahrheitsliebe, Wissenschaft und Gewissenhaftigkeit. — Histoire de la milice française, 2 vols., Par. 1721, Amst. 1724, enthält die Geschichte des Kriegswesens in Frankreich von den Zeiten der Gallier bis auf Ludwig XIV. — Archäologisches über Inschriften, Münzen und Medaillen der älteren Zeit in Mém. de Trevoux 1701. 1705. 1706. 1717 u. A. — Von den philosophisch-theologischen Schriften sind zu nennen Voyage du monde de Descartes, Par. 1690, eine in Form einer Reisebeschreibung gehüllte Widerlegung des cartesischen Systems, die so großes Aufsehen erregte, daß sie in englischen, italienischen und lateinischen Uebersetzungen erschien. Den zweiten Theil bildeten Nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien, Par. 1693. Gegen die Jansenisten überhaupt, besonders aber gegen Pascals Briefe richteten sich Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe, Col. 1694 u. ö., auch in ital., span., engl. und lat. Uebers.; Lettres théologiques, où se fait le parallèle de la doctrine des Thomistes avec celle des Jésuites sur la Morale et la Grâce, ib. 1698; Lettre à Eudoxe, ib. 1698; Hist. apolog. de la conduite des Jésuites à la Chine, Paris 1700; Défense de S. Augustin, ib. 1704; Efficacité de la Grâce, 2 vols., ib. 1705—1706; Lettre touchant la fréquente Communion, ibid. 1716, u. A. Der größere Theil dieser Schriften ist gesammelt in Recueil de divers ouvrages, 3 vols., Par. 1724. (Vgl. de Backer s. v.) [Graf Scherer-Boccard.]

Dannenmayer, Matthias, Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts, war geboren zu Oepfingen in Schwaben am 13. Februar 1744, studirte erst Philosophie bei den Jesuiten zu Augsburg, dann Theologie zu Freiburg und erhielt an letzterer Universität 1778 die Professur der Polemik, 1779 die der Kirchengeschichte. Im J. 1778 gab er die Introductio in historiam eccl. christ. universam usibus academicis accommodata, Frib. 1778, heraus. Seine Vorlesungen wurden in jener antipapalen Zeitströmung sehr gerühmt, so daß Joseph II. ihn 1786 als Professor der Kirchengeschichte nach Wien berief. In Wien wurde bisher an der Universität diese Wissenschaft nach dem Lehrbuch des Protestanten Schröckh vorgetragen. Auf die Remonstration des Cardinals Migazzi erhielt Dannenmayer, der bereits 1783 für die erste Periode bis Constantin ein Handbuch zu Freiburg edirt hatte, den Auftrag zur Abfassung eines Lehrbuches und bekam dafür den von Joseph II. ausgesetzten Preis von 100 Ducaten. Es waren die Institutiones historiae eccl. Novi Test., 2 part., Viennae 1788, nach der Form musterhaft, in der Auffassung total febronianisch und antipäpstlich; nach Dannenmayer ist selbst in den bekannten Stellen bei Irenäus, Cyprian und Tertullian der Primat noch nicht ausgesprochen, und die Idee desselben ist nur eine Ausgeburt des Mittelalters. Seit dem Tridentinum sei es stetige Absicht der Päpste gewesen, eine ihnen nicht zustehende Gewalt über die Gesammtkirche, selbst über die Könige, wenngleich vergeblich, aufrecht zu erhalten. Später übertrug man Dannenmayer noch das Amt eines Hof-Büchercensors und theologischen Examinators. Einige Jahre vor seinem Tode wurde er seiner Professur enthoben und zum Custos der Universitätsbibliothek ernannt. Er starb am 8. Juni 1805. Sonst ist von ihm noch erschienen eine Historia controversiarum de librorum symbol. auctoritate inter Lutheranos agitat., Frib. 1788. Der 1790 in vier Bänden zu Wien gedruckte „Leitfaden der Kirchengeschichte" ist nach Dannenmayers Vorlesungen von Schülern herausgegeben. [Janner.]

Dante (Durante) Alighieri, der größte Dichter Italiens, zugleich einer der größten christlichen Dichter, wurde im Mai des Jahres 1265 zu Florenz geboren. Sein Geschlecht war von altem Adel und gehörte zur welfischen Partei, deren wechselnde Schicksale es namentlich nach dem ersten blutigen Zusammenstoß mit den Ghibellinen 1215 (vgl. Infern. 28, 103; Parad. 16, 136) hatte theilen müssen. Dante's Urahn war Cacciaguida, dessen einer Sohn den Geschlechtsnamen seiner ferrarischen Mutter erhielt und auf seine Nachkommen fortvererbte, die nun den Familiennamen Aldighieri oder Alighieri führten (Parad. 15, 88). Dante wurde geboren, als gerade Karl von Anjou die unter Manfreds Beistand am Flusse Arbia bei Montaperti (1260, Infern. 10, 32 und 32, 81) geschlagenen und großentheils aus Florenz ver-

bannten Welfen wieder emporhob und der Stadt wieder den vorherrschend welfischen Charakter gab, den sie bis zu der Katastrophe von 1300 behauptete. Indeß war es für die politische Bildung Dante's nicht ohne bedeutenden Einfluß, daß gerade die Zeit seiner Jugend hindurch die Bürgerschaft von Florenz in großer Macht und Freiheit und im Besitze des Regiments der innern Angelegenheiten war, während der Adel, durch seine alte innere Spaltung und die großen Verluste in seinen letzten blutigen Parteikämpfen geschwächt, den „Popolanen" nothgedrungen sich fügen mußte (Macchiav. Stor. Fior. lib. II). Dante's Vater, ein Rechtsgelehrter, starb, als Dante noch Knabe war, und die vortreffliche Mutter Donna Bella leitete die Erziehung ihres Kindes. Von seinen Lehrern war keiner einflußreicher für ihn, als der florentinische Stadtschreiber, Gelehrte und Dichter Brunetto Latini, wie Dante selbst in tiefgefühlter Weise es anerkennt (Inf. 15, 30). Studien zu Bologna und Padua und der Umgang mit ausgezeichneten Künstlern, wie Cimabue und Giotto, mit dem Sänger und Musiker Casella (Purg. 2, 91), mit dem Dichter Guido Cavalcanti (Inf. 10, 63) u. A., bildeten seinen reich begabten Geist in jeder Richtung der Wissenschaft und Kunst damaliger Zeit weiter aus. Ein Ereigniß und Verhältniß aber wirkte vor allen andern mächtig und bestimmend auf das ganze innere Leben Dante's ein. Es war seine Jugendliebe zu Beatrice Portinari und der frühe Tod (1290) und noch frühere Verlust seiner Geliebten an einen Andern, den Messer Simone de' Bardi (1286). Welch ein empfänglicher, feuriger und doch fester Geist in Dante wohnte, bezeugt nichts mehr als der Umstand, daß er selbst seine innige Anhänglichkeit an Beatrice, die in seinem Jünglingsalter in die zarteste, keuscheste Liebe überging, auf sein neuntes Lebensjahr, wo er an einem Maifeste unter Kinderspielen ihre erste Bekanntschaft machte, zurückdatirt; daß Beatrice's Tod der Wendepunkt seines geistigen Lebens, die Liebe zu ihr in verklärter Gestalt der Inhalt seines ganzen Denkens und Dichtens wurde, oder vielmehr, daß all sein späteres Denken, Dichten und Trachten nur eine Form und veränderte Gestaltung dieser einen vergeistigten Liebe, Beatrice somit der erste und der letzte Lebensgedanke für das Bewußtsein Dante's war.

Mit dem Jahre 1289 erschien Dante in öffentlichen Kreisen; auf die Schule der Wissenschaft, der Kunst und der Liebe folgte eine ernste, bittere Schule des Lebens, die aber nie einen kräftigern, männlichern Charakter gezogen und in ihrem Feuer gestählt hat, als den unseres Dichters. Er gehörte einem Welfenhause an und lebte in einer Stadt, welche damals von vorherrschend welfischen Sympathien durchdrungen war. Freilich war er gewiß schon damals von dem unseligen Parteigeiste frei, der Italien zerfleischte, und den niemand später beredter und nachdrücklicher beklagte und bekämpfte als Dante selbst; gleichwohl kämpfte er mit dem Welfenheere gegen die Ghibellinen von Arezzo in der campaldinischen Ebene 1289 (Purg. 5, 88 sqq.) und gegen die Pisaner 1290 (Inf. 21, 94) mit Auszeichnung. Den ungemessenen Schmerz, den Dante bei dem Verluste seiner Beatrice empfand, suchte seine Verwandtschaft dadurch zu heilen, daß sie ihn zur Verheiratung mit Gemma, aus dem stolzen Hause der Donati, bewog, welche Ehe indeß, obwohl aus ihr fünf Söhne und eine Tochter (oder zwei Töchter) entsprangen, nach dem Berichte Boccaccio's in seinem Leben Dante's nicht glücklich war. Die Richtigkeit dieser Angabe Boccaccio's wird aber von Neueren sehr in Zweifel gezogen. Wäre sie wahr, so fiele gewiß die Hauptschuld auf den bald sich entwickelnden politischen Gegensatz zwischen den Familien, der den Verwandten Gemma's, den wilden Parteiführer Messer Corso, zu Dante's persönlichem Feinde machte. Dieses politische Parteiwesen sollte indeß noch verhängnißvoller in Dante's Leben eingreifen. Während er sich nämlich im Dienste der Republik mehrfachen Gesandtschaften unterzog und so durch praktische Thätigkeit und eigene Anschauung die Welt und ihre Verhältnisse, die Höfe und ihre verderbliche Politik, die Zustände von Kirche und Staat, Fürsten und Völkern, die Bedingungen ihrer Wohlfahrt und die Ursachen ihres Unglücks in großartigerem Maßstabe kennen lernte; während er daheim nach Boccaccio's Zeugniß der einflußreichste Mann im bürgerlichen Rathe war und in das ganze innere Getriebe des Staatshaushalts einzudringen Beruf und Gelegenheit in reichem Maße fand: entzündete sich unter dem unruhigen herrschbegierigen Adel ein neuer wüthender Parteikampf, in dessen unselige Folgen auch Dante mit hineingerissen wurde. In Pistoja war zwischen den ersten Adelsfamilien ein blutiger Streit ausgebrochen, der jene Stadt in die Partei der Weißen und der Schwarzen theilte. Beide suchten bei befreundeten Geschlechtern in Florenz Beistand; die Weißen bei den Cerchi, an deren Spitze Messer Vieri, die Schwarzen bei den Donati, an deren Spitze der oben erwähnte Messer Corso stand. So wurde dieser Zwist nach Florenz hinüber verpflanzt (Inf. 24, 143) und gedieh hier auf empfänglichem Boden zu verderblicher Höhe. Die alten Gegensätze, durch den bessern Sinn und die Kraft des bürgerlichen Regiments bis dahin niedergehalten, erwachten ihrerseits auch wieder in diesem neuen Zwiespalt; die Ghibellinen schlossen sich in Masse den Weißen, die welfisch Gesinnten den Schwarzen an. Die Schwarzen wandten sich, als sie bedrängt wurden, an Bonifatius VIII. und schlugen ihm das der Unabhängigkeit und Freiheit der Stadt gefährliche Mittel vor, Karl von Valois, den Bruder des Königs von Frankreich, der sich gerade in Rom befand, nach Florenz zu schicken, damit er den Streit schlichte und die innern Angelegenheiten ordne. In dieser bedenklichen Zeit (1300) war es, daß Dante in das Collegium der

Priori delle arti, die den höchsten bürgerlichen Magistrat, die Signoria, von Florenz bildeten, gewählt wurde. Während seines Priorats, das gesetzlich nur zwei Monate dauerte, das er aber selbst (vgl. Dante's Brief in seiner Vita von Leonardo Aretino) als die Quelle alles seines spätern Unglücks bezeichnet, wurden auf seinen Rath von dem Priorencollegium in Verbindung mit dem bewaffneten Volke nach angestellter gerichtlicher Untersuchung die Häupter beider Parteien, deren Zwist die bürgerliche Freiheit der Stadt durch unheilvolle Rathschläge, wie den obenerwähnten, bedrohte, aus der Stadt verbannt, und die Wage der Gerechtigkeit wurde hierbei, wie Dante sich oft ausdrücklich darauf beruft, mit gleicher unparteiischer Hand gegen Weiße und Schwarze, gegen Welfen und Ghibellinen gehandhabt (Inf. 6, 64). Leider gab es nicht viele Männer in Florenz von Dante's hohem, geradem Sinne; kaum war er vom Priorate abgetreten, so gelang es der weißen Partei, durch Gunst bei den Bürgern und der Signoria wieder heimzukehren, was die Schwarzen auf's Höchste erbitterte und sie zu dringenderem Ansuchen beim Papste vermochte, Karl von Valois als Friedensstifter zu senden. Dieser kam denn auch (Purg. 20, 70) mit bewaffneter Macht, aber nicht als Vermittler, wie er versprochen und der Stadt verbrieft hatte, sondern als Parteimann mit offener Begünstigung der Schwarzen. Dante hatte dieß vorausgesehen, und als ihn die Signoria von Florenz noch vor Karls Einzug an den Papst gesandt, um diese fremde, parteiische Einmischung abzuwehren, war er freilich nach Rom gegangen, aber mit schwerem Herzen, „denn," durfte er in stolzem Selbstgefühle seines politischen Scharfblickes, seines unbeugsamen Muthes und seiner Tüchtigkeit sagen, „wenn ich gehe, wer bleibt? und wenn ich bleibe, wer geht?" So war er in Rom, fern von seiner an die Willkür eines fremden Abenteurers und einer frechen, gesetzlosen, rachsüchtigen Partei verrathenen Vaterstadt. Intriguen hielten ihn fest, bis die gewaltsame Umwälzung der Dinge in Florenz vollbracht war; wüthende Schwarze kamen an die Spitze; die Weißen wurden verbannt, die alten Prioren in Anklagestand versetzt, auf leichtsinnige, unerwiesene Beschuldigungen hin gebannt und mit dem Feuertode bedroht, falls man ihrer habhaft würde, ihre Güter wurden von den Rotten der Schwarzen, die wie in einer eroberten Stadt hausten, geplündert und dann confiscirt. Gegen Dante, den Mann strengster Gerechtigkeit, das scharfblickende Auge der bessergesinnten Bürger, wandte sich natürlich besonders die Wuth der ungerechten, blind ihrer Leidenschaft fröhnenden Gewaltmenschen.

So stand er nun außerhalb seines Vaterlandes, dessen Bestes er mit Aufopferung jeder selbstsüchtigen Parteizwecke und mit Hingabe seiner ganzen geistigen Kraft vertreten hatte, mit einer Partei zusammengeworfen, der er durch nichts als durch die gemeinsame Verbannung angehörte, und mit der ihn von 1302 bis 1304 auch nichts als die Hoffnung auf gemeinsame Rückkehr und der Gedanke, zwischen den Verbannten und der herrschenden Partei in Florenz zum Wohle des Ganzen friedlich zu vermitteln, zusammenhielt (Parad. 17). Als aber beide Hoffnungen nach dem abgeschlagenen Angriff der Verbannten auf Florenz 1304 gescheitert waren, und als seit 1307 die innere Zerfahrenheit der Parteigenossen entschieden zu Tage trat, trennte sich Dante auch äußerlich von seinen Mitverbannten und begann nun sein wechselvolles Wanderleben von Hof zu Hof in Italien und vielleicht auch zeitweise jenseits der Alpen, immer nach Heimkehr sich sehnend, aber nach einer Heimkehr, die seine geschmähte Ehre herstellen sollte, nach einer Heimkehr ohne Erniedrigung, nach einer Heimkehr in ein zum Bewußtsein seines Unrechts gekommenes gebessertes Vaterland. Er mußte bitter fühlen, wie es dem zu Muthe ist, der „alles verloren, was ihm theuer ist", der „fremdes Brod in Thränen essen muß" und „fremde Stiegen auf- und niedersteigt" (vgl. den schönen 17. Gesang des Paradieses mit der Prophetie seiner Schicksale). Bald lebte er der Hoffnung, durch Darlegung seiner gerechten Sache und seiner rührenden Vaterlandsliebe, die keine Bitten, wohl aber Erniedrigung scheute, das Volk zu seiner Zurückberufung zu bewegen (wie in seinem Brief aus Verona, von dem leider nur die Anfangsworte erhalten sind: Popule meus, quid feci tibi); bald richtete er sein Auge auf den römischen Kaiser, zunächst auf Heinrich VII. bei dessen Römerzuge, und hoffte von ihm rechtliche Wiedereinsetzung und Ordnung der Verhältnisse seiner Vaterstadt und des ganzen zerrissenen Vaterlandes; bald hoffte er ein Gleiches von einem mächtigen, gerechten Fürsten Italiens, wie Can Grande von Verona; allein alle die schönen Hoffnungen des Verbannten schwanden eine nach der andern dahin und brachten ihm nichts als neue Verbannungsdecrete von den ob seines unbeugsamen Gerechtigkeitssinnes und seines rückhaltslosen Freimuthes empörten florentinischen Gewalthabern (1311 und 1315). Endlich kam auch ein Anerbieten schmachvoller Rückkehr (1316), welches Dante in einem herrlichen Briefe mit der ganzen Größe seines Charakters von sich wies, im Bewußtsein, daß einen Mann, wie ihn, die Vaterstadt nöthiger habe, als er sie, da ja ihm eine Heimat offen stehe, „so weit Gottes Sonne und Sterne leuchten, und wo immer es einen Ort gebe, an dem sich die ewigen Wahrheiten, deren Erforschung er sein Leben gewidmet, erkennen und finden ließen". Wann und wie lange Dante auf seinen irren Wanderungen im Exil geweilt hat, bei den Scaligern in Verona, bei den Markgrafen von Malaspina in der Lunigiana, beim Grafen Guido Salvatico im Cassentinerthale, bei Uguccione della Faggiuola in Lucca, bei Bosone de' Raffaelli zu Gubbio in Umbrien, dann wieder bei den Malaspina und den Scaligern, bei Pagano della

Torre, Patriarchen von Aquileja in Friaul; wo und wann er die einzelnen Theile seines großen Gedichtes und seine übrigen Werke abgefaßt und vollendet, ob und wann er in Paris, wohl gar in Flandern und England war, ist vielfach Gegenstand neuerer Forschung und Controverse gewesen, aber hier von geringerem Belange. Viele Orte Italiens streiten allerdings eifersüchtig für die Ehre, den Verbannten, der zur Zeit seines Lebens keine bleibende Stätte fand, beherbergt zu haben, wie seiner Vaterstadt der Beweis am Herzen lag und wirklich gelungen ist, den in ihren Mauern geboren zu haben, dem sie kein Plätzchen in ihrer Mitte zum Sterben gönnte. Dieß Plätzchen fand Dante bei Guido Novello da Polenta, einem Neffen jener Francesca da Rimini, deren Unglück er im fünften Gesange seines Inferno so ergreifend geschildert hatte. Hier starb Dante, bis zu seinem letzten Augenblicke noch immer aufgelegt und bereit, in's öffentliche Leben vermittelnd einzugreifen, bald nach einer Gesandtschaft nach Venedig, die er für seinen Freund und Schützer auf sich genommen, man sagt, in Folge ihres Mißlingens und erlittener unwürdiger Behandlung, am 14. September 1321. Sein Leib ruht in der Minoritenkirche von Ravenna; das einst undankbare, nachher reuige Vaterland hat sich zu wiederholten Malen vergebens um die Asche seines edelsten und größten Bürgers bemüht. In unserm Jahrhundert (1831) hat es ihm neben Galilei, Michel Angelo, Alfieri und Macchiavelli in der Kirche Santa Croce, dem florentinischen Westminster, ein Cenotaph errichtet; rechts Italien triumphirend auf die Büste Dante's zeigend, links die Poesie trauernd über den Sarkophag gebeugt. Seit der großartigen Centenarfeier des Geburtsjahres Dante's (1865) erhebt sich auch auf dem Platze vor der Kirche Santa Croce eine Kolossalstatue des Dichters: er selbst im Pilgerkleide mit dem Lorbeerkranze auf dem Haupte und der divina commedia in der Hand, neben ihm der von ihm so hochgefeierte kaiserliche Adler.

Wie Dante der Mann war, der ganz in seiner Zeit stand, seine ganze Zeit in sich aufnahm und verarbeitete, den alles Wohl und Wehe seiner Zeit betroffen hat, so gibt sein schriftstellerisches Wirken auch sein ganzes Wesen wieder; sein ganzes Leben, von einem einheitlichen, wunderbar consequenten Grundgedanken durchdrungen und getragen, steht in seinen Werken vor unsern Augen, und damit auch jene ganze bedeutungsvolle Zeit, die in Dante's Leben und Geist gewissermaßen ein persönliches Bewußtsein ihres Gesammtinhaltes gefunden hat. Fassen wir zunächst jene Zeit, die Dante, den Mann und den Dichter, gezeugt und geistig gebildet hat, näher in's Auge. Die Unruhe, die Florenz und das ganze übrige Italien im politischen Gebiete bewegte und zu unstetem Wechsel von Herrschern und Verfassungen trieb; jene Unruhe, die das Leben Dante's so tief, schmerzlich und anhaltend aufgeregt hat, war doch das Wehen und Walten einer neuen Zeit, die sich stürmisch, aber befruchtend und gerade die mächtigsten Geister erweckend ankündigte, und es ist anerkannt, daß Wissenschaft und Kunst, daß namentlich das schöpferische Genie mit jedem Winde, selbst im Orkane fährt, aber in der Windstille nur schlummern und träumen kann. So erwachte denn in Italien auf jedem geistigen Gebiete um jene Zeit frisches, kräftiges Leben. Es war Dante's Zeit, da in Florenz der herrliche Bau des Palastes der Signoria (jetzt Palazzo vecchio) sich erhob, da Andrea da Pisa die nördlichen Bronzethüren des Baptister's goß, da die Republik ihrem Architekten den Auftrag gab, „den größten Dom der Welt“ zu bauen (Santa Maria del Fiore, 1298 angefangen von Arnolfo); da die herrliche Kirche Santa Croce und „die Braut Michel Angelo's“, Santa Maria novella, entstanden. Gleichzeitig erblühte wieder die Malerei durch Cimabue, Giotto und Oderisi da Gubbio, und der Florentiner Casella führte die Musik wieder an ihren würdigen Platz im Chore der Künste ein. Wohin Dante in Italien kam, überall fand er reges Aufblühen unter dem Frühlingssturme, in dem die junge, wilde Freiheit ihre Schwingen zuerst bewegte. In der Lombardei sah er den „Garten Italiens“, durch fleißige Hände der Herrschaft der Ströme abgezwungen, auf den Wellen des adriatischen und tyrrhenischen Meeres tausend Segel, beladen mit den Wundern des Orients, in Oberitalien Werkstätten, welche die Rüstungen für die Brust aller mächtigen Herren Europa's schmiedeten, in Toscana Seidenfabriken, in welchen die Mäntel und Schleppgewande ihrer stolzen Gemahlinnen gewoben wurden. In Venedig konnte er Marco Polo, den die Reiselust durch alle Länder des fernen Ostens geführt, in Rom die Pilger sprechen, die sich im ersten Jubeljahre (1300) aus allen Theilen der christlichen Welt gesammelt (s. Mariotti's Italia). Wie anregend und erfreulich aber alles das auf den empfänglichen Geist eines Dante auch wirken mochte, so wurde dieser Eindruck doch gewiß von dem der ernsten, selbst furchtbar tragischen Begebenheiten überboten, an denen jenes Zeitalter so reich war; einem Eindrucke, den wir überall aus seinen Werken wiederleuchten sehen. Wissen wir doch auch, daß für Derartiges Dante's melancholisches Temperament und sein auf das Ernste und Innere von Jugend auf gerichteter Geist vorzugsweise empfänglich war. Konradin (s. d. Art.), der letzte Sproß der Hohenstaufen, fiel durch Henkershand; es war dieß vielleicht das erste große, blutige Ereigniß, wovon Dante als Kind erzählen hörte, wie ihm andererseits das „babylonische Exil der Kirche“ in Avignon den Abend seines Lebens trübte. Er erlebte den letzten unglücklichen Kreuzzug des heiligen Ludwig und den Verlust der letzten Besitzung der Christen im heiligen Lande, den Fall von Ptolemais 1291. Blutscenen dann, wie die sicilianische Vesper und die Unterdrückung des Templerordens, Mißbrauch geistlicher Gewalt zu rein weltlichen und poli-

tischen Zwecken, häufige Uebergriffe der weltlichen Macht in das kirchliche Rechtsgebiet, Entartung der früher so herrlichen Mönchsorden und im Zusammenhange mit dem allem der Niedergang des Glaubens und die stetigen Fortschritte der Häresie, endlich die Unmacht des Kaisers in Italien — alles das war wohl geeignet, einen für Gerechtigkeit, für das Wohl von Kirche und Staat und für ihre ideale Harmonie so hoch begeisterten Mann, wie Dante war, schwermüthig zu stimmen und in Verbindung mit den eigenen bittern Erfahrungen seines Lebens und dem Schmerze um die sittliche und politische Verwirrung in seiner bis an den Tod geliebten Vaterstadt ihm jenen edlen Unmuth einzuflößen, der auch der Grundton seiner bedeutendsten Schriften ist.

Vor Allem aber war es für Dante bedeutungsvoll, daß mit dem Erwachen des Bürgerthums zu Freiheit und Macht die Volkssprache zu Ehren kam und für dichterisch erregte Geister Organ und Bedürfniß wurde. Dante's unmittelbare Vorgänger und Zeitgenossen, Brunetto Latini (sein Lehrer), Cino da Pistoja, Guido Cavalcanti und Guido Guinicelli, machten sich schon den Ruhm des Dichterlorbeers in vaterländischer Zunge streitig. Da trat Dante auf und verdunkelte sie alle; durch ein großes Werk, das Werk und Bild seines Lebens, ward er Schöpfer und Vater der italienischen Schriftsprache, der Homer Italiens und der gesammten neuern Poesie, die mit ihm ihre Scheidung vom Mittelalter bezeichnet sieht. Dieß Werk ist die Divina commedia, der alles Uebrige, was Dante geschrieben hat, als Beiwerk untergeordnet erscheint, weil der Grundgedanke, der durch sie geht, der Grundgedanke von Dante's Leben und somit auch seiner übrigen Werke ist. Wie die Dombauten des Mittelalters alle Reiche der Natur und Geschichte, alle Reiche des Himmels und der Erde symbolisch vereinigen, um das Haus zu bilden, in welchem des Menschen Geist mit dem Geiste Gottes in mystischer Verbindung lebt, so ist in Dante die ganze Masse der Intelligenz seiner Zeit und seines Volkes concentrirt und erzeugt in der lebendigen Vermählung mit Dante's individuellem Wesen jenes unendlich erhabene Gedicht. War der Dante's ganze Seele umwandelnde Verlust Beatrice's die Ursache, daß er den Plan zu diesem Werke faßte, so war die verhängnißvollste politische Katastrophe seines Lebens Veranlassung, daß er es ausführte. Ein zweifaches Unglück, das ihm „alles raubte, was ihm theuer war", gehörte dazu, dem Werke seine Weihe, seinen Charakter zu geben. Denn die Divina commedia zeichnet den Lebensgang des Dichters; sie ist der Form und dem Inhalte nach eine allegorische Wanderfahrt, auf welcher der Dichter von der ihm verlorenen Erde zum Himmel, statt in die sinnliche, durch alle Sünde und Ungerechtigkeit befleckte irdische, in die wahre, lichtvolle, ewige Heimat zieht. Dante hat Beatrice, das Ideal der reinsten Tugend und edelsten Weiblichkeit, hienieden verloren. Nur im Himmel darf er hoffen, sie wieder zu finden; nur die Wissenschaft des Himmlischen, der göttlichen Dinge, führt wieder hin zu ihr; nur in der Erreichung oder doch Erstrebung des Himmlischen und Geistigen ist Trost und Ersatz für den schmerzlichsten Verlust dieser Erde zu hoffen und zu finden. Daher kommt es, daß dieselbe Beatrice, die des Dichters Stern auf dem Wege des Glücks, der Schutzengel seiner Tugend in seinen jüngern Jahren war, nun in verklärter, vergeistigter Auffassung dasselbe für sein übriges Leben wird; daß Beatrice die „Beseligende", und die Liebe zu ihr, das Glück seiner Jugend, und die Theologie und ihr Studium, das Glück und der Trost seines Alters, in wunderbarer Allegorie zusammenfließen. Dante aber gelangt nicht sofort nach Beatrice's Tode zu dieser geistigen Höhe. Er wird seiner Jugendliebe, die ihn auf den rechten Pfad zum Edelsten und Schönsten geleitet, ungetreu (Purg. 30 am Ende und 31, 52); er wendet sich anderen weltlichen Reizen und dem öffentlichen Leben zu, und wird durch diese neue Verbindung in alle Wechselfälle, in den ganzen „dunkeln Wald" einer intriguenvollen, sündenschwangern Bewegung und Politik hineingezogen. Allein hier durch Widersacher und feindliche entgegenstrebende Mächte an der Erreichung jedes Glücks und an jedem Gelingen gehindert, sieht er sich gezwungen, in anderer Gestaltung, in einer mehr innerlichen Richtung seines Lebens Heil und Rettung zu suchen. So wendet er sich zu der irdischen Wissenschaft, der Vorstufe der göttlichen. Virgil in seiner Aeneide, der Sänger des römischen Reichs, das nach Dante's constanter Ansicht zur Summe aller irdischen Herrschaft prädestinirt ist, Virgil, dessen sechstem Buche er den Rahmen seiner Dichtung entlehnte, ist ihm darum Repräsentant der Weltweisheit und der Führer auf dem Wege des großen Läuterungsprozesses, der ihn aus der Genossenschaft der Verworfenen, aus den rein irdischen und gemeinen Bestrebungen, durch Hölle und Fegfeuer hinauf zum Paradiese, bis zur Wiedervereinigung mit Beatrice und so zum höchsten Schauen leitet. Es ist dieß eine Wiedervereinigung und ein Schauen, wie es hienieden nur durch das tiefere, himmelanleitende Studium menschlicher und göttlicher Wissenschaft, welches von Sünde, Zweifel und Unglauben den Dichter in seinem spätern Lebensalter dem Glauben und der Tugend wieder in die Arme führte, möglich wurde. Auf dieser allegorischen Wanderung nun, wo der Dichter in Hölle, Fegfeuer und Paradies mit allen bedeutenden Männern der Vergangenheit in Berührung kommt, hat er reiche Gelegenheit, seine Welt- und Lebensansichten im Gespräche mit seinem Führer und den Verstorbenen, in der Symbolik ihrer Strafen und Belohnungen, in der Schilderung alles dessen, was er hört und sieht, in den bedeutungsvollen Schlaglichtern, die er auf die irdischen Verhältnisse in Staat und Kirche fallen läßt,

endlich in den tiefsten wissenschaftlichen Speculationen auf die glänzendste, ansprechendste, anschaulichste Weise zu entwickeln. Dieser Entwicklung seiner Weltansicht und jener Hauptallegorie, wonach das Ganze des Dichters eigenen Lebensgang und Läuterungsprozeß zeichnet, ist alles Uebrige dienend untergeordnet. Wie Beatrice und Virgil demzufolge Allegorien werden, aber nicht matte, verkünstelte Gedankenabstractionen, denen Schattenleiber zu poetischen Manipulationen geliehen sind, sondern gewissermaßen verklärte Leiber und geistig erhöhte Wesenheiten, wie sie vor des Dichters Seele standen; so sind auch alle übrigen Personen, die ganze mythologische Staffage der Hölle, die ganze Topographie von Hölle und Fegfeuer, die gesammte Schilderung der Strafen und Reinigungen, die ganze Astronomie des Himmelreiches und die apocalyptischen Visionen des irdischen Paradieses durchgängig von jener erhabenen Symbolik und Allegorie getragen. Jeden Augenblick vergißt man über der Lebendigkeit der Schrecken in der Hölle, über den plastischen Wirklichkeiten, von denen man sich hier umgeben sieht, über den elegischen Schauern des Purgatoriums mit seinen pittoresken Schilderungen, über dem Glanz und den Tönen des Paradieses den allegorischen Boden, auf dem man sich mit dem Dichter befindet; so groß ist die Kraft und Wahrheit der dichterischen Einkleidung, so wenig gezwungen bietet sich Alles dem gewaltigen Geiste des Dichters und so willig wird Alles zu Bausteinen, die sich unter dem Klange seiner Lyra wie lebendige Glieder zu dem großen Kunstwerke zusammenfügen.

Diesen allegorischen Charakter der Personen in der Divina commedia hat man vergessen, wenn man an Dante's Menschlichkeit und Milde, an seiner Gerechtigkeit, an seiner Kirchlichkeit irre wurde, weil er, so glaubte man, von ghibellinischem Parteigeiste, vom Gefühle subjectiver Rache und subjectiver Freundschaft geleitet, seine drei Reiche bevölkert habe und in die Hölle insbesondere — Personen verweise, denen er Dankbarkeit und heilige Ehrfurcht schuldig war. Aber Dante hat hier nicht Personen, sondern Richtungen und Ideen beurtheilen wollen, die ihm, und meist der vorherrschenden Ansicht seiner Zeit gemäß, durch jene Persönlichkeiten plastisch vertreten waren. Da urtheilt denn nicht Dante, sondern die ewige Wahrheit, die Sittlichkeit, die Geschichte, das Christenthum. Ist aber diesem höchsten Ausspruche sein Recht widerfahren, und kommt der Dichter von der Allegorie und Idee zu ihrem persönlichen Träger, dem menschlichen Individuum, so sieht man auf der Stelle, wie er da verschieden richtet, weil er unterscheidet. „Mangel an Gefühl?!" ruft Byron über den tadelnden Schlegel aus; „Mangel an Gefühl in Dante?! in dem Dichter der Francesca da Rimini (Inf. 5) und des Vaterschmerzes in Graf Ugolino (Inf. 33)!" Und wer, fügen wir hinzu, kann blinde Parteiwuth in Dante finden, weil er die Laster von Florenz und Rom, das welfische weltverwirrende Unwesen in die Hölle verweist, wenn er ja doch auch des parteiwüthigen Ghibellinismus nicht schont (Inf. 10); wenn man bedenkt, wie er ihm befreundete und werthe Personen, die aber nach einer Seite ihres Lebens dem Dichter eine Sünde oder ein Laster repräsentiren, mit strenger Gerechtigkeit als allegorische Träger an den Ort ihrer Strafe setzt, das Außerallegorische an ihnen aber, damit er nicht aus der Scylla der Ungerechtigkeit in die Charybdis des Undanks falle, mit Begeisterung und Liebe umfaßt (man vgl. Inf. 13 u. 15, Purg. 2, auch Inf. 4, Dante's Begegnungen mit seinem Lehrer Brunetto Latini, Petrus de Vineis, seinem Freunde Casella und den Weisen der Vorzeit). Und ist Dante unkirchlich, weil er in tiefgefühltem Schmerze die Gebrechen in der Kirche an Haupt und Gliedern beklagt, während doch auch die gestraft werden, welche die heiligen Rechte der Kirche selbst in der Person unwürdiger Vertreter antasteten (Purg. 20, 86; Friedrich II. in der Hölle), und der Dichter das kirchliche Ideal überall, das Ideal des so hart gerügten damaligen Mönchthums in der wunderschönen Feier der hll. Dominicus und Franciscus im elften Gesange des Paradieses so sehr hervorhebt? Die beliebte protestantische Auffassung, welche in dem die Mißstände der Kirche rügenden Dichter einen Vorläufer der Reformation sieht und es sich mit der Ansicht von einem Katholicismus bequem macht, der kein Wort der Kritik eigener Zustände, sondern nur blinde Zufriedenheit mit allem, was in seiner Kirche zur Erscheinung kommt, äußern dürfe, scheint ganz zu vergessen, daß Dante nicht mehr that, als vor ihm die Minnesänger Deutschlands und die Troubadoure Frankreichs in ihren „Rügeliedern"; daß man mit gleicher Befugniß den hl. Bernhard von Clairvaux (besonders in den Libr. de consideratione) und die hl. Katharina von Siena, ja sogar die Väter von Trident in ihren reformatorischen Sitzungen zu ihren Heroen zählen dürfte; daß Dante's Eiferstimme, so leidenschaftlich und hart sie oft in seinem großen Gedichte erklingt, nie kirchliche Censur erfahren, daß endlich Cicero's Wort auf solche Deutungen sehr zweckmäßig seine Anwendung finde: Chrysippus Orphei, Hesiodi, Homerique fabellas accommodare vult ad ea, quae ipse de diis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur (de Nat. Deor. I, 15). (Vgl. Hengstenbergs Evangel. Kirchenzeitung 1842, Nr. 10—12; Göschl, Dante's Unterweisung über Weltschöpfung, Weltordnung &c.)

Was insbesondere den wissenschaftlichen Inhalt der Divina commedia betrifft, so bezeichnet sie Ozanam in seinem trefflichen Werke Dante et la philosophie catholique au treizième siècle ausgezeichnet mit Einem Worte: „Sie ist die poetische Summe der Theologie und Philosophie des 13. Jahrhunderts", wodurch zugleich ihr inniges Verhältniß zur Scholastik und deren Fürsten, St. Thomas von Aquin, bezeichnet ist.

Dante's Wissenschaft hat den Glauben zur Voraussetzung und führt hinwiederum zur demüthigen Anerkennung desselben. So weist Beatrice Virgil erst ihrem Geliebten zu, um ihn dann wieder aus dessen Hand in den höheren Regionen des Schauens zu empfangen. Die Moral ist die Krone Dante'scher Philosophie; darum beruht die Gliederung des ganzen Systems auf drei Begriffen: dem des Uebels, dem des Conflicts zwischen ihm und dem Guten und endlich dem des Guten. Das ist der wissenschaftliche Schematismus der Divina commedia. Im ersten Theile (Inferno) wird behandelt das System des Bösen und der Laster nach der scholastischen Eintheilung, die der poetisch-allegorischen Eintheilung der Hölle in Kreise und Ringe zu Grunde liegt. Der zweite Theil (Purgatorio) führt durch die Analyse der intellectuellen und praktischen Thätigkeiten darauf, daß alles menschliche Begehren nur modificirte Liebe sei (Purg. 17); die Verirrungen der Liebe enthalten darum noch ein göttliches Element, das der Läuterung fähig ist, und diese Läuterung wird in den verschiedenen Kreisen des Fegfeuers, die durch begriffliche Schematisirung der sieben Hauptsünden bedingt ist, zur Anschauung gebracht. Im dritten Theile (Paradiso) ist die theoretische und praktische Vollendung, dem Systeme der Tugenden entsprechend, die Kreise des planetarischen und Fixsternhimmels hindurch gezeichnet. Das Ideal des Guten ist die Fügung in das von Gott geordnete, zu inniger Harmonie bestimmte kirchlich-politische System, in dessen Zweieinigkeit alle intellectuelle und praktische Anlage zu höchster Vollendung gedeiht (vgl. die erhabene Allegorie des heiligen Adlers, Parad. 18. 19. 20). Die tiefste Versunkenheit ist der Frevel an Kirche und Staat (symbolisch dargestellt durch Judas, Brutus und Cassius in Lucifers Rachen, da sie an Christus, dem Gründer und Papst der Kirche, und an Cäsar, dem Stifter des römischen Kaiserreichs, damit aber an dem Heiligsten verrätherisch gesündigt). Das ganze großartige Moralsystem des Dichters ist dann noch an den geeigneten Stellen mit metaphysischen und physischen Fragen, die Dante wie spielend und doch auf das Tiefsinnigste in seiner melodiereichen Sprache handhabt, durchwoben. So entsteht ein Werk voll fabelhaften Reichthums und doch von zauberischer Schönheit und herrlichem Ebenmaß, das Werk, von dem der Dichter selbst das großartige Wort gebrauchen durfte: „Himmel und Erde halfen es erbauen" (Parad. 25, 1).

Was die Quellen und Vorbilder der Divina commedia betrifft, so hat man (vgl. besonders Kopischs Abhandlung zu seiner Ausgabe und Ozanam s. o.; ferner Lahitte, La divine comédie avant Dante, und neuerdings auch Alessandro d'Ancona) auf eine große Zahl poetischer, ekstatischer, visionärer Wanderungen hingewiesen, und es ließen sich aus der Literatur aller Völker, selbst der indischen, noch mehrere anführen, um zu beweisen, daß diese dichterische Form eine ungemein volksthümliche, im Mittelalter besonders weit verbreitete und geliebte war. Aber Dante, der diese Form unbedingt kannte, hat sie ganz selbständig ausgebildet; er hat ihr, worauf es zumeist ankommt, einen durchaus eigenthümlichen Inhalt gegeben; er hat, wie wir gezeigt zu haben glauben, durchaus seine Zeit und sich hineingelegt und das erste und größte Muster der Individualpoesie der neuern Zeit damit geliefert. Bei seinen allegorischen Darstellungen kam ihm die Auffassung seiner Zeit besonders zu Hilfe. Diese war durch die ganze kirchliche und insbesondere scholastische Literatur an den Sensus mysticus und allegoricus gewöhnt. Die Typologie des A. T. ist ganz etwas Aehnliches wie Dante's Allegorien, daher er sich derselben zuweilen direct bedient (so Rachel und Lia); die kirchlichen Gebete und Messen wenden auf die Mutter Gottes Stellen aus dem Buche der Weisheit an, welche dieselbe als persönliche Darstellung der göttlichen Weisheit fassen, so daß die Allegorie der Beatrice darin eine volksthümliche Analogie fand, und das Prädicat Maria's als rosa mystica wird ohne Weiteres von Dante in der Allegorie des seligen Lebens im Empyreum verbildlicht. Wir indeß, mit dieser Auffassung nicht mehr so vertraut, bedürfen allerdings schon vielfach gelehrter Commentare. Solcher gibt es unzählige, welche, von der Zeit der ersten Erklärer Dante's bis auf die neueren, besonders italienischen Erklärer an gelehrter Undeutlichkeit, an Spitzfindigkeit und bizarrer Allegorisirungssucht immer zunehmend, den Genuß des Dichters mehr erschwert als erleichtert haben; ja es zeugt in der That für die Aechtheit der allegorischen Auffassung in der Divina commedia und für ihren unverwüstlichen poetischen Werth, daß sie nicht längst unter dem Schutte dieser ihrer Commentare begraben liegt, sondern trotz aller Verfinsterungen durch falsche Mystik und verrenkte figürliche Deutung aller, selbst ihrer kleinsten Theile, mit dem Glanze ihres wahren Sinnes durchbrechend stets neue Begeisterung in tausend Herzen entzündet. — Komödie nannte Dante sein Gedicht in der Terminologie seiner Zeit wegen des furchtbaren Beginns und glücklichen Ausgangs und wegen des gemischten Vortrags, entsprechend der gemischten Natur des Gedichtes, gewiß auch wegen der vielfach dramatischen Form; der Zusatz göttliche ist ein entsprechender Ausdruck für die Bewunderung der Nachwelt, bezeichnet aber zugleich den Inhalt, der sich auf Hölle, Fegfeuer und Himmel, die göttlichen Dinge, bezieht.

Außer der Divina commedia schrieb Dante noch im Jünglingsalter lyrische Gedichte, den Gegenstand seiner Liebe feiernd, und im höhern Alter, seiner mehr dem Geistlichen zugewandten Richtung gemäß, eine italienische Paraphrase der sieben Bußpsalmen und des „Credo" (eigentlich des Credo, der Sacramente, der zehn Gebote, der sieben Hauptsünden, des Vaterunsers und des Ave Maria), Gedichte, deren Aechtheit wir mit manchen neueren Kritikern zu bezweifeln keinen Anlaß finden.

Jene lyrischen Gedichte sind von ihm selbst in seiner Vita nuova zusammengestellt, welches Werk er bald nach Beatrice's Tod, nämlich 1291, niederschrieb. Man hat den Titel des Werkes „Neues Leben" unerklärlich gefunden und daher in jüngster Zeit mit „Jugendleben" ohne hinlänglichen Beweis übersetzt. Aber wie die obige Entwicklung von Dante's Leben dargethan, begann mit Beatrice's Tod für den Dichter in der That ein neues Zeitalter, und gleich anfangs in dem frischen Schmerze über ihren Verlust stand der Entschluß fest in ihm, in innerem geistigem Leben seine nun vergeistigte Beatrice wiederzugewinnen, ein Entschluß, dem er eine Zeitlang ungetreu wurde, der aber durch die Schicksale des Lebens später mit erneuter Kraft wieder erwachte und zur Ausführung kam. — Außer den gedachten, auf das Verhältniß Dante's zu Beatrice bezüglichen Gedichten gibt es noch von ihm eine beträchtliche Anzahl Sonette, Canzonen, Balladen und Sestinen, die theils von der Liebe, theils von moralischen oder philosophischen Gegenständen handeln, und die, mit jenen ersteren im Canzoniere zusammengestellt, die außerordentliche Bedeutung Dante's auch als lyrischen Dichters beweisen. — Sein bedeutendstes prosaisches Werk in italienischer Sprache ist das Gastmahl, Convito, der Einleitung nach bildlich so genannt, weil in ihm den Lesern geistige Speise aufgetischt wird, zugleich das umfangreichste der prosaischen Werke Dante's, obwohl unvollendet. Der Dichter wollte 14 seiner Canzonen ihrem doppelten Sinne nach, literaliter und spiritualiter, erklären, hat aber nur, man weiß nicht warum, vier Abhandlungen über die drei ersten Canzonen geliefert. Ueberall tritt hier die in Liebe zur Philosophie verwandelte Jugendliebe des Dichters hervor.

Ein anderes berühmt gewordenes Werk Dante's ist in lateinischer Sprache geschrieben; es sind die drei Bücher De monarchia, wahrscheinlich aus der Zeit des Römerzugs Heinrichs VII., den Dante als den Retter der Freiheit und Ordner aller Verhältnisse enthusiastisch willkommen hieß (vgl. Dante's Brief an die Fürsten und Völker Italiens). Die Grundgedanken des Werkes De monarchia finden wir an mehreren Stellen der Divina commedia zu Tage treten; kein Wunder, sind es doch die politischen Grundansichten des dichterischen Staatsmannes! Man ist selbst weiter gegangen und hat die ganze Divina commedia bloß zu einer poetischen Ausführung der Principien des Werkes De monarchia machen wollen; so die politisch und kirchlich revolutionär gesinnten Erklärer Dante's aus der Giovane Italia, Foscolo, Rosetti und neuerdings Marc. Giov. Ponta in Rom (Nuovo esperimento sulla principale allegoria della Div. comm.). Dante beweist im ersten Buche, daß die Monarchie, d. i. das römische Kaiserthum, zum Heile der Welt und zur Erreichung der höchsten Güter, Freiheit und Frieden, nothwendig sei, weil nur mit dem Abschluß aller Macht in einem Höchsten der Streit ein Ende habe, ein höchstes Gericht da sei und eine vollkommene Aehnlichkeit mit dem Regiment des Weltganzen bestehe, sowie der befriedigte Ehrgeiz des Höchsten nun Ruhe habe und damit auch die vollkommenste Gerechtigkeit zu üben im Stande sei. Im zweiten Buche beweist er aus der providentiellen Führung der Geschichte, daß das Kaiserthum den Römern zukomme; im dritten, daß der Kaiser nicht unter dem Papste stehe, sondern beide gleich seien, jener die weltliche, dieser die geistliche Seite der heiligen Monarchie vertretend. Dieß Buch hatte nach Boccaccio's Erzählung ein eigenthümliches Schicksal. Es wurde mehrere Jahre nach des Verfassers Tode durch den päpstlichen Legaten censurirt, weil Ludwig des Bayern Anhänger in dem Zwiste des Kaisers mit dem Papste sich für die Rechte ihres Kaisers auf das zufällig aufgefundene Werk Dante's beriefen und so dem vorher wenig gekannten Werke plötzliche Berühmtheit verschafften. Dante's Ansicht indeß, abgesehen von den Parteiinteressen, die sie mißbrauchten, beweist auch hier, wie eine neue Zeit sich vorbereitete, und der große Mann, indem er ihr als Organ diente, prophetisch für die Gestaltung der Dinge in der Zukunft wurde. Daß auch das Concil von Trient die Schrift De monarchia auf den Index setzte, ist, wie Hettinger (Die Theologie der göttlichen Komödie) richtig bemerkt, „keineswegs eine Verurtheilung des Verfassers als Lehrers heterodoxer Anschauungen", ja nicht einmal eine Censur, sondern ein einfaches Verbot eines Buches, welches durch den möglichen Mißbrauch desselben in den Händen der Kirchenfeinde hinlänglich motivirt ist und viele Werke hochkatholischer Verfasser im Laufe der Jahrhunderte getroffen hat. Wie sehr man sich irrt, wenn man in diesem mehr besprochenen als gelesenen Werke modern revolutionäre Ideen und Haß der Hierarchie voraussetzt, mögen die Worte beweisen, womit der dritte Theil der Schrift, und somit das Ganze schließt: Enucleata est veritas illius ultimae quaestionis, qua quaerebatur, an Monarchae auctoritas a Deo vel ab alio dependeret immediate. Quae quidem veritas ultimae quaestionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus princeps in aliquo Romano Pontifici non subjaceat, cum mortalis illa felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad Patrem, ut luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet. Eine zweite lateinische Schrift Dante's sind die beiden Bücher De vulgari eloquio sive idiomate. Das Werk war auf vier Bücher berechnet, von denen der Verfasser indeß nur zwei, und das zweite nicht vollständig, beendet hat. Was Dante praktisch durch seine Divina commedia geleistet, sucht er hier auf dem Wege gelehrter Untersuchung und Entwicklung zu thun. Denn das Ganze ist zum Theil dazu bestimmt, die neue (italienische) Sprache aus ihrer Verachtung zu

ziehen und ihren Vorzug vor den übrigen neuern Idiomen darzuthun, zum Theil aber auch dazu, die verschiedenen neuern Dichtungsarten zu charakterisiren, so daß das zweite Buch, welches die Canzone behandelt, in Verbindung mit dem dritten und vierten, worin die Ballade und das Sonett abgehandelt werden sollten, eine Poetik gebildet haben würde.

Außer diesen lateinischen Schriften schrieb Dante noch mehrere Eclogen und den Anfang seiner Divina commedia in lateinischen Hexametern, und vielleicht wäre ohne Guido Cavalcanti's Einfluß auf unsern Dichter das größte Werk der italienischen Sprache nicht vorhanden und sein köstlicher Inhalt entweder gar nicht in die dem Leben und dem Herzen fremdere Sprachform hineingeströmt, oder aber, selbst wenn dieß möglich gewesen wäre, unter den übrigen Producten der barbarischen lateinischen Muse des Mittelalters vergessen (vgl. des Grafen Balbo Vita di Dante). — Endlich haben wir noch von Dante eine Reihe von Briefen, in lateinischer Sprache geschrieben (nur einer der elf erhaltenen und bis jetzt aufgefundenen ist bloß in einer alten italienischen Uebersetzung vorhanden), die für sein Leben und seine Zeit von außerordentlichem Interesse sind und zum Theil, wie der berühmte, von Dionisi 1790 zuerst herausgegebene Brief an einen florentiner Freund, worin er eine angebotene Rückkehr in seine Heimat unter entehrenden Bedingungen ausschlägt, für den edlen Stolz seines Charakters zeugen. (Vgl. die oben im Leben Dante's daraus mitgetheilte Stelle.)

Wir dürfen von Dante, dem italienischen Dichter, nicht Abschied nehmen, ohne noch ein Wort über seine Sprache gesagt zu haben. Wer das Glück hatte, in S. Lorenzo zu Florenz, in der Kapelle der Mediceer, vor den Meisterwerken Michel Angelo's, den Grabmälern Giuliano's und Lorenzo's, zu stehen, wird sich leicht zu einer Parallele zwischen den beiden größten florentinischen Künstlern versucht fühlen, die in verschiedenen Kunstgebieten mit ähnlichem Geiste thätig waren. Dante bearbeitet das Material seiner Sprache, das vor ihm noch nie zu einer großartigern Schöpfung verwendet war, das also dem Geiste, der es durchdringen und zu einer ihm entsprechenden Form bewältigen wollte, noch tausendfache Hindernisse bot, genau so, wie der ihm geistesverwandte Bildhauer den Meißel führte. Mit kühnen, gewaltigen Schlägen, sagt ein neuerer Italiener, denselben Gedanken in schöner Weise durchführend, schuf Dante ewige Züge. Wo er den Marmor der Sprache berührte, gab er ihm Leben; aber an vielen Stellen ließ er den Block unvollendet, halb behauen, halb geglättet, geistvoll in seiner Unvollendetheit und großartig in dem Chaos des Werdens. Spätere feilten nur aus, was der große Vorgänger angebrochen hatte; sie nahmen den Mantel, der von des Propheten Schulter fiel, und trugen ihn fort. Will man Proben, wie sehr Dante Herr der Form und Sprache ist, so denke man an die Inschrift des Höllenthors, an den Sturm von Tönen, die den Eingang zum Reiche der Unterwelt umtoben, an die gedrungenen kräftigen Gestalten eines Sordello (Purg. 6), eines Farinata Uberti (Inf. 10), eines Manfred (Purg. 3), eines Petrus de Vineis (Inf. 13); an die ergreifenden Episoden von Ugolino und Francesca; an die unzähligen Bilder aus dem Leben, voll der größten Anschaulichkeit, worin der Dichter so wunderbar hauszuhalten weiß; nur ein paar Züge, und Alles lebt; aber es sind auch die charakteristischen Züge, die sich im Geiste des denkenden und fühlenden Betrachters von selbst zu erweitern und auszubilden scheinen und den empfangenden Leser selbst mit zum schaffenden Dichter zaubern.

So steht Dante da, die Poesie und die Sprache seines Vaterlandes schaffend und gestaltend, wie ein Alpengebirg, über den Wolken und Nebeln des Mittelalters erhoben, von dem der klare Strom vaterländischer Sprache und Poesie fortan durch die Niederungen der folgenden Jahrhunderte sich ergießt. Nach einem solchen Geiste ist es freilich kein Wunder, wenn die Dichtung eine Zeitlang vor Achtung und Staunen fast verstummt, bis neue Bildungselemente kommen und neue Poesien schaffen, die dann an der Form des großen Meisters sich schulen. Dafür treten aber Commentatoren auf; die ersten waren Dante's eigene Söhne, Pietro und Giacomo. Im J. 1350 forderte Giov. Visconti, Erzbischof von Mailand, sechs Männer, die ersten Gelehrten Italiens, zwei Theologen, zwei Philosophen und zwei florentinische Historiker, auf, einen Commentar zur Divina commedia zu schreiben. Im J. 1373 wurde in Florenz ein Lehrstuhl zur Erklärung Dante's errichtet und zuerst von Boccaccio eingenommen; bald darauf ward einer zu Bologna errichtet, auf dem Benvenuto da Imola lehrte; dann geschah das Nämliche an mehreren Orten Italiens. Seit jener Zeit hat sich die Zahl der Schriften zur Erklärung und Beurtheilung Dante's zu einer ganzen Dante-Literatur vermehrt.

Ein vollständiges Verzeichniß aller Ausgaben, Uebersetzungen und Erläuterungsschriften s. bei Colomb di Batines, Bibliografia Dantesca, 3 voll., Prato 1845—1846, mit den Fortsetzungen von Capellini und Ferazzi. Die Dante-Literatur von 1865 an, die seit der Feier der sechshundertsten Wiederkehr des Geburtsjahres Dante's ganz außerordentlich angewachsen ist, findet sich verzeichnet in Petzhold, Bibl. Dantea (2. Aufl., Dresden 1876). Die drei ersten, jetzt äußerst selten gewordenen und außerordentlich geschätzten Ausgaben der Divina commedia erschienen 1472 zu Foligno in klein Folio, zu Jesi in groß Quart und zu Mantua in Folio. Die erste trägt den Titel La commedia di Dante Alighieri delle pene e punizj de' vizj e de' meriti e premj della virtú. Von der Divina commedia lieferte Karl Witte die erste namhafte kritische Textausgabe (Berlin 1862). Gute italienische Ausgaben derselben mit recht brauchbarem Com-

mentar sind von Brunone Bianchi (Florenz 1868, 7. Aufl.), von Fraticelli (Florenz 1864), von Andreoli und von Camerini; von Scartazzini ist ein größerer Commentar herausgegeben (3 Bde., Leipzig 1874—1882). — Von den deutschen Uebersetzungen der göttlichen Komödie sind die reimlosen von Kopisch, Karl Witte, von Philalethes (König Johann von Sachsen) und L. G. Blanc, die gereimten von Kannegießer, Streckfuß, Notter, Bartsch, Krigar und Baron hervorzuheben. — Die beste Ausgabe der Opere minori di Dante ist die von Fraticelli, 3 Bde. (3. Aufl. Florenz 1873); von der Vita nuova lieferte K. Witte eine kritische Ausgabe (1876). — Als Uebersetzer der Vita nuova sind K. Förster und v. Oeynhausen, der lyrischen Gedichte überhaupt Kannegießer und Karl Witte, der prosaischen Schriften, mit Ausnahme der Vita nuova, Kannegießer zu nennen. — Sehr empfehlenswerthe Erläuterungsschriften sind von Cesare Balbo, Vita di Dante, Tor. 1839; von Fraticelli, Storia della vita di Dante Alighieri, Fir. 1861; von F. X. Wegele, Dante Alighieri's Leben und Werke, 2. Aufl. Jena 1865, und von J. A. Scartazzini, Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke, Biel 1869; Pfleiderer, Dante's Göttliche Komödie, übersichtlich dargestellt, Stuttgart 1871; Hettinger, Die Göttliche Komödie, Freiburg 1880. Von französischen Dante-Forschern verdienen besonders Ozanam (s. o.) und Artaud de Montor (Histoire de Dante Alighieri) ausgezeichnet zu werden. In Italien endlich erschien bei Gelegenheit der Dante-Feier 1865 das Prachtwerk Dante e il suo secolo und das Giornale del centinario di Dante. — Ein vortreffliches Hilfsmittel bei der Lesung der Divina commedia bietet L. G. Blanc, Vocabolario Dantesco, Leipsic 1852, und für eingehendere Studien in Betreff Dante's überhaupt empfehlen sich die „Dante-Forschungen" von Karl Witte, Halle 1869, und das Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft, von dem bis jetzt vier Bände (Leipzig 1867 ff.) erschienen sind. [J. G. Müller.]

Danti, Ignatius, O. Pr., Mathematiker und Kartograph Gregors XIII., ward 1536 zu Perugia geboren und heißt daher gewöhnlich Perusinus. Noch sehr jung trat er zu Florenz in den Dominicanerorden, widmete sich von vornherein den mathematischen Wissenschaften, in denen schon sein Vater und Großvater sich ausgezeichnet hatten, und lehrte dieselben dann in Florenz. Beim Großherzog von Toscana Cosmo I. und seinem Sohne Franz stand Danti in hohem Ansehen; er gab sogar Ersterem Unterricht über die Sphära des Proclus und die Bücher des Ptolemäus. Ein Project, das ihm dieser Fürst anvertraute, und wofür bereits die nöthigen Karten angefertigt wurden, nämlich das mittelländische Meer nordwärts durch einen Kanal mit dem adriatischen zu verbinden, blieb unausgeführt. Ein von allen Kennern angestauntes Werk war die für die Kirche St. Maria Novella in Florenz gefertigte Meridianlinie. Wegen seiner hohen mathematischen Kenntnisse zog ihn Gregor XIII. behufs der Kalenderreform nach Rom, woselbst er ihm auch die Verfertigung geographischer Karten und in Verbindung mit seinem Bruder Vincentio bei der Ausschmückung des Saales dei Duchi im Vatican die Darstellung der alten und neuen Geographie übertrug. Während seines römischen Aufenthaltes gab Danti einen Theil der Werke des Euklid in Uebersetzung mit Anmerkungen heraus, ebenso 1571 die Sphära des Proclus mit Noten. Der Tractat De usu et fabrica Astrolabii, der bereits 1569 in Florenz erschien und seitdem öfters aufgelegt worden, enthält schon eine aus der Vergleichung der alten und neueren Beobachtungen hervorgegangene Bemerkung über die Abnahme der Schiefe der Ekliptik. Sein Buch über das Anemoscop erschien 1578 zu Bologna; der Commentario alle regole della perspettiva di Giac. Barozzi wurde 1583 zu Rom veröffentlicht (die Perspective war überhaupt ein Gegenstand fortgesetzter Untersuchungen für Danti). Außerdem ist noch von ihm Le scienze mathematiche ridotte a tavole. Im J. 1583 ward Danti zum Bischof von Alatri ernannt; er starb 1586 und ward in seiner Cathedrale begraben. [Janner.]

Dantiscus, Johannes von Höfen (a Curiis), nach dem Gewerbe des Großvaters Flachsbinder (Linodesmos), nach dem Geburtsorte Danzig Dantiscus genannt, Bischof von Ermland, stammte aus einer ermländischen Familie, welche während des preußischen Städtekrieges (1454—1466) sich in Danzig niedergelassen hatte. Johannes wurde hier am 31. October 1485 geboren. Er betrieb die classischen Studien an der Schule zu Krakau, trat mit 15 Jahren in den Dienst des polnischen Hofes und nahm 1502 an einem Feldzuge gegen die Tataren Theil. Der Durst nach weiterer Ausbildung veranlaßte ihn zu einer Reise nach dem Süden. Eine günstige Gelegenheit benutzend, besuchte er Griechenland, Palästina und Sicilien, durchwanderte Italien und kehrte nach Krakau zurück, um Jurisprudenz und Theologie zu studiren. König Sigismund I. von Polen, der seine Talente erkannte, zog den jungen Mann an sich und übertrug ihm bald die wichtigsten diplomatischen Geschäfte. So vertrat Dantiscus 1509—1515 als Botschafter die polnischen Interessen auf den preußischen Städtetagen, war 1515—1532 in Deutschland, Spanien und Italien als Orator Polens bei allen politischen Actionen thätig, 1516 beim Friedensschlusse zwischen Maximilian und Venedig, seit 1519 bei den folgeschweren Verwicklungen zwischen Polen und dem Deutschorden und bei der späteren Säcularisation des Ordenslandes, 1526—1529 bei den Verhandlungen zwischen Karl V. und Franz I. Solche Dienste blieben nicht unbelohnt. Kaiser Max erhob ihn 1515 in den Ritterstand, Karl gab ihm 1529 ein neues Wappenschild, Sigis-

mund verlieh ihm reiche Pfründen und 1530 das Bisthum Culm im preußischen Polen. Bis dahin hatte Dantiscus ein genußsüchtiges Weltleben geführt; jetzt vollzog sich bei ihm eine Umwandlung. Nach der Rückkehr in die Heimat (1532) beschloß er, ausschließlich den Pflichten seines neuen Amtes zu leben, ließ sich 1533 die höheren Weihen ertheilen und lehnte selbst die Versuche des Kaisers, ihn durch Aussichten auf den Cardinalshut wieder dem Staatsdienste zu gewinnen, entschieden ab. Offen bekannte er seine Betrübniß über die früheren Verirrungen und suchte seinem Clerus durch das Beispiel eines reinen Lebens und sorgfältiger Pflichterfüllung voranzuleuchten. Seine reichen Erfahrungen verwandte er für materielle Hebung des Landes, publicirte eine zeitgemäße Umgestaltung des culmischen Rechtsbuches, übte strenge Rechtspflege und bemühte sich als Mitglied des preußischen Landesrathes, die deutschen Einrichtungen gegen Eingriffe des polnischen Landesherrn zu schützen. Im J. 1537 wurde er als Bischof nach Ermland transferirt. Wie er schon in Culm durch Dotation und Reorganisation der dortigen philosophischen Facultät den wissenschaftlichen Eifer des Clerus zu heben versucht hatte, so errichtete er als Bischof Ermlands in Heilsberg mit großen Kosten eine Diöcesanbibliothek, sammelte tüchtige Kräfte zu rüstigem geistigem Schaffen, unterstützte studirende Jünglinge und erließ das Statut, daß jeder Canoniker vor Antritt der Residenz ein akademisches Triennium absolvirt haben müsse. Da er mit den meisten bedeutenden Persönlichkeiten seiner Zeit befreundet war, unterhielt er einen ausgebreiteten und tiefeingehenden Briefwechsel bald in prosaischen, bald in poetischen Formen. Besonders bekannt ist Dantiscus als neulateinischer Dichter geworden. Nachdem er zuerst in der Weise der Humanisten sich in Elegien, Epigrammen und Liebesliedern versucht, später politische und kriegerische Ereignisse (De victoria insigni ex Moschis principis Sigismundi regis Poloniae, Cracov. 1514; Victoria Poloniae regis contra Vayevodam Muldaviae, Lovan. 1531; Ad Clementem VII. et Carolum V. de nostrorum temporum calamitatibus, Crac. 1530 etc.) besungen und zu Wien 1515 den Dichterlorbeer erhalten hatte, wählte er in seiner zweiten Lebensperiode geistliche Stoffe (Liber hymnorum, Crac. 1548, 30 Lieder im Geiste der altkirchlichen Hymnen; De filio prodigo etc.) zum Gegenstande seiner poetischen Beschäftigung. Am höchsten steht wohl das Carmen paraeneticum (Cracov. 1539), gerichtet an den Dichter Eustachius von Knobelsdorf (Alliopagus), spätern Domherrn in Frauenburg, in welchem er die Erfahrungen seines Lebens, die Gefühle auf der Fahrt nach Jerusalem, seine Verirrungen an den Fürstenhöfen, seine Umkehr und Buße in lebhaften Schilderungen niederlegte. Dantiscus starb am 27. October 1548 zu Frauenburg. Eine Sammlung seiner früheren Gedichte (Carmina varia) erschien zu Krakau 1512—1518; reichhaltiger und auch die spätere Lebenszeit umfassend ist die Sammlung, welche Böhm in Breslau 1764 besorgte; eine Ausgabe mit Uebersetzung und Lebensskizze gab Hipler, Münster 1857. (Vgl. Czaplicki, De vita et carminibus J. de Curiis Dantisci, Vratisl. 1855; Eichhorn und Hipler in der Ztschr. für Gesch. und Alterth. Ermlands.) [Streber.]

Daphne, eine Vorstadt von Antiochien, mit einem Tempel und Haine (von Cypressen- und Lorbeerbäumen), welcher dem Apollo und der Diana heilig war und das Asylrecht hatte. Als der abgesetzte jüdische Hohepriester Onias von seinem Nachfolger Menelaus Nachstellungen befürchtete, begab er sich in das Asyl nach Daphne, wurde jedoch durch die List seines Gegners herausgelockt und gefangen genommen (2 Mach. 4, 33. 34). Dieses Asyles gedenken auch andere Schriftsteller (Strab. 16, 2, 6, p. 750; Justin. 27, 1, 4: Berenice, cum ad se interficiendam missos didicisset, Daphnae se claudit), und antiochenische Münzen aus dieser Zeit tragen die Inschrift: ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ. ΤΗΣ. ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ. ΤΗΣ. ΙΕΡΑΣ. ΚΑΙ. ΑΣΥΛΟΥ. (Vgl. Noris, De epochis Syromaced., Opp. II, Veron. 1729, 170; Eckhel, Doctr. Numm. vett. III, 268. 270 sq.) [Movers.]

Darbysten oder Plymouthbrüder ist der Name einer zwischen 1820 und 1830 in Irland entstandenen protestantischen Secte. Der hervorragendste Führer derselben, John Darby, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts aus einer vornehmen englischen Familie in Irland geboren, war zuerst Advokat und wurde dann anglicanischer Geistlicher. Als solcher begann er in Verbindung mit Anderen an der apostolischen Succession der anglicanischen Kirche und an der Rechtmäßigkeit ihrer Ordinationen zu zweifeln und kam schließlich zu dem Resultate, daß es seit dem Ende der apostolischen Zeit überhaupt keine zu Recht bestehende Kirche mehr gebe, und daß den zerstreuten Kindern Gottes nichts Anderes übrig bleibe, als sich nach Matth. 18, 20 in kleine Häuflein zu sammeln und so der Wiederkunft des Herrn entgegenzuharren. Auf Grund dieser Ansichten thaten sich nun einzelne Verbindungen auf, besonders in der kleinen Stadt Ennis im Süden von Irland, und nannten sich „Brüder" oder „Brüder in dem Herrn". Den Namen „Plymouthbrüder" erhielten sie von der englischen Stadt Plymouth, wo die neue Secte zuerst eine größere Zahl von Anhängern fand. Auch in einigen anderen Städten Englands, namentlich in London und Exeter, bildeten sich darbystische Vereinigungen, und zwar waren es hauptsächlich vornehme und reiche Leute, die der Secte sich anschlossen. Zum Theil durch die Opposition, welche die anglicanische Geistlichkeit der Secte machte, wurde Darby bewogen, sein Vaterland zu verlassen. Nach einem kürzeren Aufenthalte in Paris wandte er sich im J. 1838 nach der französischen Schweiz, wo er durch seine Predigten, seine Vorträge über die

biblischen Weissagungen und seine zahlreichen, mannigfach in inneren Widersprüchen und oft in sehr willkürlicher Exegese sich bewegenden, religiösen Tractate ein gewisses Aufsehen machte und namentlich in Lausanne und dem übrigen Waadtlande viele Anhänger gewann. Auch gründete er dort eine Art Seminar, aus welchem Missionare ausgingen, um für seine Anschauungen Propaganda zu machen. In Deutschland gewannen die darbystischen Anschauungen namentlich in Würtemberg, im Wupperthal und im Ruhrgebiete einigen Boden. Eine deutsche darbystische Zeitschrift, „Der Botschafter des Heils in Christo", erscheint seit 1853 in Elberfeld. In Frankreich finden sich besonders in Paris, Lyon und Marseille darbystische „Congregationen" oder „Versammlungen". Der Hauptsitz der Secte ist, nachdem die Bewegung in England in's Stocken gerathen, die Schweiz geworden; im J. 1883 bestanden in der deutschen Schweiz 15, in der französischen über 60 mehr oder minder zahlreiche darbystische „Versammlungen"; die bedeutendste ist die in Vevey, wo auch drei darbystische Zeitschriften in französischer Sprache erscheinen. Darby starb am 28. April 1882 in der Nähe von London, ohne, wie er gehofft hatte, die Wiederkunft des Herrn zu erleben. — Der Grundgedanke des Darbysmus ist, daß, wie die alttestamentliche Heilsökonomie in Folge des allgemeinen Abfalles der Israeliten, so auch die neutestamentliche in Folge des bereits im apostolischen Zeitalter eingetretenen Abfalles der Christen von Gott zertrümmert worden sei, und daß seit dem Abscheiden der Apostel kein rechtmäßiges Kirchenamt und keine rechtmäßige christliche Kirche mehr existire. Alle bestehenden Kirchen und Kirchengemeinschaften seien vielmehr „Babel" und „Bileamskirchen", und alle wahrhaft Gläubigen hätten darum die Pflicht, sich von ihnen zu trennen und sich zu völlig freien „Congregationen" zu vereinigen, in denen kein geordnetes Predigtamt und überhaupt kein eigentliches Kirchenamt und keine kirchliche Organisation besteht, in denen vielmehr Jeder redet, wie der Geist es ihm eingibt. Wie ein Feind aller bestehenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, so war Darby auch ein Feind des Staates, der Kunst, der Wissenschaft, des Handels und der Industrie. Alles dieß soll seiner Meinung nach nur dem Antichrist dienen und die Menschen immer mehr zu ihm hinführen. Die Wiederkunft des Herrn glauben die Darbysten nahe bevorstehend, sich selbst halten sie für die Heiligen der Letztzeit. Ihren Gottesdienst begehen sie mit praktischer Schriftauslegung, freiem Gebet, zahlreichen, vielfach nach Inhalt und Melodie süßlichen und melancholischen Gesängen, langen Pausen stiller Betrachtung und mit der Feier des Abendmahles, welches in die Mitte des ganzen Gottesdienstes fällt und an jedem Sonntage gehalten werden soll. Das Abendmahl empfangen sie sitzend, indem unter tiefem Schweigen Brod und Wein die Reihen entlang gereicht und genossen werden. Das Gebet des Herrn ist von ihrem Gottesdienste grundsätzlich ausgeschlossen, weil sie als „Heilige" nicht nöthig zu haben meinen, das „Vergib uns unsere Schuld" zu beten. Die Taufe halten sie zur Seligkeit nicht für nothwendig, da nach ihrer Vorstellung das Heil lediglich durch „das Wort" dem Menschen angeeignet wird, und die Kinder sollen erst im dreizehnten oder vierzehnten Jahre, nachdem sie in den Wahrheiten des Glaubens unterrichtet sind, getauft werden. Im Uebrigen stehen die Darbysten in ihren dogmatischen Anschauungen im Wesentlichen auf dem Boden des gläubigen Calvinismus. Ein gewisser Newton, der die Sündelosigkeit Christi läugnete und dadurch unter den englischen und waadtländischen Darbysten heftige Streitigkeiten und Spaltungen hervorrief, wurde in den fünfziger Jahren von Darby excommunicirt. Die Kirchenzucht wird in den meisten Darbysten-Congregationen mit Strenge geübt, und zwar im Anschluß an die Weisungen Christi, Matth. 18, 15—17. Bei ihrer Propaganda sollen sich die Darbysten nach der Vorschrift Darby's nicht an die große Masse der indifferenten und weltlichgesinnten Christen, sondern nur an erweckte und eifrige christliche Seelen wenden, da eben nur solche würdig sind, unter „die Heiligen der Letztzeit" aufgenommen zu werden. — Literatur: J. J. Herzog, Les frères de Plymouth et John Darby, Lausanne 1845; Estéoule, Le Plymouthisme d'autrefois et le Darbysme d'aujourdhui, Paris 1858; Jahrbücher für deutsche Theologie, Gotha, Jahrgang 1870, 706—733. Ein Verzeichniß zahlreicher, in deutscher Uebersetzung erschienener Schriften Darby's siehe bei Zuchold, Bibliotheca theologica, Goett. 1864, I, 261 sq. [Hundhausen.]

D'Arc, s. Johanna.

Darius (דָּרְיָוֶשׁ), Königsname im A. T. 1. Darius der Meder, Sohn eines unbekannten Xerxes (Assuerus) und selbst nicht näher bekannt. Er herrschte über Babylonien während der beiden Jahre nach der Einnahme Babels durch Cyrus (Dan. 5, 31; 6, 1 ff.; 9, 1; 11, 1), und kann weder mit Cyrus selbst, noch mit Darius Hystaspis, noch mit Astyages, noch mit Cyaxares identificirt werden, sondern war ein Statthalter, den Cyrus aus kluger Berechnung mit Souveränitätsrechten ausstattete, ähnlich wie die Babylonier auch unter assyrischer Herrschaft eigene Scheinkönige gehabt hatten. Vielleicht kann er unter dem Namen Gobryas zu verstehen sein, welchen die zuletzt gefundene Cylinderinschrift des Cyrus als den in Babylon eingesetzten Statthalter bezeichnet (Annales de la philosophie chrétienne 1881, Janv., 368; Civ. catt. 1884, V, 414). — 2. Darius, des Hystaspes Sohn, der bekannte persische König, 1 Esdr. 4, 5. 24; 6, 1 ff. Agg. 1, 1; 2, 1. 11. Zach. 1, 1. 7; 7, 1. — 3. Darius Codomannus, der letzte persische König, 2 Esdr. 12, 22. 1 Mach. 1, 1 (Kaulen, Einl. 208 ff.). [Kaulen.]

Darlehen (mutuum) bezeichnet in der Moral, wie im Recht, eine bestimmte Art von unentgelt-

lichen Verträgen. Es besteht in der Uebergabe eines zum augenblicklichen Verbrauch dienenden Gegenstandes (res fungibilis, res primo usu consumtibilis) von Seiten des Besitzers oder Darleihers (mutuator) an einen Entleiher (mutuatarius) zu vollem Eigenthum, unter der Bedingung, daß letzterer nach Ablauf einer bestimmten Zeit einen anderen Gegenstand der nämlichen Art in entsprechender Qualität und Quantität zurückerstatte. Da dieß ein dinglicher Vertrag ist, so wird er erst durch Aushändigung der geliehenen Sache perfect, und da der Anleiher Eigenthümer wird, so trifft ihn der Verlust der Sache, wie immer dieser eintreten mag. Dagegen hat der Darleiher die Pflicht, den Anleiher von der Beschaffenheit des Geliehenen in Kenntniß zu setzen. Die für diesen Vertrag aufzustellenden Regeln gehen aus der Unterstellung hervor, daß ein verbrauchbarer Gegenstand ertragsunfähig (res sterilis) ist. Der Darleiher darf deßwegen für das Darlehen keinen Entgelt fordern; dasselbe ist vielmehr ein Liebesdienst, der bei jeder größeren Noth des Nebenmenschen geboten ist. Volenti mutuari a te ne avertaris, sagt der Heiland Matth. 5, 42. Der Anleiher aber muß dem Darleiher den geliehenen Gegenstand in eadem specie zurückstellen; nur wenn er in seiner Art nicht mehr beschafft werden kann, ist ein Aequivalent zulässig. Diese Regeln wurden bis in die neuere Zeit vom canonischen Recht auch auf Darlehen an Geld ausgedehnt, weil dasselbe als res sterilis angesehen war; demnach galt jeder Zins als Wucher, und eine Vergütung bei einem Darlehen war nie auf Grund des bloßen Leihvertrages (praecise ratione mutui), sondern nur aus äußeren Titeln gestattet. Factisch sind aber die socialen Zustände nunmehr so geändert, daß das Geld nicht mehr als ertragsunfähiger Gegenstand betrachtet werden kann; nachdem dieß von der weltlichen Gesetzgebung durch Feststellung eines Zinsfußes anerkannt worden, hat auch die Kirche bei ihren neuesten Entscheidungen den status rerum vorerst ohne förmliche Erklärung anerkannt. Das Weitere s. im Art. Wucher. [Kaulen.]

Darwinismus, s. Entwicklungslehre.

Datarie, s. Curie, römische.

Dathan, s. Core.

Daumer, Georg Friedrich, philosophischer Schriftsteller, Dichter, Convertit, war am 5. März 1800 zu Nürnberg geboren. Als Knabe war er oft kränklich und auf Selbstbeschäftigung mit Musik und Lectüre angewiesen. Am Gymnasium seiner Vaterstadt ward er Schüler des Philosophen Hegel, der damals Rector an demselben war. Später studirte er Theologie zu Erlangen, wo er mit der anfänglich festgehaltenen orthodoxen Richtung bald zerfiel, und ward 1822 Lehrer an der lateinischen Schule, 1827 Professor am Gymnasium zu Nürnberg. Conflicte mit dem gläubigen Rector der Anstalt und schwere Körperleiden veranlaßten ihn 1830, seine Entlassung zu nehmen. In größter Einsamkeit, in einem stillen Thale zwischen Cronberg und Soden in Nassau wohnend, verfolgte er einseitige Studien und eine schon in Nürnberg begonnene Schriftstellerei, welche ihn immer mehr als den erbittertsten Feind des Christenthums darstellte. Das christliche Alterthum beschuldigte er geradezu des scheußlichsten Molochdienstes. Aus dieser Zeit stammen die Schriften: Philosophie, Religion und Alterthum, Nürnberg 1833; Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer, Leipzig 1842; Die Geheimnisse des christlichen Alterthums, Hamburg 1847; Die Religion des neuen Weltalters, Hamburg 1850. — Dichterische Anlagen und Neigungen, verbunden mit einem leichten Verstalent, hatten ihn zugleich bei der Poesie festgehalten; er verstand in ganz eigenartiger Weise fremde Dichtungen, besonders auch Volkslieder, der deutschen Sprache anzueignen (Hafis, Eine Sammlung persischer Gedichte, Hamburg 1846; Polydora, Ein weltpoetisches Liederbuch, Frankfurt 1855; Mythoterpe [mit Alex. und Mathilde Kaufmann], Leipzig 1858). Während Daumer als Chiliast von einer künftigen Läuterung des Christenthums in seiner abenteuerlichen Auffassung träumte und den meisten seiner Zeitgenossen als ein psychologisches Problem erschien, hatte er gleichwohl durch einen nicht bloß poetischen Mariencultus eine gewisse Anknüpfung mit der Kirche unterhalten (Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria, Nürnberg 1841). Als er nun durch eine Abhandlung des Franzosen Charles Nodier über die Schöpfung des Menschen zum tieferen Nachdenken über diesen Gegenstand und zum eifrigen Studium der heiligen Schrift veranlaßt und dadurch zum Glauben zurückgebracht wurde, reifte in ihm der Entschluß, zur katholischen Kirche überzutreten, und diesen führte er nach einem eifrigen Briefwechsel mit dem damaligen Professor, späteren Dombecan Heinrich in Mainz, am Feste Mariä Himmelfahrt 1858 aus. Er lebte nach seiner Conversion in Frankfurt und später in Würzburg, wo er trotz seiner Gebrechlichkeit, die ihn fast gänzlich an's Krankenlager bannte, bis zu seinem am 14. December 1875 erfolgten Tode besonders auf dem Gebiete der Mystik, Magie und Dämonologie literarisch unermüdet thätig war. Er ist noch besonders als der Beobachter Caspar Hausers und der Erforscher von dessen Abkunft berühmt geworden. Die Hauptproducte aus seiner katholischen Zeit sind: Marianische Legenden und Gedichte, Münster 1859; Aus der Mansarde, Streitschriften, Kritiken, Studien u. s. w., Mainz 1860 ff., 6 Hefte; Schöne Seelen, daselbst 1862; Schiller und sein Verhältniß zu den politischen und religiösen Fragen der Gegenwart, daselbst 1862; Das Christenthum und seine Urheber, daselbst 1864; Der Tod des Leibes kein Tod der Seele, Dresden 1865; Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit, daselbst 1867, 2 Bde.; Das Reich des Wundersamen und Geheimnißvollen, Regensburg 1872. (Vgl.

Daumer, Meine Conversion, Mainz 1859; Hist.-polit. Bl. XLV, 73. 262.) [Lindemann.]

Daut (Dauth), Johann Maximilian, protestantischer Sectirer, geboren zu Niederrad gegen Ende des 17. Jahrhunderts, ward in der lutherischen Confession erzogen, erlernte das Schusterhandwerk und arbeitete nach längerer Wanderschaft in Frankfurt am Main. Unverstandenes Lesen der heiligen Schrift und einiger mystischer Schriften machten ihn zum Schwärmer; er verband mit chiliastischen Ideen jenen Spiritualismus, welcher jeder Religionsgesellschaft gram ist, Allem Vernichtung droht und im Praktischen den Communismus zum Bruder hat. Besonders heftig schmähte er die lutherische Geistlichkeit, weßwegen er aus Frankfurt über die Grenze geschafft wurde. Später erscheint er in den Niederlanden, hierauf zu Schwarzenau im Wittgenstein'schen; von da an verschwindet er spurlos. Daut stand mit andern Schwärmern seiner Zeit in Verbindung, namentlich mit dem Perückenmacher Tennhardt, von Meißen gebürtig und in Nürnberg ansäßig. In Frankfurt gab er 1710 ein Büchlein heraus unter dem Titel „Helle Donnerposaunen von denen bevorstehenden Gerichten Gottes über das römische Reich"; und bald nachher, 1711, erschien „Göttliche Betrachtung über die Heuchelchristen und scheinheilige Pietisten" (beide ohne Ort). Diese Schriften fanden unter den Protestanten, besonders im Ulmer Gebiete, viele Anhänger, ja sogar in London fehlte es nicht an solchen. Er ahmte Ton und Sprache der alten Propheten in seinen Schriften nach und bildete sich ein, auch deren Geist zu haben, während er ein roher Fanatiker war, der dem Volke zu einer Zeit imponiren mochte, da es sich im erstarrten lutherischen Dogmatismus nach etwas Lebensvollem sehnte und begierig in die Zukunft schaute. (Vgl. Walch, Religionsstreit. in der lutherischen Kirche II, 794 ff. V, 1051 ff.; Bürger, Exercit. de sutoribus fanat., Lips. 1730, 32 sq.) [H.]

David (דָּוִד = Amandus), der Reihenfolge nach der zweite, der Bedeutung nach der erste König Israels (1055—1015), war der jüngste unter den acht Söhnen des Bethlehemiten Isai, eines Nachkommen der Heidin Ruth (Ruth 4, 22. 1 Sam. 16, 10; an der Stelle 1 Par. 2, 15 wird der kinderlos gestorbene Elihu aus der Stammtafel weggelassen). Der muthige Hirtenknabe (1 Sam. 17, 34) ward von Gott an Stelle des verworfenen Saul zum Könige erkoren und von Samuel feierlich zu dieser Würde gesalbt (ebd. 16, 13). Indessen blieb sich David wohl bewußt, daß er damit kein ius in re, sondern ein ius ad rem erworben, da ja Saul bei aller persönlichen Unwürdigkeit den einmal empfangenen Amtscharakter bis zu seinem Tode behielt. Allein nicht bloß auf übernatürliche, sondern auch auf natürliche Weise wollte Gott seine Absichten mit David ihrer Verwirklichung zuführen. Nach 1 Sam. 16, 14 ff. ward David, der ein geübter Harfenspieler war, an Sauls Hof berufen und zu dessen Waffenträger (nach unserer Anschauung etwa Flügeladjutant) ernannt. Daß David trotzdem das Waffenhandwerk noch nicht erlernt hatte, geht aus 17, 39 deutlich genug hervor. Dieß erklärt auch, warum er beim Ausbruche des Krieges gegen die Philister Saul nicht in's Feld begleitete, vielmehr seine frühere Beschäftigung in der Heimat fortsetzte; 1 Sam. 16, 18 heißt David nur proleptisch ein Kriegsmann. Es war auch keineswegs Vertrauen auf eigene Tapferkeit, sondern Zuversicht auf Gottes Beistand, was den Jüngling in den Kampf mit dem Schrecken aller Hebräer, dem riesenhaften Goliath, führte und ihn den Sieg davontragen ließ (Kap. 17). Diese Waffenthat gewann ihm die lebenswierige Freundschaft Jonathans, des Sohnes Sauls, zog ihm aber auch bald die ebenfalls lebenswierige Feindschaft Sauls zu, weil Davids Ruhm (18, 8) zehnmal höher angeschlagen wurde, als der Ruhm Sauls. Wohl rief dieser David neuerdings in der früheren Eigenschaft an seinen Hof, allein die ihm versprochene älteste Tochter Merob gab er einem Andern zur Gattin. Als David nunmehr um die Hand der jüngeren Tochter Michol warb, legte Saul ihm die ebenso lästige als listige Bedingung auf, ihm den Beweis für die Tödtung von hundert Philistern zu verschaffen. David wies sich jedoch über die Tödtung von zweihundert derselben aus und erhielt dafür Michol zur Frau. Nunmehr schritt Saul, da seine List nicht verfangen, zu offener Gewalt. Nur Sauls eigene Kinder (Michol und Jonathan) retteten David zufolge göttlicher Fügung vor dem sicheren Untergange (K. 19 und 20). Zunächst entfloh David nach Rama in die Behausung Samuels, von hier nach Nobe zum Hohenpriester Achimelech (K. 21), sodann (ein erstes Mal) zum Philisterkönige Achis in Geth, fühlte sich aber begreiflicher Weise hier nicht sicher und suchte darum schließlich in der Höhle Odollam (K. 22) einen sicheren Bergungsort. Dort sammelte er vierhundert Anhänger um sich, während er seine Eltern beim Könige von Moab unterbrachte; war doch seine Ahnmutter Ruth eine Moabitin gewesen. Er selbst wandte sich auf den Rath des Propheten Gad mehr landeinwärts, nach dem Waldpasse Haret, der jedenfalls in Juda gelegen war (22, 5). Trotz eigener Bedrängniß schlug sein Herz für fremde Noth; als die Grenzstadt Ceila von den Philistern bedrängt wurde, eilte er zum Entsatze herbei (K. 23). Der Undank der Befreiten zwang ihn jedoch bald wieder, in der Wüste Ziph (unweit Hebron) vor Sauls Nachstellungen sich zu schützen. Von da ging er in die wenig südlich entfernte Wüste Maon; hier hätte Saul ihn zum Gefangenen gemacht, wenn nicht ein neuer Einfall der Philister dessen schleunige Rückkehr gefordert hätte. David verbarg sich nunmehr in den Klüften von Engaddi, an der Westküste des todten Meeres (K. 24). Hier trat das Umgekehrte ein; der nachsetzende Saul ward in Davids Hand gegeben, und dieser schenkte

ihm großmüthig das Leben. Nunmehr begab sich David in die weit mehr südliche Wüste Pharan; hier verschaffte ihm sein Schwert nicht bloß den Unterhalt, sondern auch eine weitere Gattin in der Person der klugen Abigail (K. 25). Als er zum zweiten Mal (K. 26) in der Wüste Ziph (Hachila) ein Asyl zu finden hoffte, zog Saul wieder ihm nach, fiel aber zum zweiten Male in Davids Hände, und dieser schonte seiner abermals. Weil jedoch David den Reuebetheuerungen Sauls nicht mehr glauben konnte, ging er ebenfalls zum zweiten Male zum Philisterkönige Achis, der ihm und seinen Getreuen die Stadt Siceleg (K. 27) anwies. Durch diese unnatürliche Verbindung schien es für David unabwendbar, daß er entweder an der Seite seines Beschützers gegen Saul und insofern gegen seine eigenen Landsleute, oder aber, daß er verrätherischer Weise mit den ihm Unterstehenden gegen Achis kämpfe. Indeß göttliche Fügung und eigene Klugheit entrissen ihn der zweifachen Verlegenheit (K. 29), so daß er während seines mehrmonatlichen Aufenthaltes (V. 7) lediglich gegen Israels Erbfeinde, die Amalekiter, glückliche Streifzüge unternahm, bis Sauls Tod bei Aphec ihm den Weg von Siceleg auf den Königsstuhl öffnete (2 Sam. 2).

Es wurde ihm zunächst nur vom Stamme Juda zu Hebron gehuldigt; denn Sauls Feldherr, Abner, stützte die Herrschaft Isboseths, des Sohnes Sauls, über die andern elf Stämme, und es währte im Ganzen $7^1/_2$ Jahre, bis David als König von Gesammt-Israel anerkannt war (5, 5). Als solcher herrschte er noch 33 Jahre, bis zu seinem Tode. Gewiß hatte sein Edelmuth gegen den unglücklichen Saul (K. 1 und 2), wie nicht minder gegen Isboseth (K. 4, 11 ff.) einen keineswegs unwesentlichen Antheil an diesem endlichen Erfolge. Als Alleinherrscher verlegte David die Residenz nach Jerusalem und säuberte das Land von den Philistern. Nach Abwehr des äußern Feindes wollte er nunmehr sein Königthum durch die religiöse Weihe befestigen und ließ deßwegen die Bundeslade von Cariathiarim in seine unmittelbare Nähe bringen, ohne der regelmäßigen Opferung in der Stiftshütte zu Gabaon irgendwie Eintrag zu thun. Bei dem feierlichen Aufzuge nach dem Sion strahlte seine über alle Menschenfurcht erhabene Gottesfurcht im hellsten Lichte und ward durch Michols Spott erst recht offenbar. Schon in dieser Periode des Friedens faßte David den Plan in's Auge, einen Tempel zu bauen; hiervon mußte ihn der Prophet Nathan nach Gottes Willen zurückhalten, jedoch ward ihm zum Lohn dafür die (messianische) Weissagung eines ewigen Königthumes. Demnächst war seine Regierung bezeichnet durch eine Reihe siegreicher Feldzüge wider die Philister, Moabiter, Syrier (Aramäer) von Soba und Damascus, Edomiter und schließlich gegen die Ammoniter, deren König Hanon Davids Gesandte beschimpft hatte (1 Par. 18 u. 19). Hierdurch wurde Davids Reich bis an den Euphrat und nahezu an den Nil ausgedehnt, seine Macht somit eine der babylonischen und ägyptischen ebenbürtige. Allein das Glück ward ihm, wie Vielen, zum Fallstrick; während sein Feldherr Joab die letzte Stadt der Ammoniter belagerte, blieb David müßig in seinem Palaste, verstrickte sich in Ehebruch mit Bethsabee und ward der Mörder ihres Mannes Urias (2 Sam. 11). Der Prophet Nathan ließ ihn dafür sich selbst das Urtheil sprechen und verkündigte ihm die göttliche Straffentenz, daß um dieser Sünde willen Mord und Blutschuld über sein Haus kommen werde. Zwar war David eben so groß als Büßer, wie als Heiliger und als Held; allein sein bisher so glückliches Herrscherleben ward von da an häufig getrübt durch häusliches Unglück und Empörungen im Innern. Dazu gehörte der Tod des Sohnes der Sünde (K. 12); der Incest des Prinzen Amnon und die Ermordung desselben durch seinen Halbbruder Absalom (K. 13); dieses letztern Erhebung und Untergang (K. 15—18); der Aufstand des Benjaminiten Seba; die Erdolchung des davidischen Oberbefehlshabers Amasa durch den blutgierigen Joab (K. 20); eine dreijährige Hungersnoth, zu deren Abwendung David dem Verlangen der Gabaoniten nach der Kreuzigung von sieben Sauliten stattgab (K. 21). Doch gewährte ihm Gott der Herr auch in der Folge noch vier Siege über die Philister. Allein diese Waffenerfolge machten ihn selbstbewußt, so daß er in einer Anwandlung von Eitelkeit eine Zählung seines stattlichen Kriegsheeres und seines Volkes gebot. Wiederum strafte ihn Gott durch eine zwar nur dreitägige, indessen mit äußerster Heftigkeit auftretende Pest. Bei deren Erlöschen bezeichnete ihm aber die Erscheinung eines Engels neben der Tenne des Areuna auf dem Moriah die Stelle, an welcher durch Salomon der Tempel gebaut werden sollte (K. 24). In den letzten Jahren des Friedens nach Außen beschäftigte den König hauptsächlich die Zurüstung für den seinem Nachfolger vorbehaltenen Tempelbau, die Regelung des Cultus und die Festsetzung der Thronfolge zu Gunsten des jüngern Salomon gegenüber den Bestrebungen des älteren Adonias (1 Par. 22—29). Ueberhaupt entsprachen die Arbeiten des Friedens mehr seiner Neigung. Bei aller Thatkraft war David doch von wilder Eroberungslust weit entfernt. Nicht bloß gegen Saul und sein eigenes Volk, sondern auch gegen Nicht-Israeliten erwies er sich äußerst wohlwollend, indem er viele derselben unter seine höchstgestellten Diener aufnahm (2 Sam. 15, 19; 23, 37. 1 Par. 11, 39. 46; 27, 30) und, wenigstens so viel an ihm lag, freundschaftliche Beziehungen mit den Nachbarfürsten unterhielt (1 Par. 19, 2. 3 Kön. 5, 1). Er entschlief, nachdem er Salomon mit ausführlichen Verhaltungsmaßregeln versehen hatte, und wurde auf dem Sion (2 Sam. 5, 7 die Davidsstadt genannt) bestattet.

Wie zuvor an Joseph und Moses, späterhin an Daniel, bekundete sich auch an David recht

auffällig das Eingreifen eines höheren Armes, welcher seinen Zwecken Alles dienstbar macht. Schon Davids Name „Liebling" gemahnt an denjenigen, welcher als der „geliebte Sohn, an dem der Vater sein Wohlgefallen hat", erklärt wurde. Mit ihm theilt er den Geburtsort (Bethlehem); wie er ein guter Hirte war im natürlichen Sinne, bezeichnet der Heiland sich als solchen im übernatürlichen Sinne; wie David mit der hölzernen Schleuder und fünf Steinen den Goliath, so besiegte Jesus am Kreuzholze durch seine heiligen fünf Wunden den Feind des Geschlechtes; wie David von Achitophel, so wurde der Herr von Judas verrathen; wie David, vor dem eigenen Sohne flüchtig, über den Cedron nach dem Oelberge ging, so legte der Messias denselben Weg zurück, vom eigenen Volke verstoßen und entthront. [Schenz.]

Die Hauptbedeutung Davids für das Volk Israel liegt darin, daß er dem Königthume eine feste Begründung gab. Saul hatte noch, ohne eine Hofhaltung einzurichten, sein Amt nach Art der Richter verwaltet und in Zeiten der Waffenruhe sein Feld bestellt. Davids Erfolge im Kriege aber verschafften der königlichen Stellung die Anerkennung im Volksbewußtsein und zugleich eine Ausstattung, welche den Herrscher unabhängig hinstellte. Er empfing Geschenke von denen, welche vor sein Angesicht traten, erhielt Beute aus dem Kriege, bezog Tribut von den unterworfenen Völkern, besaß liegende Gründe, die er mit dem Schwert erworben, hielt Heerden auf den Gemeindeweiden des Landes und in den Triften Arabiens und verwandte die unterworfenen Canaaniter zu Frohndiensten. Die so erworbene Ausnahmestellung benutzte er zu vollkommener Durchführung der mosaischen Einrichtungen, in der doppelten Ueberzeugung, daß er seiner Person damit den göttlichen Schutz sichere und dem Lande die vollkommenste politische und sociale Verfassung schaffe. Demgemäß veranlaßte ihn nicht bloß persönliche Frömmigkeit, sondern auch staatsmännische Weisheit, den äußern Gottesdienst mit der höchsten Feierlichkeit zu umgeben und so die Residenz zum Anziehungs- und Einigungspunkt des ganzen Volkes zu machen; es konnte kein besseres Mittel geben, um die von Moses verkündeten Wahrheiten und Vorschriften im Bewußtsein des Volkes zu erhalten und dadurch dessen Bestand zu sichern. Zur Seele des Gottesdienstes machte er den heiligen Gesang, welcher Gelegenheit bot, innerlich den Reichthum der mosaischen Anschauungen zu offenbaren. Auf diesem Gebiete berührt sich seine Thätigkeit für die äußere Entwicklung des Judenthums mit seiner culturhistorischen Wirksamkeit. David bezeichnet nämlich den Fortschritt seines Volkes nicht bloß als Staatsmann, sondern auch als Dichter. Das Haupterzeugniß der hebräischen Poesie, das religiöse Lied, hat David zur höchsten Blüte entwickelt. Anlaß dazu gab nicht bloß die Anordnung des liturgischen Gesanges, zu welcher die vorhandenen Lieder gewiß bloß zum kleinsten Theil ausreichten. Vielmehr hatte David von der lyrischen Begabung, welche er in sich trug, schon von früher Jugend an Gebrauch gemacht. Wenn die biblischen Geschichtsquellen von ihm berichten, daß er die Harfe gespielt habe, so ist nach der Sitte des Alterthums ihm damit auch eine dichterische Thätigkeit zugeschrieben. Einzelne seiner Lieder sind aus der Zeit ihrer Entstehung sogleich in seine Geschichte eingeflochten (2 Sam. 1, 19 ff.; 3, 33 ff.; 22, 1 ff.; 23, 1 ff.). Es ist daher durchaus glaublich, daß im Psalmenbuch nicht bloß eine Reihe von Liedern, welche Davids Namen an der Spitze tragen, sondern auch eine Anzahl anderer, welche in seinen Lebensschicksalen ihre Erklärung finden, von ihm herrühren. Die zu beiden Klassen gehörigen Psalmen sind so zahlreich, daß der ganze Psalter bei Juden wie bei Christen kurzweg auf David zurückgeführt wird; die Kirche braucht für alle Lieder in demselben den Ausdruck Psalmi Davidici, insofern auch für die nicht von ihm verfaßten sein Vorgang maßgebend gewesen ist. Der Inhalt dieser Lieder ist höchst mannigfaltig, zum Theil an bestimmte Erlebnisse anknüpfend, zum Theil nur allgemeinen Stimmungen, Erwägungen und Grundsätzen Ausdruck gebend. Da aber Davids Leben auf eigenthümliche Weise bewegt war und seine Schicksale die mannigfachsten Verwicklungen des Erdenlebens in sich schlossen, während sein Glaube und sein Gottvertrauen die Vollkommenheit aller religiösen Gesinnung bezeichnet, so bieten seine Lieder eine an Mannigfaltigkeit, Tiefe und Schönheit unübertroffene Auswahl zur Kundgebung jeder religiösen Gesinnung; sie haben deßwegen von jeher im Judenthum, wie in der katholischen Kirche, das liturgische Gebetbuch gebildet und beim Privatgebrauch jedem religiösen Bedürfniß genügt. Mit dieser allgemeinen Bedeutung ist ihr subjectiver Werth nicht aufgehoben, so daß sie ein treues Bild von Davids Charakter geben und die Geschichte desselben in geeigneter Weise illustriren. Als Grundzug in Davids natürlicher Anlage erscheint ein überaus zartes, tiefes und erregbares Gefühl, das durch den Anblick der freien Natur (Ps. 8. 18. 28), wie durch die Schicksale seiner Nation (Ps. 32. 64. 66. 67. 94), durch die Wohlthaten Gottes (Ps. 17. 22. 23. 29), wie durch die eigene Schuld (Ps. 6. 31. 50) gleich lebendig hervorgerufen wird. Aus dieser geistigen Verfassung erklärt sich Gutes und Böses, was 1 Sam. 18, 1; 20, 41; 21, 13. 2 Sam. 3, 32; 6, 14; 11, 2; 12, 16; 15, 30 u. s. w. erzählt wird. Als Grundzug seines erworbenen Charakters aber erscheint bei David die übernatürliche Gottesliebe, die er als Hirt in stiller Betrachtung genährt, als Jüngling in kühnen Thaten geübt, als Mann im Leiden bewährt, als Greis mit in den Tod genommen hat. Diese Liebe klingt aus seinen lyrischen Ergüssen in unberechenbarer Mannigfaltigkeit wieder (Ps. 13. 25. 33. 35. 36. 62. 94. 95 u. s.) und gestaltet sich bei jedem Bedrängniß zu unwandelbarem Vertrauen (Ps. 3. 4. 7. 11. 12. 16 u. s.).

Dieselbe Liebe war es, welche ihn zum Kampf mit Goliath begeisterte (1 Sam. 17, 26), welche ihm den Plan zum Tempelbau eingab (2 Sam. 7, 2), und welche ihn auch nach dem Fall zum vollkommensten Büßer erhob (12, 13). Obwohl er sonst die Mittel der Klugheit (1 Sam. 27, 10; 28, 2) wie der Gewalt (25, 2) verständig zu benutzen wußte, so war doch durch die göttliche Liebe sein ganzes Wesen so geläutert, daß er der größten Selbstverläugnung fähig war. Was er Ps. 7, 5; 130, 2 von sich selbst bekennt, das hat er durch die zweimal an Saul geübte Großmuth (1 Sam. 24, 8; 26, 9), durch die Milde gegen seinen aufrührerischen Sohn (2 Sam. 14, 24; 18, 5), durch die Geduld mit dem Lästerer Semei (16, 10), durch seine Güte gegen Miphiboseth (9, 7) bestätigt. Wie dann sein Lied in heiligem Zorn über die Feinde Gottes entbrennt (Ps. 20, 9 ff.), so ist auch seiner ganzen Handlungsweise ein unauslöschlicher Haß gegen jede Ungerechtigkeit aufgeprägt (1 Sam. 30, 23. 2 Sam. 1, 14. 15; 2, 5; 3, 31; 4, 9 ff.; 12, 5). Vielleicht könnte dieses edle Aufflammen für Recht und Billigkeit zur Lösung des einen Räthsels dienen, das bezüglich des Charakters Davids von Manchen sowohl in seinen Psalmen als in seiner Handlungsweise gefunden wird. Unserm Gefühl ist die Entrüstung fremd, womit in Ps. 34. 51. 57. 58. 108 die Rache Gottes über die Frevler herabgerufen und angekündigt wird, und so wird David auch wohl darüber getadelt, daß er auf dem Sterbebette noch Blutbefehle gegen Joab und Semei erließ (3 Kön. 2, 5. 6. 9). Zwar mit letzteren erfüllte David sterbend die Pflicht der Gerechtigkeit, welche zu vollziehen er während seines Lebens hatte aufschieben müssen, und sorgte zugleich staatsklug für den Thron seines Sohnes, den solche gefährliche Existenzen erschüttern mußten. Wenn aber in den genannten Psalmen eine Gesinnung hervortritt, die dem großmüthigen und nachsichtigen König fern lag (vgl. 2 Sam. 19, 22), so bricht hier das Bewußtsein einer Stellung durch, welche ihm nach dem Charakter des Alten Bundes durch Gottes Gnadenwahl und übernatürliche Salbung zu Theil geworden war. Er war der Stellvertreter Gottes als König und als Prophet, und was gegen seine Person gerichtet war, das traf Gottes Gnadenanstalt, die in ihm verkörpert war, und den erhabenern Gesalbten, in welchem diese Veranstaltung ihren Abschluß finden sollte. Das Bewußtsein von dieser Zusammengehörigkeit mit dem künftigen Messias tritt in einzelnen Psalmen Davids hervor, welche die großartigsten messianischen Weissagungen enthalten, ohne typischen Charakter zu zeigen (Ps. 2. 15. 21. 109). Seine Gottesliebe und seine Begeisterung für den Messias sprechen sich demnach bei den oben genannten Psalmen als Drohungen und Straffentenzen aus, die eben dadurch zu Prophezeiungen geworden sind und als solche von der Kirche immer aufgefaßt worden sind. Dieses selbständige Eingehen in einen Beruf, der ihm von Gott gegeben worden, hat David in gewissem Sinne zum Mittler des Alten Bundes erhoben, so daß Ezechiel den Mittler des Neuen Bundes unter seinem Namen ankündigen (Ez. 34, 23; 37, 24), und daß die Synagoge in ihrer Bedrängniß beten konnte: „Gedenke, o Herr, Davids und aller seiner Langmuth" (Ps. 131, 1). (Ueber die Schwierigkeiten, welche in der Geschichte Davids mit Bezug auf ihre historische Glaubwürdigkeit aufgesucht worden sind, vgl. d. Art. Könige, Bücher der.) [Kaulen.]

David, der hl. (Degui, Dewi), die bedeutendste Persönlichkeit der Kirche von Wales, war der Sohn des Fürsten Sandde (Xantus) von Keretica, dem heutigen Cardiganshire im Süden von Wales, und ward bei Hen-Mynyw, lateinisch Vetus Menevia, geboren und der Sage nach von einem irischen Bischof getauft. Die Zeit seines Lebens kann nicht genauer als durch die Angabe des sechsten Jahrhunderts bezeichnet werden; jedenfalls fiel sie mit der Ausbreitung der Angeln und Sachsen in England zusammen. Er erhielt seine Erziehung erst bei dem hl. Iltutus zu Caerworgorn, dann bei Paulinus, einem der großen Lehrer jener Zeit, zu Tygwyn ar Dâf und brachte hier zehn Jahre mit dem Studium der heiligen Schrift zu. Nachdem er die Priesterweihe empfangen, zog er sich mit einer Anzahl gleichgesinnter Genossen an eine einsame Stelle in der Nähe seines Geburtsorts zurück, gründete hier ein Kloster, das später Ty Dewi oder St. Davids genannt wurde, stand demselben lange Jahre als Abt vor und war zugleich Chorbischof für die umwohnenden Christen. Als der Pelagianismus in Britannien ein kräftiges Einschreiten nöthig machte, berief Erzbischof Dubricius (s. d. Art.) eine Synode nach Brefi, und David mußte seine geliebte Einsamkeit verlassen, um derselben anzuwohnen. Seine Gelehrsamkeit, Beredsamkeit und Frömmigkeit machte hier solchen Eindruck, daß die Synode ihn einstimmig zum Erzbischof von Caerleon und Primas der Kirche in Cambrien erwählte, und daß Dubricius selbst zu seinen Gunsten resignirte. Die Fortdauer der pelagianischen Umtriebe nöthigte jedoch den neuen Oberhirten bald, selbst eine neue Synode zu halten, deren Wirkung so durchgreifend war, daß sie den Namen Synodus Victoriae erhielt. Bald nachher verlegte David mit Einwilligung des Königs Arthur den erzbischöflichen Sitz nach Menevia oder Menapia, entweder weil es ihn nach der Stätte seiner einsamen Betrachtung zurückzog, oder weil hier die Nähe des Meeres erwünschte Gelegenheit zu einer Wirksamkeit in Irland bot. Wirklich schreibt die Legende ihm die Sendung von Missionaren zur Erneuerung des katholischen Glaubens in Irland zu, wie auch die Angabe über seine Taufe einen Zusammenhang der beiden Kirchen nahelegt. Außer der Ausrottung des Pelagianismus verdankt die wallisische Kirche dem hl. Dewi auch die genauere Eintheilung des Landes in Diöcesen. David starb spätestens 566; gewöhnlich wird 549 angegeben. Sein Nachfolger war Cynog. Davids Leben ward im elften Jahrhundert von

Rythmark oder Rycemarchus, dem letzten seiner Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle, geschrieben; diese Biographie, die einzige Quelle für die Geschichte des Heiligen, ward dann von Giraldus Ambrosius um 1200 in eine gewähltere Form gebracht. Beide Texte stehen in der Anglia sacra II, 628; jüngere Abkürzungen daraus in den Act. SS. Mart. I, 41 sq.; eine andere in wallisischer Sprache erschien 1853 in Rees, Cambro-British Saints, edited for the Welsh Mss. Society. (Vgl. Smith and Wace, Dict. of Christ. Biogr. I, 791.) [Kaulen.]

David, armenischer Philosoph des fünften Jahrhunderts. Mit dem Aufblühen des Christenthums in Armenien während des vierten Jahrhunderts entwickelten sich bald auch die durch bedeutende Männer gelegten Keime verschiedener Wissenschaften, und schon im fünften Jahrhundert hatte die damalige Nachblüte der philosophischen Bestrebungen in Griechenland und Italien einen ganz namhaften Vertreter im armenischen Osten an David, dem Neffen (oder Vetter) des Geschichtsschreibers Moses von Chorene. Obwohl derselbe den christlichen Glauben entschieden festhielt und auch in Schriften bekannte, vertiefte er sich dennoch nicht minder in aristotelische Speculation und in neuplatonischen Mysticismus. Beide Systeme wurden in der ersten Hälfte jenes Jahrhunderts durch Plutarch (gest. um 433) und dessen Schüler Syrianus und Proclus, etwas später durch deren Nachfolger Marinus aus Sichem, Isidorus, Damascius und Simplicius vertreten und als heidnisch gebliebene Speculation zugleich zu Grab getragen. Gleichzeitig mit Johannes Philoponus, dem christlichen Commentator des Aristoteles, widmete sich auch David sowohl dem Stagiriten als dem Neuplatoniker Porphyrius, und so wurden beide Männer verfrühte und unbegriffene Wegzeiger auf die später so mächtig gewordene Bedeutung des Aristotelismus für die formale Behandlung der christlichen Theologie und zum Theil auch für den Inhalt derselben. — David, zubenannt der Unbesiegte (anhacht) und der Philosoph, war bald nach 450 geboren und kann somit unmöglich erst Schüler des jüngern Olympiodor, des letzten Lehrers der neuplatonischen Philosophie noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts zu Alexandrien, gewesen sein, wie Zeller (Philos. d. Griech., 3. Aufl. III, 2, S. 852, Anm. 3), gestützt auf Rose, De Arist. libr. ord. 244 sq., angibt. Er stammte aus Herth (später Herean und Nerken geheißen, woher sein Beiname der Nerkinite) im Kanton Hark der Provinz Duruperan. Er war ein Schüler Isaaks I., d. Gr., Mesrops und Moses' von Chorene und wanderte gleich vielen andern jungen Landsleuten, um griechisch und syrisch zu lernen und Wissenskeime für künftige Saat in der Heimat aufzuspeichern, auf die Schulen zu Alexandria, Athen und Constantinopel. In Athen hörte er Syrianus, den Lehrer des Proclus, und es wird dem Glaubenseifer des jungen David, den er in der Umgebung der heidnischen Commilitonen stark geltend gemacht haben soll, zuzuschreiben sein, daß bei Proclus und Damascius seiner keine Erwähnung geschieht. Lange verweilte er in Constantinopel und schrieb als orthodoxer Theologe gegen die Nestorianer. In der Philosophie suchte er Plato und Aristoteles zu vereinigen, wahrte aber dabei sein christliches Fundament entschiedener, als sein unglücklicher neuplatonisirender Zeitgenosse Boethius. In einem Werk, das ihm in einem dunkeln Jahrhundert einen hohen Rang anweist („Grundzüge oder Grundbegriffe, sahmank, der Philosophie"), begründet David gegen die Pyrrhonisten die Sätze, daß eine Erkenntniß übernatürlicher Dinge möglich, und daß es eine positive Philosophie gebe. Er zeigt viel Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Kenntniß fast aller griechischen Philosophen, deren Schriften er freilich oft unter verballhornten Namen citirt. In den „Apophthegmata der Philosophen" hat David, wenn sie ächt sind, manche sonst unbekannte Aussprüche aufbewahrt. Gegen Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), den Peripatetiker, tritt er als gewandter Ehrenretter des großen Stagiriten auf, da jener für seine Läugnung der Unsterblichkeit der Seele sich auf den Meister berufen hatte. Die armenische Uebersetzung der Kategorien des Aristoteles von den Grundformen der Aussagen über das Seiende ist möglichst wortgetreu und zeigt zum erstenmal, mit welcher Kunst und Kraft die armenische Sprache in den Dienst des streng philosophischen Ausdrucks gebeugt werden kann. Nicht minder beweist die sehr gute Uebertragung von περὶ ἑρμηνείας (Satz und Urtheil) für die Classicität des Originals und die Assimilationskraft der armenischen Sprache. In den weitläufigen Commentarien, welche David dazu geschrieben hat, wird man wohl häufig seinen Lehrer Syrianus sprechen hören. Anonyme griechische Commentare zu genannter Schrift, die da und dort im Staub der Bibliotheken sich finden mögen, werden auf den armenischen unseres Philosophen zurückzuführen sein. Die ἀναλυτικῶν προτέρων (über Schluß) und ὑστέρων βιβλία (über den Beweis, Definition, Eintheilung und Erkenntniß der Principien) mit den subtilen und schwierigen Begriffsspaltungen der aristotelischen Dialektik sind von David in einem Auszug von 14 Kapiteln wiedergegeben, der ein völliges Verständniß des Meisters durch den Schüler bekundet; er hatte aber allen Grund, seiner reichen, aber noch unausgebildeten Sprache und seinen Volksgenossen den ganzen Umfang des schwerverständlichen Werkes vorzuenthalten. Das Buch περὶ κόσμου, welches wegen vieler Anklänge an die stoische Lehre einer weit spätern Zeit angehören wird, ist von David ebenfalls übersetzt, ebenso das unächte περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν. Eine kleinere, weniger bedeutende Schrift Davids, das „Buch der Wesen" betitelt, eine Art Schulbuch, wurde schon 1731 zu Constantinopel gedruckt und fehlt (wohl deßhalb) in der zu Venedig gedruckten Ausgabe der Werke Davids. Eine griechische Uebersetzung der „Grund-

züge" ist mehrfach handschriftlich vorhanden. Die kurze Rede „über das Uebel", welche griechisch unter den Schriften Gregors von Nyssa steht, gehört wohl auch David an und ist, wie die meisten seiner Schriften, später in's Griechische übersetzt worden. Eine „Homilie über das heilige Kreuz" gegen die Nestorianer, auf Verlangen des Patriarchen Kiud (465—475), wie man annahm, von David geschrieben, wurde von Nerses dem Klajenser im zwölften Jahrhundert mit gelehrtem Commentar versehen und zugleich umgedichtet. Dazu kommen Uebersetzung und Commentar der εἰσαγωγή des Porphyrius; erstere in freier Weise gearbeitet, letzterer auch griechisch, vielleicht in Davids eigener Uebertragung vorhanden. — Die genannten armenischen Uebersetzungen von Schriften des Aristoteles sind mit den syrischen die ältesten und zuverlässigsten, daher für den griechischen Text, der handschriftlich meist erst aus dem 14., nur selten aus dem 10. und 11. Jahrhundert datirt und, wie bekannt, schon im Alterthum sehr widrigen Geschicken unterlag, von ungleich größerem Werth als der, welchen die barbarisch-lateinischen Uebersetzungen aristotelischer Schriften aus dem 12. und 13. Jahrhundert beanspruchen. Nur die syrischen Versionen der Lehrer der Schule zu Edessa, Kumas, Probus, Hiba (Bischof von Edessa 435—457), sind noch etwas älter, die arabischen sämmtlich um Jahrhunderte jünger und meist aus dem Syrischen gefertigt, wogegen die hebräischen, gleich vielen lateinischen des Mittelalters, gewöhnlich nach den arabischen gearbeitet worden sind. Vor sämmtlichen haben die Arbeiten Davids zeitlich und sachlich die Priorität. — Literatur: Pl. Sukias Somal, Quadro della Storia letteraria di Armenia, Venezia 1829, 29; Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien, Paris 1829; Desselben Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur nach den Werken der Mechitaristen, Leipzig 1836; Die Schriften Davids armenisch, Venedig 1833 (arm. Aera 1282); Armenische Literaturgeschichte, armenisch geschrieben, Venedig 1865. [v. Himpel.]

David von Augsburg, ein Mystiker des Franciscanerordens, war in Augsburg geboren. Seine Grabschrift nennt ihn David de Augusta, was nach dem allgemeinen Gebrauche des Franciscanerordens in den ersten Zeiten seines Bestehens nicht die Zugehörigkeit zum Augsburger Kloster, sondern den Geburtsort angibt. Als der hl. Franciscus von Assisi 1216 dreißig von seinen Jüngern unter der Anführung des begeisterten Cäsarius von Speier nach Deutschland sandte, muß David schon im Jünglingsalter gestanden sein; denn schon vor dem Jahre 1240 finden wir ihn als Novizenmeister im Kloster der mindern Brüder in Regensburg. Dieses Amt wurde aber nie ganz jungen Brüdern übertragen. Die Zeit seiner Geburt mag darum in das erste oder in den Anfang des zweiten Jahrzehntes dieses Jahrhunderts fallen. In Regensburg hatten die Jünger des hl. Franciscus schon im J. 1221, wahrscheinlich in einem gemietheten Locale, ein Kloster gegründet. Im J. 1226 wies ihnen Bischof Konrad III. die Kapelle St. Salvator als Oratorium an und schenkte ihnen Grundstücke zur Erbauung eines Klosters. Wahrscheinlich erhielt David auch in diesem Kloster die Aufnahme in den Orden. Als Bischof Sibot zu Augsburg den Ordensmännern im J. 1243 ein Gebäude zur Gründung eines Klosters einräumte, scheint David gleich am Anfang als Novizenmeister und Lehrer berufen worden zu sein. Von Augsburg aus sendete er den Brüdern in Regensburg belehrende Briefe und von ihm verfaßte Schriften, woraus erhellt, daß er früher in Regensburg als Lehrer thätig gewesen, und daß die dortigen Brüder ihn immer als einen der Ihrigen betrachteten, der nur zeitweilig abwesend sei. Dieß sind die einzig sichern Nachrichten über die frühern Lebensverhältnisse Davids. Daß er im J. 1250 in Augsburg und in der Umgegend als Prediger aufgetreten sei, hat Grimm (Wiener Jahrbücher 1825, 32. 198) nachgewiesen. Höchst wahrscheinlich wurde auf seine Veranlassung sein berühmtester Schüler, der bekannte Bruder Berthold (s. d. Art.), von Regensburg nach Augsburg berufen. Vom Jahre 1249 an erscheint David häufig als Begleiter seines Schülers, des gewaltigen Bußpredigers, auf dessen Missionsreisen in allen deutschen Gauen und auch in slavischen Ländern. Später blieb Augsburg sein Aufenthaltsort, wenn er eben nicht auf Missionsreisen war. In Augsburg vollendete er seine zeitliche Laufbahn am 15. November 1271. David ist am bekanntesten geworden durch die Schriften, welche er theils in lateinischer, theils in deutscher Sprache verfaßte. Von seinen lateinischen Schriften sind auf uns gekommen: 1. Epistola fratris David ad Novitios Ratisbonae de eorum reformatione; 2. Formula Novitiorum de exterioris hominis reformatione; 3. Formula de interioris hominis reformatione; 4. De septem processibus religiosi. Diese letztere Schrift hat Albert der Große in seinem Buche De adhaerendo Deo weiter ausgeführt und zum Theil wörtlich in sein Werk aufgenommen. Was die Formula novitiorum betrifft, so ist es unentschieden, ob nicht der ursprüngliche Text von dem Zeitgenossen und Ordensbruder Davids, vom hl. Bonaventura (gest. 1274), stammt und von David nur umgearbeitet wurde. Ueberhaupt haben die lateinischen Schriften Davids die größte Aehnlichkeit mit den ascetischen Schriften dieses Kirchenlehrers. 5. In neuester Zeit hat sich herausgestellt, daß die bisher dem Dominicaner Yvonet zugeschriebene Schrift De haeresi pauperum de Lugduno von David von Augsburg verfaßt wurde. Die hier genannten Häretiker werden darin als die gefährlichsten von allen bekämpft, weil sie es auf den Umsturz aller staatlichen und kirchlichen Ordnung abgesehen haben. 6. Das Anniversarium des Augsburger Minoritenklosters erwähnt auch einer Schrift Davids unter dem Titel Collationes ad fratres und

7. einer Expositio regulae edita a fratre David sanctissimo, welch letztere sich handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek vorfindet. Die Schrift De septem processibus religiosi verbunden mit der Formula novitiorum wurde im J. 1596 zu Augsburg gedruckt und findet sich auch in der Biblioth. Lugd. XXV, 867. Noch größere Berühmtheit als durch seine lateinischen Schriften hat David in neuester Zeit durch die von ihm in deutscher Sprache geschriebenen und früher völlig unbekannten Tractate erlangt. Die deutschen Sprachforscher sind darüber einstimmig des Lobes voll. Pfeiffer hat schon im J. 1845 acht Schriftchen als von David verfaßte herausgegeben und in seiner Einleitung die hier im Auszuge mitgetheilten Nachrichten über dessen Leben nebst einer gründlichen Beurtheilung und begeisterten Lobeserhebung dieser deutschen Schriften veröffentlicht. Es sind dieß 1. Die sieben Vorregeln der Tugend; 2. Der Spiegel der Tugend; 3. Christi Leben unser Vorbild, oder, wie er es später bezeichnete: Von der Offenbarung und Erlösung des Menschengeschlechtes; 4. Die vier Fittige geistiger Betrachtung; 5. Von der Anschauung Gottes; 6. Von der Erkenntniß der Wahrheit; 7. Von der unergründlichen Fülle Gottes; 8. Betrachtungen und Gebete. In der jüngsten Zeit sind jedoch nur die drei ersten Stücke als ächt anerkannt worden; die übrigen haben zwar bezüglich des Ausdruckes und der Tiefe des Inhaltes die größte Aehnlichkeit mit den ächten Schriften Davids, sind aber doch höchst wahrscheinlich von einem Schüler desselben verfaßt. Bezüglich des Tractates „Von der unergründlichen Fülle Gottes" ist Pfeiffer selbst schon während des Druckes zu der Ansicht gekommen, daß er nicht wohl diesen David zum Verfasser haben könne (Einleitung S. XXXIX). Von den Gebeten und Betrachtungen, meint er, könnten einige wohl Berthold von Regensburg angehören. Allein dieselben sind wohl nichts Anderes als eine Sammlung damals unter gottseligen Leuten allgemein verbreiteter Gebete, wie es ja auch deren in lateinischer Sprache eine Menge gab. Blosius hat in seinem Sacellum animae fidelis 50 solche Gebete oder Anmuthungen mitgetheilt, die sich als eine freie lateinische Uebersetzung dieser Gebete Davids herausstellen. — Bewegt sich dieser Lehrer in seiner Einfalt und Klarheit vorzüglich in dem gewöhnlichen Gebiete des sittlichen Lebens, indem er allen, die guten Willens sind, den Weg Gottes zeigt und sie zur Heiligung ihres Innern auffordert und ermuntert, so sind ihm doch die Zustände des höhern Seelenlebens durchaus nicht fremd, und was er über die verschiedenen Arten von Visionen, von Entzückungen u. s. w. mittheilt, ist ebenso klar als correct. Deßhalb rechnet man ihn auch mit Fug und Recht zu den katholischen Mystikern. Gerade er ist es, der für die innigste Verwandtschaft und Harmonie der deutschen Mystik mit der romanischen den unumstößlichen Beweis liefert. Seine lateinischen Abhandlungen stehen ganz ebenbürtig neben den Schriften Hugo's und Richards von St. Victor, und seine Verwandtschaft mit seinem italienischen Ordensbruder, dem Kirchenlehrer Bonaventura, ist, wie schon gezeigt, so groß, daß man die Schriften des einen mit denen des andern verwechseln konnte. Seine deutschen Tractate athmen ganz den Geist seines Ordensstifters; sie erheben sich mitunter zu dem erhabenen Schwunge der heiligen Gesänge dieses gottbegeisterten Patriarchen, und machen nur den Wunsch rege, mehr als diese kurzen Texte erhalten zu sehen. David will seinen Brüdern eine Anleitung zur höchsten Vollkommenheit geben. Zu derselben erhebe man sich durch Losschälung von allem Irdischen, durch Einsammlung aller Gedanken und Begehrungen im Innern, durch gänzliche Indifferenz bezüglich aller Annehmlichkeiten und Widerwärtigkeiten, durch willige und freudige Hinnahme der von Gott gesendeten Leiden und Krankheiten, in denen man an geistiger Förderung gar oft an einem Tag, ja in einer Stunde mehr gewinnen könne, als in vielen Jahren des Wohlergehens und der Behaglichkeit, durch mildes und gelassenes Ertragen des Nächsten, wenn er uns lästig werde und Böses anthue, durch unablässige Anfachung der Liebesglut, die durch Gottes Geist in unser Herz eingesenkt worden und uns für die innigste Vereinigung mit dem höchsten Gute empfänglich und desselben theilhaftig mache. Dieß ist ihm das Ziel alles Ringens und Strebens eines Christenmenschen. In der innigsten Vereinigung mit dem höchsten Gute wird der Seele die göttliche Form eingeprägt, und nun ist sie im Stande, Gott zu schauen in einer über alles creatürliche Wesen erhabenen Weise. Aber nicht dieß Schauen, insofern es auf Erden möglich ist, und überhaupt nicht die Bereicherung mit Kenntnissen ist das Wesen der Vollkommenheit, sondern die Umgestaltung und Heiligung des ganzen Lebens nach dem Bilde Christi. Die körperlichen, einbildlichen und intellectuellen Visionen sind etwas Außerordentliches und machen den Menschen nicht heiliger; sie können sogar ein Hinderniß werden und sind es wirklich, wenn man darnach hascht und sie für die Hauptsache hält. — Besonders hat man an David gerühmt, daß er der erste oder doch der hervorragendste unter seinen Zeitgenossen gewesen, der die deutsche, selbst von Albert dem Großen verschmähte Sprache in meisterhafter Weise für die Behandlung theologischer Gegenstände zu verwenden wußte. „Sie zeigt sich ihm schon fügsam genug, um den Empfindungen des bewegten Gemüthes wie dem Gedankengange des erkennenden Geistes zum klaren, unmittelbar ansprechenden Ausdruck zu dienen. Seine Sätze tragen das Gepräge großer Innigkeit und Herzlichkeit, und eine kräftige klare Anschauung stellt sich in ihnen mit aller Einfachheit, Klarheit und Kürze dar." Wenn man es aber unbegreiflich findet, daß dieser milde, sanfte, duldsame Mann des Friedens mit solcher Entschiedenheit und Schärfe, wie sie sich in den

Schrift De haeresi pauperum kundgibt, gegen „die Armen von Lyon“ sich ausspricht, so kennt man diese Secte nicht. Daß diese Häretiker nur gegen die Uebergriffe des römischen Stuhles und gegen die Corruption des hohen und niedern Clerus angekämpft hätten, ist eine tendenziös verbreitete Unwahrheit. Gegen die Verweltlichung der kirchlichen Würdenträger und gegen die Verkommniß eines so großen Theiles des Clerus hat David mit seinem Ordensstifter Franciscus und allen treuen Jüngern desselben den Kampf aufgenommen; aber der von Christus gelegte Grundstein, den die Waldenser zertrümmern wollten, und die von Christus gestiftete Kirche, die sie zu vernichten sich unterfingen, war und blieb beiden immer das Ehrwürdigste und Heiligste auf Erden. (Vgl. Pfeiffer, Deutsche Mystiker, Leipzig 1845, I, und in Haupts Zeitschrift IX, 1 ff.; Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, Leipzig 1874, 268 ff.; Denifle in Hist.-polit. Blättern LXXV, 679 ff.; Raderi Bavaria sancta.) [Jocham.]

David von Dinan (de Dinanto), Häretiker, genannt nach seinem muthmaßlichen Geburtsorte in der Bretagne, war der bedeutendste Schüler Amalrichs von Bena (s. d. Art.). Die Nachrichten über ihn sind nur dürftig und berechtigen höchstens zu Vermuthungen. Er wird magister genannt, aber es bleibt ungewiß, ob er in Paris je Philosophie und Theologie gelehrt habe (Boulay, Hist. univ. Paris. III, 678), und ebenso ungewiß, ob er 1210 noch am Leben war, als die Schüler Amalrichs verurtheilt wurden. Die von Martène (Martène et Durand, Thes. nov. Anecd. IV, 166) zuerst aufgenommenen Acten dieser Synode verfügen nur die Einlieferung und Verbrennung der Schriften (quaternuli) Davids bis zum Weihnachtsfeste, so daß jeder für einen Ketzer gehalten werden solle, bei welchem dieselben nach der gegebenen Frist sich noch vorfänden. Eine dieser Schriften führte den Titel De tomis, h. e. de divisionibus (Albert. Magn. Summa theolog. I, tr. 4, q. 20, m. 2, q. incid.), ein Titel, welcher mit dem lateinischen der Schrift des Erigena De divisione naturae große Aehnlichkeit hat. Sie war ursprünglich schon lateinisch abgefaßt. Ueber Davids Lehre finden sich Andeutungen bei Albertus Magnus am oben angeführten Orte, ferner Ejusdem Summa theol. I, tract. 6, q. 29, a. 2, m. 1; tract. 18, q. 70, m. 1 circa finem; endlich II, tract. 1, q. 4, m. 3, wo auch von einem Schüler Davids, Balduin, die Rede ist. Auch Thomas von Aquin hat darauf Rücksicht genommen (in II Sent. d. 17, q. 1, a. 1). Daraus wird ersichtlich, daß David noch weit entschiedener auf die heidnischen Philosophen zurückging, als Amalrich, indem er sich nicht nur auf Aristoteles, sondern auch auf einen gewissen Alexander (Plutarch. Symp. 2, 3), auf Parmenides (nicht Anaximenes, wie durch Verwechslung bei Albertus Magnus steht), auf Democrit, Lucian, Seneca und die Orphischen Verse berief. Aber auch mit Plato hängt David von Dinan zusammen, wie dieses aus Thomas von Aquin (l. c.) ganz deutlich hervorgeht, und wie es die Verbindung der Amalricianer mit Erigena vermuthen läßt. Uebrigens war der Unterschied zwischen Amalrichs und Davids Lehre allerdings nur ein formeller, indem David Gott einfach die erste Materie nannte, aus welcher Alles sei (s. d. Art. Amalrich; vgl. De haeres. ex philos. Aristot. scholast. ortis in Observ. Halens. I, 197; Engelhardt, Kirchengesch. Abhandlungen, Erlangen 1832, 261). — Literatur: Engelhardt a. a. O. 251—262; Hurter, Innocenz III., 1. Aufl. II, 238 u. f.; Ritter, Gesch. der christl. Philos. III, 625—633. [Polz.]

David Elroy oder Alrui (אלרואי), auch Menahem ben Salomo genannt, ein jüdischer Schwärmer des zwölften Jahrhunderts, war aus Amaria gebürtig, studirte zu Bagdad den Talmud, die Kabbala und die arabische Literatur und trat um 1160 bei den Juden des dem Sultan von Persien untergebenen karduchischen Gebirges mit der Behauptung auf, er sei von Gott gesandt, sie von den Mohammedanern zu befreien und nach Jerusalem zu führen. Das Itinerar Benjamins von Tudela (Beelen, Chrestom. rabbin. et chald. I, 115) und das rabbinische Buch Schebet Jehuda (vgl. Buxtorf, Bibl. rabb. 188 sq.) erzählen seine Geschichte; Gans im Zemach David zum Jahre 4895 bemerkt: „David machte sich selbst zum Messias, erhob sich gegen den König von Persien und wirkte viele Wunder vor den Juden wie vor dem Sultan; zuletzt wurde er enthauptet, und die Juden mußten hundert Goldtalente als Strafe zahlen.“ Falsche Wunder, wie, daß er sich durch Zauberei unsichtbar machte, Fesseln brach und auf seinem Mantel trockenen Fußes einen Fluß übersetzte, werden in allen Quellen bezeugt; ob er sich selbst als Messias dargestellt hat oder nur von seinen Anhängern so genannt worden ist, wird aus den Quellen nicht klar. Zu Bagdad brachten zwei Betrüger, indem sie als seine Boten und Genossen auftraten, die dortigen Juden um ihr ganzes Vermögen. In einer Nacht, sagten sie, würden alle Juden Bagdads mit ihnen durch die Luft nach Jerusalem fliegen, um den Messias zu begrüßen und Herren der Welt zu werden. Die Juden bestiegen daher, nachdem sie den Schwindlern ihr Geld gegeben, die Dächer, warteten aber vergebens auf die Macht des Fliegens. Man nannte noch lange dort jenes Jahr das Jahr des Fliegens. Da der Sultan von Persien alle Juden umzubringen drohte, wenn Alrui seinem Treiben kein Ende mache, ließ sich der Schwiegervater Davids bestimmen, ihn aus dem Wege zu räumen. Von diesem zur Tafel geladen, trank sich der „Gottesbote“ einen schweren Rausch an und wurde im Schlafe enthauptet. Seine Anhänger, welche der persische Sultan tödten wollte, wurden von den Juden durch hundert Goldtalente gerettet. D'Israeli's Roman „Alroy“ nimmt von unserm Helden Stoff und Namen, zeichnet aber nur im Allgemeinen die Stimmung

jener Zeit. (Vgl. Lent, De Judaeorum Pseudomessiis, 2. ed., Herbornae 1697, 52 sq.; Grätz, Gesch. d. Juden VI, 291 ff.) [Rohling.]

David Gans, Rabbiner, ward geboren 1542 in Westfalen und starb zu Prag 1613. Er empfing seine Bildung erst zu Frankfurt, dann zu Krakau unter Isserles, betrieb nicht bloß talmudische, sondern auch geschichtliche und astronomische Studien und stand mit Kepler und Tycho de Brahe in persönlichem Verkehr. Seine Glaubensgenossen hielten aber wenig auf profanes Wissen. Er mußte ihnen besonders beweisen, daß ein frommer Jude am Sabbat auch die allgemeine Geschichte, welche er in einem Werke behandelt hatte, lesen dürfe. Auf seiner Grabstätte des Prager Judenkirchhofes widmete man seinem Andenken nur zwei knappe Zeilen. Seine Werke sind 1. Zemach David (Sprößling Davids), Prag 1592 u. ö., jüdisch-deutsch Frankfurt 1698, lateinisch Leyden 1644. Der erste Theil enthält eine jüdische Geschichte, der zweite die Geschichte der nichtjüdischen Völker bis zur Zeit des Verfassers. Das Werk ist eine Compilation ohne bedeutenden Werth; ein Unbekannter gab der zweiten Auflage eine Fortsetzung der Geschichte bis 1692 bei und verbesserte sie in mehrfacher Hinsicht. Im ersten Theil wird nach jüdischer, im zweiten auch nach der christlichen Aera gerechnet. Originell ist die Schilderung der westfälischen Vehme (übersetzt und mit Anmerkungen von Zedner, Auswahl histor. Stücke 126—133). 2. Nechmad venaïm (d. h. lieblich und angenehm), 1613 beendet und 1743 zu Jeßnitz edirt, ein astronomisches Werk mit einer (lateinisch von Hebenstreit gegebenen) Einleitung über die Geschichte der Astronomie. Von der Astrologie hält der Verfasser weniger als manche seiner Zeitgenossen; er legt das ptolemäische System zu Grunde, führt aber auch das copernicanische und damit verwandte Anschauungen bei den Alten (§ 218) an. 3. Magen David (Schild Davids), Prag 1612, ein Auszug des sub 2 genannten größeren Werkes; handschriftlich bloß auf der Hamburger Stadtbibliothek. 4. Gebuloth ha-arez (Grenzen der Erde), ein geographisches Werk, das unter dem Titel Zurath ha-arez (Gestalt der Erde) irrig einem David Absi zugelegt wurde; Absi ist nämlich ein Schreibfehler für Usi, Usa (אוזא) und letzteres statt Husa (husa bez. czechisch die Gans) eben unser Rabbi Gans. (Vgl. Wolf I, 294. IV, 803; Fürst, Bibl. jud. I, 316 sq.; Grätz, Gesch. der Juden IX, 474 f.) [Rohling.]

David, Georgis, s. Joristen.

David, Nicetas, s. Nicetas Paphlago.

David de Pomis, s. Pomis.

David Rubeni, d. h. der Rubenite, jüdischer Betrüger des 16. Jahrhunderts, stammte wahrscheinlich aus Deutschland und wollte auf langen Reisen ein unabhängiges jüdisches Reich von Angehörigen der Stämme Gad und Ruben in Arabien gefunden haben. Er selbst, sagte er, sei vom Stamme Ruben und ein Bruder des Königs jener jüdischen Großmacht. Nach Venedig, wo er 1524 im Februar aus dem Orient eintraf, war ihm der Ruf von einer Mission, die er für die Fürsten Europa's haben sollte, schon vorausgeeilt. Die Entdeckungen neuer Länder, welche damals in Staunen setzten, kamen dem Abenteurer vorzüglich zu Statten. Warum sollte nicht auch im fernen Osten ein Reich der verlorenen zehn Stämme oder einiger aus ihnen existiren können? Indem aber David als Bote eines fernen Judenstaates auftrat, hatte er zugleich Creditive von portugiesischen Agenten aus dem Orient mitgebracht, welche in Portugal als ächt anerkannt wurden und ihm das Vertrauen der dortigen Regierung wie auch des Papstes erwarben. Was in diesen Briefen stand, weiß man nicht mehr. Sogar Grätz (Gesch. der Juden IX, 261) gibt zu, daß sie Dinge enthalten haben könnten, welche David selbst den Agenten aufgebunden hatte. Genug, der Gedanke, durch ein jüdisches Reich im Herzen der Türkei einen Kreuzzug gegen den Erbfeind der Christen und der Juden zu Stande zu bringen, sprach an, und man glaubte daher, mit dem Abgeordneten jener angeblich jüdischen Großmacht Arabiens, der für sein Volk Feuerwaffen und Kanonen erbat, verhandeln zu können. In Portugal, wo David 1525 von Rom her eintraf, wurde mit ihm bald ein Plan für eine solche Waffenlieferung verabredet. Aber es vergingen kaum drei Jahre, so wurde er als Schwindler erkannt. Es scheint, daß der „Rubenite" lediglich aus eigenem Antrieb oder im Einverständniß mit seinen Religionsgenossen ein Wagstück machte, um die Interessen der Maranen und Juden in Spanien und Portugal zu fördern. Denn kaum trat er in Portugal auf, als sich die Maranen, unter welchen der in's Judenthum zurückgetretene Schwärmer Molcho hervorragte, ihm eng anschlossen, so daß sie hierdurch eine Sistirung der gegen sie beabsichtigten Verfolgung erlangten. Nach dem Schreiben des Inquisitors von Badajoz (1528) an den König von Portugal wies David auch auf die nahe Ankunft des Messias hin und fand großen Anhang, so daß sich die spanischen Scheinchristen in ganzen Schaaren nach Portugal begaben und allerlei Unfug trieben. Mit seinen Vorschlägen für einen Kreuzzug war's nun gethan, und er mußte das Land verlassen. Auf der Reise wurde er wegen seiner Wühlereien in Murcia verhaftet, doch bald wieder freigelassen, weil er sich einen portugiesischen Sicherheitsbrief zu verschaffen gewußt hatte. In Italien traf er wieder mit Molcho zusammen, und beide beschlossen, für die Interessen des Judenthums zum Reichstag von Regensburg zu reisen. Sie wurden hier vom Kaiser in Audienz empfangen, und es klingt nicht unwahrscheinlich, daß sie Karl V. zum Juden hätten machen wollen. Der Kaiser ließ sie aber in's Gefängniß werfen. Den Molcho verurtheilte er als einen „Abgefallenen und Ketzer" und „propter seditionis hebraicae metum" zum Scheiterhaufen; den Juden David

schickte er nach Spanien, wo er drei Jahre später noch im Kerker lebte. (Vgl. Lent, De pseudomess. 72 sqq.; van der Hardt, De abusu psalmi 119, p. 2 sqq.; Fürst, Bibl. jud. III, 179; Grätz IX, 257 ff.) [Rohling.]

Davidis, auch David, Franz, Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts und Hauptbegründer der unitarischen Secte in Siebenbürgen, wurde um 1510 als der Sohn eines Schuhmachers aus einer sächsischen Familie zu Klausenburg geboren. Er machte seine Studien zu Klausenburg und Weißenburg, dem heutigen Karlsburg, und wurde Hilfspriester und Professor in Weißenburg. Vom 20. Januar 1548 an studirte er wiederum in Wittenberg, und 1551 wurde er Rector des Gymnasiums in Bistritz. Um diese Zeit fiel er förmlich von der katholischen Kirche ab, wurde 1552 lutherischer Pfarrer in Petersdorf und 1556 als Pfarrer von Klausenburg zugleich auch lutherischer Superintendent der ungarischen Nation in Siebenbürgen. In den Jahren 1554—1557 bekämpfte er mit vielem Erfolg durch Wort und Schrift den zu jener Zeit in Ungarn und Siebenbürgen agitirenden Sectirer Stancarus (s. d. Art.). Während der namentlich seit dem Jahre 1556 unter den Protestanten Siebenbürgens mit großer Heftigkeit ausgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten trat Davidis bis 1558 trotz seiner Neigung zum Calvinismus für die lutherische Abendmahlslehre ein. Erst von da an bekannte er sich zur calvinischen Anschauung und bemühte sich nun sehr eifrig, die letztere unter den siebenbürgischen Protestanten zur allgemeinen Geltung zu bringen. Dieß gelang ihm jedoch nicht; vielmehr vollzog sich 1564 auf der Synode zu Enyed die definitive Scheidung der Protestanten Siebenbürgens in die sächsisch-lutherische und die ungarisch-calvinische Kirche. Davidis wurde nun zum calvinischen Superintendenten gewählt und erhielt durch den Einfluß des unitarisch gesinnten fürstlichen Leibarztes Georg Blandrata (s. d. Art.) zugleich auch die Hofpredigerstelle bei dem Fürsten Johann Sigismund Zapolya. In Verbindung mit Blandrata wurde Davidis sehr bald durch seine Predigten, Schriften und Disputationen der Hauptverbreiter des Unitarismus in Siebenbürgen. Die neue Secte gewann zahlreichen Anhang, jedoch fast nur unter der magyarischen und szeklerischen Bevölkerung des Landes; seit dem zehntägigen Religionsgespräch zu Weißenburg 1568 bekannte sich selbst der Fürst und mit ihm der größere Theil des Adels offen zu dem Unitarismus. In demselben Jahre wurde Davidis der erste unitarische Superintendent Siebenbürgens, und im Januar 1571 erhielten die Unitarier auf dem Landtage zu Maros-Vasarhely Gleichberechtigung mit den übrigen im Staate anerkannten christlichen Confessionen. Im J. 1576 klagte Davidis' Frau gegen ihren Mann auf Ehescheidung wegen Untreue, Meineids und mörderischer Nachstellungen nach ihrem Leben. Eine von dem katholischen Fürsten Stephan Bathori, dem Nachfolger Johann Sigismunds (gest. 14. März 1571), in dieser Angelegenheit nach Enyed berufene Versammlung calvinischer und lutherischer Geistlichen erklärte die Ehe für geschieden und Davidis seines Amtes für unwürdig, entsetzte ihn jedoch desselben nicht, indem sie am Schlusse ihres Urtheils die Sentenz fällte: Ac licet Franciscus (Davidis) juste amoveri poterat ab ecclesiastica functione, juxta dictum Pauli . . . sed cum nobis nihil commune sit cum eo, suspendant, si volunt, magistrum discipuli sui; sin minus, habeant et recognoscant, ut sordescant adhuc magis. Abweichend von der gewöhnlichen unitarischen und socinianischen Lehre, verwarf Davidis die wunderbare Empfängniß Christi, sowie die Anbetung Christi und überhaupt jede Anrufung Christi im Gebet. Angeblich wegen dieser abweichenden Lehren, wahrscheinlich aber aus persönlichen und egoistischen Motiven, wurde Blandrata dem Davidis abhold und berief zu seiner Bekämpfung im J. 1578 Faustus Socinus (s. d. Art.) aus der Schweiz nach Klausenburg. Auf Grund der von Blandrata mit Hilfe Socins gegen ihn erhobenen Anklagen aber wurde Davidis unter dem Fürsten Christoph Bathori am 3. Juli 1579 als Gotteslästerer, Christusfeind und friedloser Religionsneuerer zu lebenslänglichem Kerker verurtheilt. Er verfiel bald in gräßlichen Wahnsinn und starb am 15. November 1579. Davidis war ein geistig sehr begabter, aber ein leidenschaftlicher, ehrgeiziger und unmoralischer Mann. Er hinterließ zahlreiche Schriften theils in lateinischer, theils in ungarischer Sprache, von denen die meisten der Begründung und Vertheidigung des Antitrinitarismus gewidmet sind (s. das Verzeichniß derselben bei Seivert 62—71; auch bei Ersch und Gruber, Encyclopädie s. v. Davidis). Nach seinem Tode brach unter den siebenbürgischen Unitariern ein offenes Schisma aus, indem sich die Davidisten oder Nicht-Anbeter (Non-adorantes) von der herrschenden Partei der Anbeter (Adorantes) trennten. Die gewöhnlichen Unitarier und Socinianer bezeichneten die Davidisten wegen ihrer niedrigen Anschauung von Christus, und weil sie Christus die Anbetung verweigerten, verächtlich als Semijudaizantes oder auch schlechthin als Judaizantes. Als eine Abart der Davidisten erscheint die kleine Secte der Sabbatarier (Szombatosok), die sich förmlich auf den Boden des Judenthums stellte, statt des Sonntags den Samstag feierte, die Beschneidung für nothwendig erklärte, das Neue Testament verwarf und unter Hoffnungen eines tausendjährigen Reiches Christi auf Erden die Ankunft des Messias noch erwartete. Die Partei der Davidisten behauptete sich in Siebenbürgen bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts, wo der reformirte Fürst Georg Rakoczy I. ihnen mit Strenge entgegentrat. Die heutigen Unitarier Siebenbürgens, die nach den neuesten Angaben 60 000 Seelen zählen, verehren in Davidis den eigentlichen Stifter ihrer

Secte und begingen im August 1879 zu Klausenburg unter Anwesenheit von Abgeordneten der englischen und nordamerikanischen Unitarier eine Jubelfeier zur Erinnerung an seinen dreihundertjährigen Todestag. — Literatur: Czvittinger, Specimen Hungariae literatae, Altorf. 1711, 113—120; Seivert, Nachrichten von siebenbürgischen Gelehrten und ihren Schriften, Preßburg 1785, 54—71; Fock, Der Socinianismus, Kiel 1847, 157—159. 258 f.; Jakob, Dávid Ferencz emléke (Denkmal für Franz David), Budapest 1879; Augsburger Allg. Zeitung 1880, 3633—3635; Linberger, Geschichte des Evangeliums in Ungarn sammt Siebenbürgen, Budapest 1880, 28 f. 32. 63. [Hundhausen.]

Davy, Jacob, s. Du Perron.

Debora (דְּבוֹרָה, Biene), im A. T. 1. Rebecca's Amme, welche ihr Pflegekind bei deren Verheiratung nach Paläftina geleitete (Gen. 24, 59). Sie ward später entweder von Rebecca Jacob nachgesandt (vgl. Gen. 27, 45) oder war nach dem Tode ihrer Herrin in dessen Haus gezogen, so daß sie bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien in seinem Geleit war. Sie starb auf dieser Reise und ward unter einer Eiche begraben (35, 8). Der Baum erhielt den Namen „Trauereiche" zum Beweis, daß sie eine treue und hochgeachtete Dienerin in der Patriarchenfamilie gewesen sein muß. — 2. Eine Prophetin und Richterin in Israel, die Gattin des Lappidoth, welche ihr Volk zur Zeit tiefster Erniedrigung durch Geisteskraft und Heldenmuth zu mannhaftem Widerstand aufraffte und so dem israelitischen Heerführer Barac den Sieg über die nördlichen Canaaniterstämme verschaffte (Richt. 4, 4 ff.). Ihre geistige Bedeutsamkeit tritt sowohl in dem Schwung des von ihr gedichteten Siegesliedes (Richt. 5, 1 ff.), als in der prophetischen und richterlichen Thätigkeit hervor, welche sie noch ein Menschenalter hindurch als „die Mutter in Israel" (Richt. 5, 7) übte. — 3. (Δεββωρά) im griechischen Text die Mutter des ältern Tobias (Tob. 1, 8). [Kaulen.]

Decalog (δεκάλογος, ὁ und ἡ, scil. νόμος oder νομοθεσία), so viel als οἱ δέκα λόγοι, τὰ δέκα λόγια, τὰ δέκα ῥήματα (die zehn Worte). Letztere Ausdrücke gebrauchen die griechischen Kirchenschriftsteller häufig für Decalog, mit Rücksicht auf Ex. 34, 28. Deut. 4, 13; 10, 4, wo die „zehn Gebote Gottes" einfach die „zehn Worte" (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים) genannt werden. Der Decalog kommt im Pentateuch zweimal vor, nämlich Ex. 20, 2—14 (Vulg. 2—17), und Deut. 5, 6—18 (Vulg. 6—21), jedoch in etwas verschiedener Form. Vor Allem entsteht nun die Frage, welches die einzelnen Gebote desselben seien. Denn so viel er auch beim christlichen Religionsunterrichte von jeher gebraucht wurde und noch gebraucht wird, so ist man doch über dieselben schon im Alterthum und bis auf unsere Zeit verschiedener Ansicht gewesen; und wenn nicht der Decalog sich selbst als etwas Zehnfaches oder Zehntheiliges bezeichnete, so würden wohl die meisten Exegeten theils mehr, theils weniger als zehn Gebote in ihm finden, da ja von jeher ein und derselbe Theil oder Ausspruch desselben Einigen zwei, Andern nur ein Gebot zu enthalten schien. Wir müssen die dießfallsigen Hauptansichten zum Behufe einer nachherigen Entscheidung kurz vorlegen. Philo zuvörderst findet in Ex. 20, 2—6 zwei Gebote, nämlich 1. an einen Gott zu glauben und 2. keine Bilder zu verfertigen. Den ganzen Decalog aber theilt Philo in zwei Pentaden (πεντάδες) und nennt die erste Pentas die bessere (ἀμείνων πεντάς), weil ihre fünf Gebote sich auf Gott beziehen, nämlich außer den beiden genannten noch die Gebote, den Namen Gottes nicht eitel zu nennen, den Sabbat zu heiligen und die Eltern zu ehren (letzteres auf Gott bezüglich, sofern Er der ursprüngliche Vater von Allem ist, und die Eltern in gewisser Hinsicht ihm gleichen und seine Stelle vertreten); die zweite Pentas enthält fünf auf die Menschen bezügliche Gebote, nämlich keinen Ehebruch, keinen Mord, keinen Diebstahl zu begehen, kein falsches Zeugniß zu geben und nicht zu begehren (De Decalogo § 12). Wie von selbst deutlich, geht hier das Verbot des Ehebruches dem des Mordes voran, und das Verbot des Begehrens nach dem Weibe des Nächsten und des Begehrens nach all' seiner Habe ist als Eines gefaßt. Mit Philo stimmt im Wesentlichen Josephus Flavius überein (Antt. 3, 5, 5), so daß beim ersten Anblick diese Auffassung des Decalogs als die bei den Juden von jeher traditionelle und daher richtige erscheinen könnte. Allein dem ist doch nicht so. Denn wie der Talmud zeigt, war es schon bei den alten Juden herkömmlich, in Ex. 20, 2—6 zwei andere Gebote, als die von Philo angegebenen, zu finden, nämlich: 1. ich bin der Herr dein Gott, der dich aus Aegypten geführt, aus dem Hause der Knechtschaft; 2. du sollst nicht andere Götter haben neben mir und dir kein Bild machen. Diese Auffassung, die nachher bei den Juden die herrschende geworden und jetzt allgemein angenommen ist (vgl. Geiger, Wiss. Zeitschr. f. jüd. Theol. III, 147 ff. 462 ff.), kannte schon Origenes, tadelte sie aber, weil Nr. 1 kein Gebot sei (Homil. VIII. in Exod., n. 2). Die Masora endlich zeigt durch ihre Zerlegung des Decalogs in kleine Paraschen, daß ebenfalls schon die alten Juden in Ex. 20, 2—6 nur Ein Gebot fanden und dagegen das Verbot des Begehrens in zwei zerlegten. Auf die Aussagen des jüdischen Alterthums ist daher hier nicht viel zu bauen, weil sie nicht mit einander im Einklang stehen. Erkundigen wir uns bei den christlichen Lehrern, so nimmt schon Clemens von Alexandrien das Gebot in Betreff des einen Gottes und der Bilderverfertigung nur als eines (Strom. 6, n. 16), Origenes dagegen, mit Philo übereinstimmend, als zwei, um, wie er sagt, die Zehnzahl zu bekommen (Homil. VIII. in Exod., n. 2). Hesychius von Jerusalem (c. a. 600) nimmt die beiden erstgenannten jüdischen Auffassungen zugleich an, läßt aber, um die Zehnzahl nicht zu überschreiten,

das Gebot der Sabbatheiligung nicht als solches gelten, weil es nicht immer buchstäblich erfüllt werden müsse; seine ersten vier Gebote sind daher: 1. Ego sum Dominus Deus tuus; 2. Non habebis deos alienos coram me; 3. Non facies tibi sculptile; 4. Non assumes nomen Dei tui in vanum (cf. Thom. Summa 2, 1, q. 100, a. 4). Hesychius scheint keine Nachfolger gefunden zu haben; dagegen mit Origenes stimmt Sulpitius Severus (Sacra Historia 1, 17) und, wie es scheint, auch Hieronymus (er bemerkt zu Os. 10, 10: Hae duae iniquitates contra duo decalogi erupere praecepta, in quibus dicitur: Ego Dominus Deus tuus; non erunt tibi dii alii absque me). Andere Kirchenschriftsteller, die auch hierher gerechnet werden, z. B. Tertullian, Cyprian, Gregor von Nazianz, sprechen sich nicht so bestimmt über den Decalog aus, daß ihre Ansicht mit Sicherheit anzugeben wäre. Am ausführlichsten und bestimmtesten redet Augustin über den Decalog und die einzelnen Gebote desselben. Er tadelt die Ansicht des Origenes, weil das Verbot der Bilder in dem Verbot des Götzendienstes schon enthalten und darum nicht als ein eigenes Gebot zu betrachten sei (Et revera quod dictum est: Non erunt tibi dii alii praeter me: hoc ipsum perfectius explicatur, cum prohibentur colenda figmenta), und findet daher im Decalog nur drei auf Gott bezügliche Gebote, nämlich: 1. allein an einen Gott zu glauben, 2. seinen Namen nicht eitel zu nennen, 3. den Sabbat zu heiligen; auf den Nächsten bezügliche Gebote bekommt er dann sieben, indem er das Verbot des Begehrens nach dem Weibe des Nächsten und des Begehrens nach all seinem Besitze als zwei Gebote betrachtet (Quaestiones in Exod. nr. 71). Diese Auffassung des Decalogs ist nach Augustin allmälig in der ganzen Kirche üblich und herrschend geworden, und selbst Luther behielt sie bei im kleinen und großen Katechismus, sowie auch Melanchthon in seinen Locis theologicis. Erst Calvin ist wieder zur philonischen oder origenistischen Auffassung zurückgekehrt, denn gegen die in der Kirche von jeher übliche Bilderverehrung (s. d. Art.), die er als Bilder- und Götzendienst charakterisirt, mit beigefügter Versicherung, daß man in den ersten fünf Jahrhunderten in der Kirche keine Bilder gehabt habe (!), war es sehr erwünscht, ein besonderes Gebot des Decalogs anführen zu können (Institut. relig. christ. 1, 11). Diese calvinische Ansicht wurde von Johannes Geffcken in der Schrift: Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogus 2c., Hamburg 1838, eifrigst in Schutz genommen und als die „einzig richtige" bezeichnet. Noch weiter ging Ernst Meier und suchte unter der Voraussetzung, daß die ursprüngliche Form des Decalogs in unserem Pentateuch nicht mehr vorliege, eben diese wieder herzustellen in der Schrift: Die ursprüngliche Form des Decalogs 2c., Mannheim 1846. Er findet, wie Philo, nur in anderer Weise, zwei Pentaden von Geboten im Decalog, die eine Pentas, auf Gott bezüglich, auf der einen Tafel, die andere, auf die Menschen bezüglich, auf der anderen Tafel, beide aber in einer Art Parallelismus Schritt für Schritt sich entsprechend. Sein Decalog ist kurz dieser: 1. Ich, Jehova, bin dein Gott. 2. Du sollst keine andere Gottheit neben mir haben. 3. Du sollst dir kein Gotesbild machen. 4. Du sollst den Namen Jehova's deines Gottes nicht zur Falschheit aussprechen. 5. Gedenke des Feiertages, daß du ihn heiligest (erste Pentas). 6. Ehre deinen Vater und deine Mutter. 7. Du sollst nicht ehebrechen. 8. Du sollst nicht tödten. 9. Du sollst kein falsches Zeugniß reden. 10. Du sollst nicht stehlen (zweite Pentas). So sehr der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit, womit diese Ansicht durchgeführt ist, Anerkennung verdient, so läßt sie sich doch bei ihrer augenfälligen Abweichung vom Urtexte, wie solcher schon den alten Uebersetzern vorlag, nur als eine Hypothese ansehen. Da man nun die schon von Origenes abgewiesene Ansicht der Talmudisten und späteren Juden, sowie die Ansicht des Hesychius, welche das Sabbatgesetz beseitigt, als offenbar unzuläßig übergehen kann, so bleibt nur noch die Frage, ob die philonische oder die augustinische, also die calvinische oder die katholische Auffassung des Decalogs den Vorzug verdiene. Wenn es sich um eine exegetische Tradition handelte, würde dieselbe am ehesten in der alexandrinischen Uebersetzung zu suchen sein. Diese spricht aber mehr zu Augustins als Calvins Gunsten, indem sie Ex. 20, 14 (17) zuerst das Weib, dann erst das Haus nennt, welches im Urtext voransteht. Dieß kann man nicht als Ungenauigkeit ansehen, wie Geffcken (a. a. O. 131) zu thun scheint, weil der Decalog, ein paar unbedeutende Erweiterungen abgerechnet, sonst durchaus genau und wörtlich übersetzt und nirgends ein Wort oder Satz in eine andere Stellung gebracht ist, als im Urtext. Allein die verschiedenen Meinungen der Juden selbst schon im Alterthume zeigen hinlänglich, daß schon sie eine zuverlässige exegetische Tradition nicht hatten. Es handelt sich daher nur um das Verhältniß jener Auffassungsweisen zum vorliegenden masorethischen Bibeltexte. Diesem gegenüber hat aber die augustinische Auffassung gewiß nicht etwa weniger Berechtigung, als die philonische. Daß das Verbot, Götzenbilder zu machen und göttlich zu verehren, in dem Verbot des Götzendienstes, sowie dieses in dem Gebot, nur den Einen wahren Gott als solchen anzuerkennen und zu verehren, schon enthalten sei, ist ungemein deutlich. Origenes hätte gewiß nie daran gedacht, das Bilderverbot als ein eigenes Gebot des Decalogs anzusehen, wenn er nicht wegen der Zehnzahl der Gebote in Verlegenheit gewesen wäre. Fragt man aber, warum er nicht lieber das Verbot des Begehrens in zwei zerlegt habe, so liegt die Antwort nahe: von einer Auseinanderhaltung des Bilderverbotes und des sogen. Gebotes der Monarchie hatte er Vorgänger und schloß sich an sie an, obwohl ihm die Sache nicht recht gefiel, wie er deutlich genug durch die Be-

merkung zu verstehen gibt, daß ja sonst die Zehnzahl nicht herauskomme. Andererseits scheint dem hl. Augustin Unrecht zu geschehen, wenn man ihn tadelt, daß er zwei Verbote des Begehrens im Decalog finde. Der hebräische Text spricht zu seinen Gunsten, indem er sowohl im Exodus als im Deuteronomium das Verbot des Begehrens durch eine Setuma (ס) in zwei zerlegt. In Betreff des Exodus behauptet zwar Geffcken (a. a. O. S. 126), daß die Setuma in zwei Dritteln der von Kennikott (s. d. Art. Bibelausgaben) verglichenen Handschriften fehle; allein Salomo Norzi (s. d. Art. Bibelausgaben) versichert zu Ex. 20, 4, daß לא תחמד אשת in den correcten Handschriften, namentlich in den ägyptischen, jerusalemischen, palästinischen, armenischen und überhaupt morgenländischen, eine Setuma habe. Dagegen das Gebot in Bezug auf den Einen Gott und das Verfertigen von Bildern (Ex. 20, 2—6) hält der masorethische Bibeltext nicht auseinander und behandelt es somit als eines. Wenn die heutigen Juden sich nicht darnach richten, so folgt daraus nicht, daß sie es nie und nirgends gethan haben; wie wäre sonst diese Behandlung des Bibeltextes erklärlich, die sie, obwohl ihrer Ansicht zuwider, doch nicht aufzugeben wagen? Daß aber im Exodus beim Verbot des Begehrens das Haus voransteht und das Weib nachfolgt, spricht nicht gegen Augustin; denn im Deuteronomium ist dieß umgekehrt; das letzte Buch des Pentateuchs aber ist später geschrieben als das zweite, und somit zeigt eben die spätere Stelle, wie die frühere zu verstehen sei, wenn nicht etwa in diese sich vielleicht ein Fehler eingeschlichen hat. In Betreff der neutestamentlichen Stellen ferner, die man gegen Augustin angeführt hat, wie Matth. 5, 27 f. 31 f.; 19, 7 ff. 18 f. Marc. 10, 5. 19. Luc. 18, 20. Röm. 7, 7; 13, 9, sieht sich selbst Geffcken zu dem Geständnisse genöthigt, daß sich aus ihnen kein „zwingender und völlig genügender Beweis für eine Eintheilung des Decalogus führen lasse" (a. a. O. S. 136), und überhebt uns damit der Nachweisung, daß die augustinische Eintheilung des Decalogs jenen Stellen gegenüber gar wohl bestehen könne. Was endlich den Gegenstand und die Wechselbeziehung der Gebote betrifft, so scheint es ganz in der Ordnung, daß, wenn auch das Begehren und Trachten nach fremdem Besitz verboten werden sollte, dabei das fremde Weib und die fremde Habe ebenso auseinander gehalten wurde, wie bei den Verboten des Ehebrechens und Stehlens, und demnach jenes Verbot in zwei zerfiel. Unter solchen Umständen darf man keinen Augenblick anstehen, der augustinischen Auffassung des Decalogs vor der calvinischen unbedingten Vorzug zu geben. (Vgl. Sonntag, in den Studien u. Kritt. 1836, Heft 1.) — Die Wichtigkeit des Decalogs für die mosaische Anstalt ist schon aus der Art und Weise ersichtlich, wie derselbe gegeben wurde und aufbewahrt werden mußte. Als nämlich Moses 40 Tage und Nächte auf dem Berge Sinai zugebracht hatte, erhielt er denselben, geschrieben mit dem Finger Gottes auf zwei steinerne Tafeln (Ex. 31, 18; 32, 16. Deut. 9, 10 f.), und als er nach seiner Herabkunft vom Berge die Tafeln aus Unmuth über die Anbetung des goldenen Kalbes zerbrochen hatte (Ex. 32, 19), mußte er neue verfertigen, auf welche zum zweitenmale der Decalog geschrieben wurde (Ex. 34, 1 ff.). Diese Tafeln mußten in die Bundeslade gethan und auf sie das Capporeth mit den zwei Cherubim, den Thron Jehova's symbolisirend, gelegt werden (Ex. 25, 16—21). So erscheint der Decalog unmittelbar als Vorschrift Gottes, unmittelbarer als die ganze übrige mosaische Gesetzgebung, worauf schon der hl. Thomas aufmerksam macht (Summa 2, 1, q. 100, a. 3), und bildet, auch äußerlich betrachtet, den wichtigsten Theil und wahren Mittelpunkt des Heiligthums in dessen innerster Abtheilung, die selbst vom Hohenpriester nur jährlich einmal betreten werden durfte; sogar die Bundeslade, das bedeutsamste Geräth des Heiligthums, dient ihm bloß zur Aufbewahrung und ist nur um seinetwillen vorhanden. Er wird aber auch geradezu „das Zeugniß" (הָעֵדֻת Ex. 25, 16), oder „die Tafeln des Zeugnisses" (לֻחֹת הָעֵדֻת Ex. 31, 18; 34, 29) und „der Bund" (בְּרִית Deut. 4, 13), oder „die Worte des Bundes" (דִּבְרֵי הַבְּרִית Ex. 34, 28), oder „die Tafeln des Bundes" (לוּחֹת הַבְּרִית Deut. 9, 9. 11. 15) genannt, und dadurch sein Verhältniß zur ganzen alttestamentlichen Gesetzgebung deutlich genug ausgesprochen. Die Ausdrücke nämlich עֵדֻת und בְּרִית sind hier synonym, und der Bund heißt auch Zeugniß, sofern sich Gott in demselben als wahren Gott und alleinigen Herrn seines Volkes bezeugt und die Bedingungen kundthut, auf welchen allein eine Verbindung oder ein Bund zwischen ihm und seinem Volke bestehen kann und soll. Während nun sonst das ganze Gesetz oder der ganze Pentateuch als die Urkunde dieses Bundes bezeichnet wird (z. B. Deut. 29, 20; 31, 9—13. 24—26. Jos. 1, 8), ist in obigen Ausdrücken dasselbe mit dem Decalog der Fall, so daß dieser jetzt als kurzer Inbegriff und Repräsentant des ganzen Gesetzes erscheint. Derselbe darf daher nicht, wie häufig geschieht (cf. Witsius, De oeconomia foederum Dei, Herb. 1712, 4, 2, 2; Graveson, Hist. eccles. vet. Test. II, 82. 100), als besonderer Theil der mosaischen Gesetzgebung (etwa als lex moralis) andern Theilen derselben (wie lex cerimonialis, lex politica) auf gleicher Linie coordinirt werden. Er ist vielmehr der Kern und Mittelpunkt der ganzen Gesetzgebung, zu dem die übrigen Gesetze sich nur wie Folgerungen und weitere Ausführungen verhalten, sowie er auch selbst wieder zum Gebot der Gottes- und Nächstenliebe in demselben Verhältnisse steht. Schon Augustin sagt dießfalls: Omnia cetera, quae praecepit Deus, ex illis decem praeceptis, quae duabus tabulis conscripta sunt, pendere intelliguntur, si diligenter quaerantur et bene intelligantur; quomodo haec ipsa rursus decem praecepta ex duobus illis, dilectione scilicet Dei et proximi,

in quibus tota lex pendet et prophetae (Quaest. 140 in Exod.). Uebereinstimmend damit erklärt die Glossa ordinaria (Matth. 5, 11): Moyses decem praecepta proponens, postea per partes explicat, und der römische Katechismus wiederholt geradezu Augustins angeführte Worte (P. III, c. 1, nr. 1). Der Decalog enthält demnach, wie sich Thomas ausdrückt, illa praecepta, quorum notitiam homo habet per se ipsum a Deo. Hujusmodi vero sunt illa, quae statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa, quae statim ex fide divinitus infusa innotescunt (Summa 2, 1, q. 100, a. 3). Darin liegt schon, daß die Gesetze des Decalogs im Grunde älter sind als Moses, und in der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung, nicht aber in wechselnden Verhältnissen, Zuständen und Bildungsstufen gegründet und für sie berechnet sind, weßhalb Thomas sie auch geradezu als prima et communia praecepta legis naturae bezeichnet (l. c.). Daher befiehlt auch der römische Katechismus den Religionslehrern, dem christlichen Volke einzuschärfen, daß Gott, indem er Moses die zehn Gebote gab, nicht ein neues Gesetz gegeben, sondern nur das im Anbeginn dem menschlichen Geiste eingeprägte Gesetz, welches durch schlechte Sitten und lange Verkehrtheit verdunkelt worden, wieder aufgefrischt habe (P. III, c. 1, nr. 5. 6). Der Decalog erscheint daher als ein unaufhebbares und für immer geltendes Gesetz. Ungeachtet des vorberührten engen Verhältnisses, in welchem die mosaischen Cerimonial- und ähnliche Gesetze zum Decalog stehen, konnte dieser daher in seiner Geltung bleiben, als jene abgeschafft wurden, und der römische Katechismus weist die Folgerung der Ungültigkeit des Decalogs aus der Aufhebung des mosaischen Gesetzes mit Nachdruck zurück (III, 1, 6). Jene anderweitigen Gesetze waren nämlich nicht unbedingte Folgesätze des Decalogs, sondern nur bedingungsweise, unter bestimmten Umständen und Verhältnissen gegebene und konnten mit diesen sich auch ändern und aufhören, wie solches im Laufe der Zeit wirklich geschehen ist. Was aber im Gesetze als absoluter, nicht durch äußere Umstände und Verhältnisse bedingter Folgesatz aus irgend einem Gebote des Decalogs erscheint, hat dieselbe fortwährende Gültigkeit, wie dieser selbst. So ist z. B. das Verbot, den Götzen zu dienen, dem Moloch Kinder zu opfern, eine nothwendige Folge des ersten Gebotes und daher, wie dieses selbst, immer in Geltung. — Daß der Decalog auch im Christenthum wie im Mosaismus seine Geltung habe, bedarf nach allem Bisherigen kaum mehr der Bemerkung, und die Synode von Trient spricht (Sess. VI, can. 19) ausdrücklich das Anathem über die Behauptung aus, daß der Decalog die Christen nichts angehe (decem praecepta nihil pertinere ad Christianos). Die Aenderung des dritten Gebotes in der Kirche betrifft bloß dessen liturgischen, nebensächlichen Bestandtheil, während der wesentliche, naturrechtliche dabei unberührt bestehen bleibt. Welche Bedeutsamkeit der Decalog in der christlichen Kirche und im Bereiche ihrer Glaubens- und Sittenlehre habe, ist hinlänglich z. B. schon aus dem Gebrauche ersichtlich, den der römische Katechismus von ihm macht, indem er in seinem dritten Theile gewissermaßen die ganze christliche Pflichtenlehre auf ihn gründet und aus ihm ableitet. (Ueber die sectirerischen Angriffe gegen die fortdauernde Gültigkeit des Decalogs s. d. Art. Antinomismus.) [Welte.]

Decan (Dechant), eine kirchliche Dignität. In den Klöstern des Morgenlandes standen je zehn Mönche unter der Aufsicht eines decanus, der ihre Arbeiten überwachte und an den Oeconomen ablieferte (Bingh. Orig. 3, 63). Dasselbe Amt hatte in den Frauenklöstern die decanissa. Nachdem aber seit Einführung der canonica vita (s. d. Art.) aus den Presbyterien der einzelnen Kirchen die Capitel (s. d. Art.) entstanden waren, erhielt in Nachahmung dieses klösterlichen Amtes der frühere Archipresbyter das Amt eines Decans im Capitel. 1. Der Cardinaldecan (Decanus sacri collegii) ist das Haupt und der Repräsentant des Cardinalscollegiums (s. d. Art. Cardinal). Seine Würde ist mit dem Cardinalbisthum Ostia verbunden, das im Erledigungsfall dem der Weihe nach ältesten Cardinalbischof zukommt. Der es optirende Cardinal muß aber nach den Bestimmungen der Päpste Paul IV. vom 20. August 1555, Benedict XIII. vom 7. September 1724 und Clemens XII. vom 10. Januar 1731 zur Zeit des Todes seines Vorgängers an seiner Kirche gegenwärtig, oder darf nur in öffentlichen Angelegenheiten aus päpstlichem Auftrag abwesend sein. Als Vorstand des heiligen Collegs führt er in den Versammlungen der Cardinäle jedesmal, so oft nicht der Papst selbst präsidirt, den Vorsitz, proponirt die betreffenden Gegenstände und dirigirt die Berathung. Er genießt das Vorrecht, daß er bei allen ihm zuständigen kirchlichen Functionen das Pallium tragen, dem neugewählten Papste die ihm etwa noch abgängigen Weihen ertheilen, ihn, wenn er noch nicht Bischof ist, als solchen consecriren und die Krönungscerimonien vornehmen darf. Nach dem Papstbuche soll der jeweilige Bischof von Ostia das Recht, den Papst zu ordiniren, schon durch den heiligen Papst Marcus (336) erhalten haben. [Permaneder.]

2. In den Dom- und Collegiatcapiteln ist der Decan eine der Dignitäten. Sein Amt ist in Nachahmung der Klosterverfassung des hl. Benedict entstanden; wie dessen Regel neben Abt und Propst noch decani zur Aufsicht von je zehn Brüdern anordnet, so ward früher bei den Domcapiteln ein Prior über eine bestimmte Zahl namentlich jüngerer Canoniker gesetzt, der besonders die Leitung der Gewissen zu übernehmen hatte und der Analogie nach decanus genannt wurde. Wo jetzt der Domdecan neben einem Propst vorkommt, steht dieser (mit wenigen Ausnahmen, bei denen die Propstei bloß ein Personat

ist) an der Spitze des Capitels und verwaltet dessen Vermögen; der Domdecan bekleidet dann die zweite Stelle und hat die Ordnung des Gottesdienstes zur Aufgabe. Sonst aber ist der Decan das Haupt des Capitels, verwaltet das Vermögen, beruft die Sitzungen und präsidirt in denselben. Nach gemeinem Recht wird er vom Bischof (und Archidiacon) ernannt (c. 7, X De off. archidiac. 1, 23); in Bayern ernennt der König den Domdecan, in der oberrheinischen Kirchenprovinz und in Chur wählt ihn das Capitel. (Vgl. d. Art. Canonicat und Capitel.)

3. Decan, Dechant, Landdechant heißt auch der Vorsitzende der sogen. Landdecanate als Abtheilungen der bischöflichen Sprengel. Ein solches Decanat umfaßt eine kleinere oder größere Anzahl von Pfarreien, deren Einordnung in dasselbe der früheren Abhängigkeit der tituli minores von den tituli majores entspricht. Mit letzterem Namen bezeichnete man die alten Pfarreien, welche bei dem Wachsthum der Gläubigenzahl auf dem Lande seit dem vierten, in den bischöflichen Städten aber erst seit dem elften Jahrhundert unmittelbar aus der Hauptpfarrei der bischöflichen Cathedrale dismembrirt wurden. Als dann im Laufe der Zeit aus diesen älteren Pfarreien neue ausgeschieden wurden, indem die Oratorien an Klöstern, die Martyrien an den Begräbnißstätten der Heiligen, die Kapellen auf den Höfen der Großgrundbesitzer zu Pfarrkirchen erhoben wurden, bekamen diese den Namen tituli minores und blieben in einer gewissen Abhängigkeit von den alten Pfarreien. Die Pfarrer der tituli majores führten eine Aufsicht über die Pfarrer der aus denselben abgezweigten Pfarreien und leiteten die schon seit dem neunten Jahrhundert vorkommenden regelmäßigen Versammlungen derselben. Der Bezirk, welcher unter die Aufsicht eines solchen Pfarrers fiel, hieß nun decania oder christianitas; die Inhaber der alten Pfarreien nannte man archipresbyteri (c. 4, § 1, X De offic. archipresb.), genauer archipresbyteri rurales, zum Unterschied von den archipresbyteri de urbe, urbani, civitatenses. Später erhielt der städtische Erzpriester den Namen decanus, und nun wurden auch die betreffenden Landpfarrer decani rurales genannt (c. 7, § 2. 6, X De off. archidiac.). Dieß ist der Ursprung der heutigen decani rurales, gewöhnlich Landdechanten, Dechanten, Decane genannt. Die Diöcesen zerfallen nämlich in Decanate, welche ihren Namen nach der ältesten oder bedeutendsten Pfarrei tragen; in der Erzdiöcese Köln z. B. sind derselben 45, welche je nach Beschaffenheit der Gegend 9 bis 27 Pfarreien umfassen, und die beiden Städte Köln und Aachen bilden mit 18 und 8 Pfarreien eigene Decanate. Die Dechanten sind Pfarrer, welche entweder vom Bischof ernannt oder, was gewöhnlicher ist, von den Pfarrern der Decanate gewählt werden. Sie führen im Namen des Bischofs in ihrem Decanat die kirchliche Aufsicht über Geistliche und Laien, sowie über alle kirchlichen Gebäude und Einrichtungen, ohne jedoch eine Jurisdiction zu besitzen (daher oculi episcopi genannt). Sie vermitteln den Pfarrern die oberhirtlichen Erlasse, wachen über die Ausführung derselben, berichten an den Bischof über alles Nöthige, führen die neuernannten Pfarrer in ihr Amt ein, treffen beim Tode eines Pfarrers die nächsten Anordnungen und haben auch das Recht, die verstorbenen Pfarrer zu beerdigen. In Ausübung ihres Amtes halten sie ein- oder zweimal im Jahre eine Visitation sämmtlicher Kirchen und kirchlichen Archive in ihrem Sprengel. Das kölnische Provinzialconcil von 1860 bestimmt dabei: de parochiarum statu, de abusibus in clero et populo deprehensis, de defectibus in persolvendis fundationum oneribus, in administratione bonorum parochorum et vicariorum vel fabricae ecclesiae inventis, de subortis inter pastores et parochianos difficultatibus ceterisque omnibus, quae corrigenda et ordinanda repererint, fideliter ad Episcopum referent (Acta et Decr. Conc. Prov. Col. 103). In jedem Decanat finden regelmäßig wiederkehrende oder auch besonders berufene Conferenzen statt, welche die Förderung wissenschaftlichen Geistes, Berathung über gemeinschaftliche Angelegenheiten des Decanats, mitunter auch Entgegennahme bischöflicher Mittheilungen zum Zwecke haben. Eine solche Conferenz heißt gewöhnlich Capitel, so daß auch wohl das Decanat den Namen Capitel führt und die zugehörigen Pfarrer Capitularen genannt werden. Auf diesen Versammlungen hat den Vorsitz der Dechant, in dessen Verhinderungsfalle sein Stellvertreter, welcher entweder Kammerer oder Definitor (s. d. Art.) genannt wird. Das Protokoll führt der Capitelssecretär oder Synodalzeuge, der auch ein Anderer als ein Capitular sein kann. Einzelne Decanate haben auch ein eigenes Vermögen, das aus Beiträgen der Mitglieder erwächst und zur Unterstützung des Clerus oder der Armen, zur Anschaffung und Unterhaltung von Decanatsbibliotheken u. dgl. verwendet wird; die Verwaltung desselben führt der Dechant. (Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten I, 1, 517; Balbauf, Das Pfarr- und Decanatamt mit seinen Rechten und Pflichten, 2. Aufl., Graz 1836, 6 Bde.; Vering, Kirchenrecht, 2. Aufl. 594.)

4. Bei den Protestanten heißen die Superintendenten in einzelnen Ländern Decane. Ihr Amt entspricht fast ganz dem der katholischen Landdechanten; auch sie haben keine Jurisdiction, sondern nur ein Aufsichtsrecht. (Vgl. Schuler von Libloy in Oesterreich. Blättern für Liter. 1857, 250.)

5. An den Universitäten wählen nach der heutigen Einrichtung die Mitglieder der Facultäten jährlich einen Professor aus ihrer Mitte zum Vorsitzenden, der unter dem Namen Decan eine Aufsicht über Lehrer und Studirende der Facultät führt, die laufenden Geschäfte derselben versieht und sie im akademischen Senat bei Handhabung der Disciplin vertritt. [Kaulen.]

Decanica, s. Correctionsanstalten.

Decanus (Lovaniensis), Citat für Ruard Tapper, s. d. Art.

Decapolis (Δεκάπολις), das Zehnstädtegebiet im N. T. (Matth. 4, 25. Marc. 5, 20; 7, 31), ein Verband autonomer Städte im Norden von Palästina. Das Gebiet dieses Bundes bildete kein zusammenhängendes Areal; es unterbrach den Zusammenhang zwischen Galiläa und Peräa, wurde aber auch seinerseits wieder durch fremdes Territorium vielfach unterbrochen (Plinius, Hist. nat. 5, 18). Mit Ausschluß einer einzigen lagen sämmtliche Bundesstädte ostwärts vom Jordan. Die Bevölkerung sprach griechisch und blieb in überwiegender Mehrheit dem Heidenthume zugethan, ohne indeß die jüdische Minorität zu drücken; hinsichtlich Scythopolis' wird dieß ausdrücklich versichert 2 Mach. 12, 30. Auf die Entstehung dieser jedenfalls politischen, nicht mercantilen, Conföderation entfällt einiges Licht durch die Angaben der jüdischen Tradition. So bemerkt R. Jarchi (in Hierosol. demai c. 1, hal. 3), Bethsean und noch andere Orte hätten die Israeliten wohl bei der ersten Besitzergreifung Canaans in ihre Gewalt gebracht; nicht aber auch bei der zweiten, nach der Rückkehr aus dem Exil. Nach dem Tractate Jebamoth fol. 16, 1 hörte die Heiligkeit von Peräa zur Zeit des zweiten Tempels auf, weßhalb hier im Erlaß- oder Sabbatjahre gesäet und geerntet wurde. Bethsean ist (Tractat. Chullin fol. 6, 2), weil außerhalb des Landes, vom Zehnten befreit. — Alles das führt jedenfalls über die nachexilische Zeit herauf, in welcher Israel keineswegs die vormalige Machtausdehnung gewann. Eine relative Unabhängigkeit sicherte der Decapolis auch Pompejus, als er gelegentlich der Neuordnung Palästina's im J. 62 sie nicht der jüdischen Verwaltung, sondern — ihrer Autonomie unbeschadet — der syrischen Eparchie unterstellte (Jos. Antiqq. 14, 4, 4; Bell. Jud. 1, 7, 7). So kam es, daß auf den Münzen der betreffenden Städte nach einer mit dem Jahre 62 beginnenden Aera gerechnet wird. Leider ist, wie bereits Plinius klagt, eine genaue Ermittlung, welche Städte zur Decapolis zählten, der schwankenden Angaben wegen unmöglich. Er selbst nennt Damascus, Philadelphia, Raphana, Scythopolis, Gadara, Hippos, Dium, Pella, Galasa (wohl = Gerasa) und Kanatha. Ptolemäus (Geogr. ed. Mercator, 1584, lib. 5, c. 15) bietet außerdem noch: Samuelis (?), Abida (wohl = Abila), Adra (wohl = Edrei) und Capitolias. Für Abila, östlich von Gadara, erbringt Reland (Palaestina ex monumentis veteribus illustr., Norimbergae 1716, ad marg. p. 525) den Beweis mittels einer ihm bekannt gewordenen Münze, welche die Umschrift enthielt: ΑΓΑΘΑΝΓΕΛΟϹ ΑΒΙΛΗΝΟϹ ΤΗϹ ΔΕΚΑΠΟΛΕΟϹ. Gestützt endlich auf talmudische Quellen läßt Lightfoot (Decas chorograph. Marco praemissa, c. 7, § 5 in den Horae hebraicae et talmud.) die Möglichkeit offen, auch Caphar Zemach, Beth Gubrin und Caphar Carnajim hierher zu rechnen, während er (§ 6 l. c.) für Cäsarea Philippi mit Entschiedenheit dieß in Anspruch nimmt. Käme nun so zuletzt auch eine Eicosipolis heraus, so wäre es doch recht gut denkbar, daß man am ursprünglichen Namen Decapolis festhielt, auch nachdem eine Erweiterung des Verbandes eintrat. Man verweist gewöhnlich auf das analoge Verhältniß beim Rheinbunde, der diesen Namen bewahrte, auch als die rheinentferntesten Staaten Deutschlands ihren Beitritt erklärt hatten. Wenn Josephus Scythopolis zu Cölesyrien rechnet, so ist damit die geographische Lage, nicht das politische Verhältniß gemeint (Antt. 13, 13, 2. B. J. 1, 4, 8). Als unzweifelhaft decapolitanische Städte bleiben aber nach muthmaßlicher Lage in der Richtung von Süden nach Norden: Philadelphia, Gerasa, Pella (Epiph. Adv. haer. 30, 2 und De mensuris et ponderibus c. 15), Scythopolis, Dium, Gadara, Abila, Hippos (das alte Susitha, hart am Ostufer des Sees von Genesareth, nach dem Tractate Schebiith fol. 36, 1 immun, weil eben „im Galiläa der Heiden" gelegen), Kenath (östlich vom vorigen) und Cäsarea Philippi (Paneas), die nördlichste von allen (s. d. Artt.). Was die Geschichte der Decapolis betrifft, so läßt sich aus den Machabäerbüchern (1 Mach. 5, 52. 2 Mach. 12, 29 ff.) ersehen, daß die Gegensätze in Religion und Sprache gleichwohl lange ein friedliches Zusammenleben der Mischlingsbevölkerung möglich machten. Erst Josephus weiß viel von den erbitterten Kämpfen der Folgezeit zu berichten. Bereits Alexander Jannäus hatte Pella einäschern lassen, als die Bewohner den Ethnicismus nicht mit dem Mosaismus vertauschen wollten — vielleicht das erste Beispiel heidnischen Martyriums (Jos. Antt. 13, 15, 4). In dem Bürgerkriege zwischen Hyrkan und Aristobul wurde auch Gadara zerstört, durch Pompejus aber wieder hergestellt (ib. 14, 4, 4). Ein gleiches Schicksal sollten Scythopolis und noch andere Städte erfahren, welche auf Befehl des Gabinius, des unbedingten Anhängers des Pompejus, wieder erstanden (B. J. 1, 8, 4). Vollends bei den letzten Erhebungen der Juden gegen die Römer, zunächst zur Zeit des Aufstandes gegen Gessius Florus, „bemächtigte sich in Folge der Niedermetzlung von Juden in Cäsarea eine solche Erbitterung des ganzen Volkes, daß die Städte der Syrer und die mit ihnen zusammenhangenden Philadelphia, Sebonitis, Gerasa, Pella und Scythopolis hebräischerseits belagert wurden. Dann warf man sich auf Gadara und Hippo, plündernd und sengend" (B. J. 2, 18, 1). Noch später, als die Katastrophe unmittelbar bevorstand, brandschatzte Justus aus Tiberias, der bekannte Gegner des Josephus, ein wüthender Demagoge, die Ortschaften der Gadarener und Hipponenser, weßhalb die Bewohner Vespasian um Hilfe anflehten (Jos. Vita 9 u. 74). Begreiflich, daß nach dem wirklichen Eintritt der Katastrophe die aus dem brennenden Jerusalem flüchtigen Christen ihr Auge nach dem mit Rom

befreundeten Pella wandten, auch wenn Lightfoots Vermuthung (l. c. § 4) nicht zutreffend wäre, wonach die Rücksicht auf das diesseits des Jordans gerade währende Sabbatjahr jenen Entschluß bestimmt hätte. Von da an geschieht der Decapolis keine Erwähnung mehr. Jerusalems Fall scheint auch ihre Auflösung, freilich nur mittelbar, herbeigeführt zu haben. [Schenz.]

Dechamps, Victor August, Cardinal-Erzbischof von Mecheln, Primas von Belgien, wurde am 6. December 1810 zu Melle bei Gent von Eltern geboren, welche sich durch Frömmigkeit und hohe Bildung auszeichneten. Sein Vater, der ein Pensionat für junge Leute aus den höheren Ständen leitete, übernahm selbst die humanistische Ausbildung des hochbegabten Knaben. Nach Vollendung der niedern Studien widmete sich Victor August den Rechtswissenschaften und arbeitete einige Zeit unter der Leitung eines geschickten Advocaten zu Brüssel. Zugleich war er, wie sein älterer Bruder Adolph, der spätere belgische Minister, auch auf publicistischem Gebiete thätig. Einige Aufsätze der geistreichen jungen Literaten, welche gegen die vom Könige Wilhelm I. in den Niederlanden begonnene Verfolgung der Katholiken gerichtet waren, machten schon damals großes Aufsehen in katholischen Kreisen. Als Victor August den zu Ehren des Königs Leopold I. veranstalteten Festlichkeiten in Brüssel beiwohnte, ward er so mächtig von dem Gedanken an die Vergänglichkeit alles Irdischen ergriffen, daß er den Entschluß faßte, sich ausschließlich dem Dienste des himmlischen Königs zu widmen. Er trat zunächst in's bischöfliche Seminar zu Tournay ein, wurde aber wegen seiner hervorragenden Talente von seinen geistlichen Obern bald an die später nach Löwen verlegte katholische Universität Mecheln gesandt. Dort erkannte der junge Theologe, der inzwischen zum Priester geweiht worden war, in sich den Beruf zum Ordensstande und warf seinen Blick auf die Congregation vom allerheiligsten Erlöser, die im J. 1832 in Belgien Eingang gefunden hatte. Im J. 1835 in dieselbe aufgenommen, ward der durch Talent, Wissen und Frömmigkeit ausgezeichnete Religiose bald mit der Leitung des Studienwesens in der neuerrichteten belgischen Ordensprovinz betraut. In der Einsamkeit des Klosters erwies er sich seinen Mitbrüdern gegenüber durch die Uebung anhaltenden Gebetes, strenger Abtödtung, hingebender Nächstenliebe und treuer Beobachtung der Ordensregeln als leuchtendes Vorbild, während er zugleich Muße fand, an seiner wissenschaftlichen Ausbildung fortzuarbeiten. Im J. 1840 wurde P. Dechamps in das Kloster seines Ordens zu Lüttich versetzt. Durch die geistreichen Vorträge, welche er in Gemeinschaft mit den berühmtesten Predigern jener Zeit (Dupanloup, Ravignan u. s. w.) beim Jubiläum der Einsetzung des heiligen Frohnleichnamsfestes in dieser Stadt hielt, erwarb er sich als Kanzelredner einen bedeutenden Namen und wurde von da an häufig zur Abhaltung von Fasten- und Adventspredigten nach Brüssel und andern großen Städten Belgiens berufen. Beim Tode der Königin von Belgien hielt er eine, auch durch den Druck veröffentlichte Leichenrede, welche Guizot als das schönste Muster christlicher Beredsamkeit der neuern Zeit rühmte. P. Dechamps versah zu gleicher Zeit die wichtigsten Aemter in seinem Orden, welchem er in mancherlei schwierigen Verhältnissen bei mehrfachem Aufenthalte zu Rom die größten Dienste leistete. Im J. 1852 wollte Pius IX. den demüthigen Ordensmann zum Bischof von Lüttich ernennen; indessen gelang es demselben, die Wahl von sich abzulenken; doch nahm er auf den Wunsch des heiligen Vaters die Stelle eines Religionslehrers bei den königlichen Kindern zu Brüssel an. Die rastlose Thätigkeit des P. Dechamps als Missionars und Ordensobern hatte zur Folge, daß er vom Jahre 1855 an wegen seiner geschwächten Gesundheit den anstrengenden apostolischen Arbeiten entsagen mußte. Er suchte nun seinen Eifer für das Heil der Seelen durch Abfassung apologetischer Schriften zu bethätigen. Das erste bedeutende Werk Dechamps' führt den Titel: Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation. Es wurde von Dr. Heinrich zu Mainz unter dem Titel „Wahrheit und Vernünftigkeit des Glaubens" in's Deutsche übersetzt und zeichnet sich durch Gründlichkeit und Klarheit in hohem Grade aus. Bald darauf (1858) erschien von ihm ein gegen den Unglauben gerichtetes Werk unter dem Titel: Le Christ et les Antichrists, welches mit großem Beifall aufgenommen und ebenfalls in's Deutsche übersetzt wurde.

Als im J. 1860 Belgien sich lebhaft an der Ausrüstung päpstlicher Zuaven betheiligte, war es vor Allem P. Dechamps, der die Begeisterung für dieses Werk kindlicher Liebe und treuer Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl förderte. Auch war er als Seelenführer des Generals Lamoricière, den er für eifrige Uebung der Religion gewonnen hatte, nicht ohne Einfluß auf dessen Entschluß, die Führung der päpstlichen Truppen zu übernehmen. — Um dieselbe Zeit suchte der päpstliche Nuntius in Brüssel P. Dechamps zu bewegen, die ihm angebotene Würde eines Rector magnificus der Universität Löwen anzunehmen. Dechamps lehnte mit Entschiedenheit ab. Indessen wurde er bald darauf durch einen formellen Befehl Pius' IX. gezwungen, den bischöflichen Stuhl von Namur zu besteigen. In diese Zeit fallen mehrere Schriften Dechamps' gegen den Protestantismus, die Freimaurerei, die Vergnügungssucht in den höheren Ständen u. s. w., welche in Belgien und Frankreich segensreich wirkten und theilweise in's Deutsche übersetzt wurden. Als Bischof zeichnete sich Dechamps durch unermüdlichen Eifer für das Seelenheil seiner Diöcesanen, grenzenlose Freigebigkeit und durch eine mit großer Festigkeit verbundene Liebenswürdigkeit aus, wodurch er alle Herzen zu gewinnen wußte und namentlich auf höher Stehende den segensreichsten Einfluß ausübte. Im J.

1867 wurde er auf den erzbischöflichen Stuhl von Mecheln befördert. Kurz vor Eröffnung des vaticanischen Concils gab Dechamps unter dem Titel „L'infallibilité et le Concile“ eine (von Dr. Heinrich in's Deutsche übersetzte) Schrift heraus, welche zu einer richtigen Würdigung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit viel beitrug. Seinen Standpunkt in dieser Frage vertheidigte er sodann gegenüber den Angriffen Dupanloups und Gratry's in mehreren kleineren Publicationen. Auf dem Concile selbst entfaltete er vor Allem eine vermittelnde Thätigkeit, ähnlich jener, die der Cardinal Morone auf dem Concil von Trient ausgeübt hat. Im J. 1875 wurde Dechamps mit dem Purpur bekleidet und nahm als Cardinalpriester an der Wahl Leo's XIII. Theil. Aus seinen letzten Lebensjahren sind noch einige kleinere Schriften gegen den Liberalismus zu erwähnen, welche zum Theil auch in's Deutsche übersetzt wurden. Als im J. 1881 in der belgischen Kammer ein höchst verderbliches, kirchenfeindliches Schulgesetz zur Annahme gelangte, beeilte sich der Cardinal, an der Spitze des belgischen Episcopates die vom Staate gegründeten religionslosen Schulen zu verurtheilen und vor dem Besuche derselben zu warnen. Zugleich gewann er in Verbindung mit seinen Suffraganen die Gläubigen dafür, neben den Staatsschulen katholische Schulen zu errichten, wodurch die schädlichen Wirkungen jenes Gesetzes theilweise gehoben wurden. — Cardinal Dechamps starb am 29. September 1883; seine sterblichen Ueberreste wurden in der Grabstätte seiner Ordensbrüder zu Rumillies bei Tournay beigesetzt. — Eine Gesammtausgabe der Werke Dechamps' erscheint zu Mecheln bei Dessain und besteht bis jetzt aus 18 Bänden gr. 8°. [Hugues C. SS. R.]

Decimationssteuer, s. Abgaben, kirchliche und Zehent Saladins.

Decimatoren, s. Zehent.

Decius, Kaiser, und die decische Christenverfolgung. Im September des Jahres 249 bestieg der General Cajus Messius Quintus Decius Trajanus, geboren zu Budalia nahe bei Sirmium in Pannonien, den römischen Kaiserthron mit dem wohldurchdachten Plane, den alten Glanz der sinkenden Roma wiederherzustellen. Zu dem Ende wollte er bei Beginn seiner Herrschaft das seit Augustus mit der Person des Kaisers verbundene oberste Sittenrichteramt in die Hände eines Anderen legen. Die Wahl des Censors überließ er dem Senat, um diesen von vornherein durch einen Act des Vertrauens zu gewinnen und für seine Reformpläne zu erwärmen. Am 27. October 249 versammelte sich der Senat und erkor als Censor einstimmig Valerian, einen Mann von hoher Tugend und unbescholtenem Wandel. Der Gewählte war im kaiserlichen Heere in Thracien, als der Senatsbeschluß bekannt wurde. Sofort beschied ihn Decius zu sich und übertrug ihm die Censur über das Volk, die Soldaten, die Richter, die Tribunen, die Heerführer, den Senat, über den ganzen Erdkreis, nur „den Stadtpräfecten Roms, die jährlichen Consuln, den sacrorum rex und die Vorsteherin der Vestalinnen ausgenommen“. Aber auch diese mußten sich bemühen, wie der Kaiser ausdrücklich verlangte, beim Censor stets in gutem Ansehen zu stehen (Treb. Poll. Valer. 5 sq.). Somit sollte Alles der Oberaufsicht des Censors unterworfen sein, mit Ausnahme der höchsten Repräsentanten des Staates und der Religion. Der Staat war das Idol, vor dem jeder Bürger sich niederwerfen mußte, die Religion ein Institut, das an der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Staates participirte. Der innigen Verbindung des römischen Sacralwesens mit der ganzen Staatseinrichtung verdankte Rom, wie Decius meinte, seine ehemalige Größe und Herrlichkeit; auf derselben Grundlage sollte auch die Reform des Reiches in Angriff genommen werden, und damit niemand sich einfallen ließe, an dieser Wechselwirkung zu rütteln, wollte der Kaiser den sacrorum rex unter keine andere als unter seine oberste Gerichtsbarkeit gestellt wissen. Historisch steht also unwiderleglich fest, daß Decius vermittels einer bewährten, durch Alterthum geheiligten Einrichtung dem Sittenverderbnisse steuern und das Staatsgebäude überhaupt auf religiös-heidnischer Grundlage stützen und aufrecht erhalten wollte. Hieraus ergibt sich von selbst die Stellung, welche Decius zum Christenthum einnehmen mußte; sie konnte keine andere als eine höchst feindliche sein. In der That war einfache Unterwerfung oder völlige Vernichtung der Christen das von Decius verfolgte Ziel, und dieses klar bewußte Ziel hat er mit scheinbar durchschlagenden Mitteln angestrebt. Schon sein Verfolgungsedict entsprach durchaus dem beabsichtigten Zwecke. Es lautete ganz allgemein und war so abgefaßt, daß jede Möglichkeit einer Nachsicht ausgeschlossen blieb. Männer, Frauen, Kinder, Jünglinge und Greise, Alle wurden aufgefordert, dem christlichen Culte zu entsagen und der vaterländischen Religion sich hinzugeben (Greg. Nyss., Vit. s. Greg. Thaum. ed. Migne, PP. gr. XLVI, 944). Wer es las, berichtet ein Zeitgenosse, gerieth in Angst und Schrecken, selbst die Auserwählten hätten, wenn es möglich gewesen wäre, daran Anstoß nehmen müssen (Euseb. H. E. 6, 41). Dem bitteren Ernst, den die Drohworte enthielten, wurde noch in anderer Weise nachgeholfen. Auf öffentlichen Plätzen zeigte man die Marterwerkzeuge: Schwerter, Scheiterhaufen, Zangen, eiserne Krallen, die Folterbank, wilde Thiere u. s. w., in der Hoffnung, durch Einjagung von Furcht zu erzielen, was gutwillig nicht geleistet werden würde. War schon in den früheren Verfolgungen die Angst vor dem Tode geringer, als der Schrecken vor der Tortur (Tert. ad Mart. c. 4), so war dieß unter Decius um so mehr der Fall, als er zunächst nicht den Tod, sondern den Abfall der Christen zum Ziel genommen. Dabei war den kaiserlichen Beamten in dieser Verfolgung das Verfahren so leicht als möglich gemacht. Durch eine eigen-

thümliche Rechtsfiction hatte man es dahin gebracht, die Christen ohne Weiteres dem römischen Contumacialverfahren zu unterwerfen. Es stand nämlich bei der obersten Staatsbehörde als unumstößlich fest, daß sie die öffentliche Sicherheit und den Staat selbst in hohem Grade gefährdeten, weßhalb jeder, der den zur Abschwörung des Christenthums festgesetzten Termin verstreichen ließ, sogleich als vogelfrei erschien und alle Folgen des gegen den Kaiser thatsächlich kundgegebenen Ungehorsams zu gewärtigen hatte (vgl. Cypr. De laps. c. 4). Das Trajan'sche Decret, welches früher, da es die Christen aufzusuchen verbot, den Beamten zur Ausübung von Nachsicht als Deckung diente, trat hiermit außer Kraft, und alle Möglichkeit zur Schonung war verschwunden. Nebstdem hatte Decius den Beamten die nachdrücklichsten Befehle gegeben, und diesen kamen sie so gewissenhaft nach, daß sie gemäß dem Zeugniß des hl. Gregor von Nyssa außer der Christenverfolgung kein anderes, weder öffentliches noch privates, Geschäft betrieben (l. c.). Dieser rege Eifer der Beamten fand in der Haltung des heidnischen Volkes eine kräftige Stütze und einen mächtigen Sporn. Kraft der bei den Römern üblichen Popularklagen durfte im Namen des verletzten öffentlichen Interesses jeder aus dem Volke als Kläger auftreten, selbst wenn er nicht persönlich verletzt war. Zur Ausübung dieses Rechtes bot sich nach Erlaß des decischen Verfolgungsedictes eine günstige Gelegenheit dar, die man, weil die Christen zufolge des gegen sie angewandten Contumacialverfahrens stets im Rechtsnachtheile standen, ohne alles Bedenken ergreifen konnte. Unter solchen Umständen konnte es nicht fehlen, daß die Wuth der Angeberei sich mitunter bis zum Fanatismus steigerte, und da die Mitwirkung der Beamten hinter der Theilnahme des Volkes nicht zurückbleiben durfte, so mußte die damals gegen die Christen veranstaltete Hetze allen Begriff übersteigen. Diesem Umstand ist denn auch zum Theil der massenhafte Abfall zuzuschreiben, während Cyprian und andere Kirchenvorsteher die sittliche Verschlimmerung der Christen jener Zeit allein dafür verantwortlich machten (s. d. Art. Christenverfolgungen). Letztere Auffassung hatte u. A. auch den Vortheil, daß sie von ferne das Ende der decischen Verfolgung wahrnehmen, und die Rückkehr des Friedens mit ziemlicher Gewißheit vorausbestimmen ließ. War nämlich diese Verfolgung in der Hand Gottes eine Zuchtruthe, „eine Prüfung und Strafe“ für die Sünden der Christen, so mußte sie, sobald jener Zweck erreicht war, aufhören, mochte der Kaiser wollen oder nicht. Die Einsicht in den Zeitpunkt, an welchem man die göttlichen Absichten für erreicht halten durfte, gewährte kein Anderer als Decius selbst. Er hatte beschlossen, das Christenthum vom Erdboden zu vertilgen, und zwar zunächst nicht durch gewaltsame Ausrottung, sondern durch den Versuch, dessen Bekenner insgesammt zur Staatsreligion zurückzuführen und fortan den Götzendienst als einzigen Cult zur Anerkennung zu bringen. Streng genommen mußte dieser Plan schon als vereitelt gelten, sobald der Weg der Milde und listigen Ueberredung ohne durchschlagenden Erfolg blieb, weil nun ein Mittel, das anfangs nicht in der Absicht lag, nämlich die Anwendung von Gewalt, unerläßlich schien. Aber auch jetzt war es nicht so sehr auf das Leben als auf den Abfall der Christen abgesehen, weßhalb man sie langsam und wiederholt in einer Weise mit Martern quälte, daß man eine weitere Ausdauer im Christenthum für unmöglich hielt. Da auch dieser Versuch nicht zum gewünschten Resultat führte, mordete und tödtete man zuletzt ohne Erbarmen. Indeß je mehr man mordete, um so standhafter wurden die Anderen; nur die Spreu fiel ab. Immerhin nahm das Blutvergießen kein Ende, bis auf der ganzen Schlachtlinie keine Apostasie mehr vorkam, und in diesem Kampfe auch keine mehr zu befürchten war. Hievon wurde Cyprian nicht bloß durch den Verlauf der Verfolgung, sondern auch durch eine höhere Vision überzeugt (Ep. 40). Bei diesem Stande der Dinge mußte eine Zeit kommen, wo die ganze Christenheit sich in zwei scharf markirte Lager spaltete, von denen das eine sich dem kaiserlichen Edicte gefügt und an der Staatsreligion theilgenommen, das andere durch unbeugsamen Widerstand gegen alle Versuche zum Abfall von Christo unwiderrufliche Treue bewahrt hatte (vgl. Cypr. l. c. u. Ep. 13). Die Maßnahmen des Kaisers selbst trieben zu einer Entscheidung in diesem Sinne, und sobald sie eingetreten war, da war die Prüfung vollendet, die höhere Absicht der Verfolgung erreicht, darum die Rückkehr des Friedens unausbleiblich. Noch mehr. Derselbe Zeitpunkt, welcher das Ende der Prüfung bezeichnete, markirte zugleich mit scharfen Zügen die völlige Niederlage des Kaisers. Sobald es constatirt war, daß ein wenn auch nur geringer Theil der Christen sich unter gar keiner Bedingung zum Abfall bewegen ließ, da war der Sieg der Kirche ebenso offenkundig, wie die Niederlage ihrer Feinde unabwendbar. Hievon nach einem etwas mehr als einjährigen Kampfe überzeugt, steckte Decius das Schwert in die Scheide und stellte das Blutvergießen ein. Sonach dürfte es klar sein, wie und wodurch die Christen unter Decius den Frieden wiedererlangten. Nicht der Gnade und dem Wohlwollen des Kaisers, nicht irgend einer äußeren Ursache oder Veranlassung verdankten sie ihn; sondern nächst dem göttlichen Schutze sich selbst, ihrer eigenen Treue und Standhaftigkeit bis in den Tod. (Vgl. Peters, Der hl. Cyprian von Carthago, Regensburg 1877, 112 ff.) [Peters.]

Decius, Philipp, berühmter italienischer Rechtsgelehrter, geboren zu Mailand im J. 1454, ging in einem Alter von 17 Jahren an die Universität Pavia, um daselbst bei seinem Bruder Lancelot und andern angesehenen Lehrern die Rechte zu studiren. Als Lancelot nach Pisa berufen wurde, folgte ihm Decius dahin zur Fort-

setzung seiner Studien. Noch nicht ganz 22 Jahre alt, erhielt er in Folge seiner ausgezeichneten Fortschritte die Doctorwürde und die Professur der Institutionen; später wurde ihm das canonische Recht übertragen. Beide Gegenstände trug er mit so großem Talent und Scharfsinn und so vieler Beredsamkeit vor, daß ihm Alles zuströmte, zum Aerger seiner Collegen, deren Intriguen es endlich gelang, ihn vom Lehramte zu entfernen. Er begab sich nun nach Siena, wo er das geistliche und bürgerliche Recht lehrte. Um das Jahr 1490 machte er eine Reise nach Rom und wurde von Papst Innocenz VIII. zum Auditor Rotae ernannt. Auch zu Siena bereitete ihm der Neid der andern Professoren Schwierigkeiten, obwohl er gutmüthig war und sich zu beherrschen verstand; daher kehrte er wieder nach Pisa zurück und lehrte nacheinander daselbst, zu Padua und zu Pavia. Während er in letzterer Stadt docirte, riethen einige treulose Cardinäle dem mit Papst Julius II. zerfallenen König Ludwig XII. von Frankreich, ohne und gegen den Papst ein öcumenisches Concil zu veranstalten, weil der Papst sein Versprechen, eine allgemeine Synode abzuhalten, nicht erfüllt habe. Ludwig ging darauf ein; die fast nur aus Franzosen bestehende Aftersynode wurde im November 1511 zu Pisa eröffnet. Als Decius vom König über das Recht der Berufung einer solchen Synode befragt wurde, hatte er sich herbeigelassen, den Cardinälen diese Gewalt zuzuschreiben, weil Julius, ungeachtet der evidenten Nothwendigkeit einer Reform an Haupt und Gliedern der Kirche, die Abhaltung eines allgemeinen Concils versäumt habe. Außerdem erschien Decius auf der Aftersynode und legte die Vertheidigung dieses gegen den Papst berechneten Spieles der Politik und Rachsucht in zwei Schriften nieder: Consilium pro Ecclesiae authoritate supra Papam in causa Synodi Pisanae und Sermo de eadem materia pro justificatione Concilii Pisani (beide Schriften s. bei Goldast, Monarchia S. R. Imperii, Hanov. 1611, II, und bei Richer, Hist. Conc. Gen., Par. 1683, l. 4, p. 1, c. 2). Papst Julius II. verhängte über Decius die Strafe der Excommunication, wovon ihn nachher Leo X., sein ehemaliger Schüler, lossprach. Bei der Vertreibung der Franzosen aus Pavia 1512 verlor er all sein Hab und Gut und ging nach Frankreich, wo er zwei Jahre das Kirchenrecht zu Bourges lehrte und vom Könige zum Parlamentsrath von Grenoble befördert wurde. Nach dem Tode seines Gönners Ludwig XII. (1515) wurde er wieder nach Italien zurückberufen und erhielt zu Pisa seine frühere Dignität und Lehrstelle. Zuletzt lehrte er zu Siena, verlor aber sein Gedächtniß dergestalt, daß er sich kaum mehr der einen oder andern Rechtsregel erinnern konnte; er starb im J. 1535. Außer den bereits angegebenen zwei Schriften hat Decius noch folgende verfaßt: Repetitio rubricae et cap. 1 De probationibus, Pisciae 1490; Commentum super rubrica de judiciis, Pisis 1494; Commentarius in decretalia, digestum vetus et codicem, Lugduni 1531; Commentarius de regulis juris, Colon. 1569; Consilium de reprobatione instrument., Venet. 1546, Spirae 1590; Additiones in Baldum Ubaldum ad codicem, digestum etc., Lugdun. 1545; Consiliorum tomi II, Venet. 1581. (Vgl. Franc. Beza, Vita Ph. Decii, im Repertor. in commentaria Ph. Decii, Lugd. 1550; Du Pin, Bibl. des auteurs eccl. XIV, 156; Schulte, Quellen und Lit. des can. Rechts II, 361.) [Schrödl.]

Declaratio cleri gallicani, s. Gallicanismus.

Declarationes Congregationis Conc. Trident. interpretum, s. Congregationen der Cardinäle.

Decorum clericale, s. Standespflichten des Clerus.

Decret, im Allgemeinen eine auctoritative Anordnung oder Entscheidung. 1. Die Dogmatik spricht in dem Abschnitt von der Gnadenlehre von einem decretum absolutum, conditionatum, particulare, generale; s. hierüber die Artt. Wille Gottes, Bañez, Molina, Jansenismus.

2. In der kirchlichen Gesetzgebung ist decretum eine von den verschiedenen Bezeichnungen für päpstliche Erlasse (s. d. Art. Constitutiones ecclesiasticae). So erwähnt schon Papst Siricius (Ep. 1 ad Himer. c. 2) decreta generalia Papae Liberii. Decretum schlechthin bezeichnet das Decretum Gratiani (s. d. Art.). Auch die Entscheidungen der Cardinalscongregationen führen den Namen decreta (s. d. Artt. Congregationen der Cardinäle und Index). In den Acten des Concils von Trient heißen decreta sowohl die theoretischen Expositionen und die Definitionen einer Glaubenslehre (decreta de fide, früher dogmata), als die Gesetze über kirchliche Disciplin (decreta de reformatione, früher canones), während die kurze Formulirung eines Glaubenssatzes mit Androhung des Bannes für Läugnung des Inhaltes als canon (früher Anathematismus) gegeben wird.

3. Im canonischen Prozesse sind Decrete (Bescheide) richterliche Verfügungen, welche an die Parteien oder andere Gerichtsuntergebene nach vorgängiger Cognition ergehen. Sie sind einfache oder prozeßleitende (decreta mere interlocutoria), wenn durch sie kein Streitpunkt entschieden, sondern nur der Prozeßgang dirigirt wird. Einzelne Arten derselben sind die Ladungen (citationes), Bekanntmachungen (notificationes), Mittheilungen (communicationes), Weisungen (mandata, ordinationes), Abweisungen (decreta rejectoria). Außerdem sind die Decrete, namentlich die Ladungen, entweder monitorisch oder arctatorisch, je nachdem sie nur etwas gestatten oder zur Verbindlichkeit machen; wenn im letzteren Falle ein Präjudiz angedroht wird, so heißt das Decret peremtorisch, außerdem dilatorisch. Wird durch das Decret nach Vernehmung

beider Parteien ein Streitpunkt entschieden, dann ist es ein decisives (decretum decisorium). Solche Decisivdecrete können im Laufe des Prozesses erlassen werden, sowohl den Prozeß fortleitend, als theilweise entscheidend (interlocutiones mixtae), indem sie entweder einen Punkt bestimmen, der die bedingende Vorbereitung zur Hauptentscheidung bildet (Vorbescheid), oder einen Nebenpunkt der Hauptsache inzwischen decidiren (Zwischenbescheid). Wird durch das Decisivdecret die Hauptsache selbst direct und definitiv entschieden und bestimmt, ob die vom Kläger beantragte Anerkennung seines Rechtes und die Verurtheilung des Gegners sofort stattfinden könne oder abzuweisen sei, so heißt es Haupterkenntniß oder Urtheil (sententia definitiva). — Jedes Decret soll schriftlich in einem gedrängten bestimmten Stile abgefaßt sein und im Eingange, dem sogen. Betreff (rubrum), die Namen der streitenden Theile und deren Parteirolle, dann die Angabe des Streitobjectes und die Veranlassung des richterlichen Decrets enthalten. Der Inhalt selbst aber (nigrum) soll die Interessenten von der Verfügung des Gerichts vollkommen in Kenntniß setzen, Zeit und Ort, wann und wo der Verfügung nachzukommen ist, sowie Zeit und Ort der Decretur und den Namen des decretirenden Richters angeben. Insbesondere sollen bei Definitivdecreten die Verurtheilung oder Lossprechung aller Betheiligten klar und bestimmt ausgesprochen und (soweit die Gesetze es verlangen) die Motive oder Entscheidungsgründe (rationes decidendi) beigefügt werden. Die Bekanntmachung der Decrete muß, weil erst mit dem Augenblicke der wirklichen oder doch gesetzlich anzunehmenden Eröffnung derselben die Wirksamkeit der richterlichen Verfügung beginnen kann, in gehöriger Form, es sei mündlich (per publicationem) oder schriftlich (per insinuationem), geschehen. Definitivsentenzen oder eigentliche Urtheile müssen den Parteien mündlich eröffnet oder, wenn eine Partei in dem zur Publication angesetzten Termin nicht erscheint, schriftlich (in vim publicati) zugestellt werden. Bei andern Decreten genügt bloße schriftliche Zustellung oder Insinuation, welche an die Interessenten (oder an deren Anwälte) in der Regel durch den Gerichtsdiener geschieht, so zwar, daß das Decret wo möglich der Partei selbst behändigt (ad manus), oder doch einem erwachsenen Familiengliede oder Nachbar zur Behändigung an den Betheiligten übergeben, oder auch in Gegenwart von Zeugen an dessen Haus (ad aedes) angeheftet wird. In Fällen, wo die Zustellung an die Partei selbst oder an deren Advocaten oder verläßige Hausgenossen geschieht, kann der Gerichtsdiener die geschehene Insinuation auf dem Decrete selbst bescheinigen: in andern minder sichern Fällen muß derselbe über die richtige Ablieferung zu den Acten referiren oder durch ein Recepisse des Ueberlieferers sich ausweisen. Was endlich die Wirkungen der Decrete betrifft, so kommt es im Allgemeinen dabei auf deren Zweck und Inhalt an. Eine Hauptwirkung der Decisivdecrete, sie mögen die ganze betreffende Streitsache oder nur einen Streitpunkt unmittelbar oder mittelbar entscheiden, besteht darin, daß sie in der Regel nicht mehr, wie die sogen. decreta mere interlocutoria, von dem Richter selbst, der sie erlassen hat, sondern nur auf dem Wege der Berufung abgeändert werden können, so daß die durch ordnungsmäßigen Spruch entschiedene Sache, wenn eine Berufung gar nicht oder nicht rechtzeitig eingelegt wurde, oder vielleicht nicht einmal wirksam interponirt werden konnte, als abgeurtheilt (res judicata) betrachtet wird und nach dem gerichtlichen Sprachgebrauch sogen. Rechtskraft (auctoritas rei judicatae) erlangt hat. [Permaneder.]

Decretalen (epistolae decretales), die technische Bezeichnung für die eine Quelle des Kirchenrechts bildenden päpstlichen Constitutionen (s. d. Art. Constitutiones ecclesiasticae), soweit dieselben in den kirchlichen Rechtssammlungen des Mittelalters sich finden. Der Name wird zum erstenmale auf einer römischen Synode des Jahres 496 (c. 2, § 16, Dist. XV) erwähnt. Anfänglich geschah die Verbreitung solcher Erlasse durch die Bischöfe, an welche sie gerichtet waren; seit dem fünften Jahrhundert aber fanden sie auch Aufnahme in verschiedene Canonsammlungen. So enthält schon eine altgallische Canonsammlung (die sog. Quesnellische) und eine italienische (die sog. Freisinger Sammlung; s. über beide den Art. Canonsammlung II, 1857 f.) neben den Canones der Concilien auch Decretalbriefe der Päpste. Eine eigene Sammlung von Decretalen unternahm Dionysius Exiguus (s. d. Art.) und theilte in ihr die Erlasse der Päpste von Siricius (384—398) bis auf Anastasius II. (496—498) mit. Er selbst aber vereinigte bald darauf diese Decretalensammlung mit seiner Canonsammlung zu einem einzigen Werke. In ähnlicher Weise enthielten auch die spätern Rechtssammlungen neben den Canones zahlreiche Decretalen, führten aber trotz dieses gemischten Stoffes meist den Namen Collectio (codex) canonum. Erst den nach Abfassung des Decretum Gratiani (s. d. Art.) erschienenen Sammlungen geben die Canonisten den speciellen Namen Decretalensammlungen. Zu ihnen gehören: 1. die Compilationes decretalium (s. d. Art.); 2. die drei officiellen Decretalensammlungen, welche den zweiten Theil des Corpus juris canonici bilden, nämlich die Decretales Gregorii IX. (s. d. folg. Artikel), die Decretalen Bonifaz' VIII. (s. d. Art. Liber sextus) und die Clemens' V. (s. d. Art. Clementinen); 3. einige Sammlungen zwischen der Decretalensammlung Gregors IX. und dem Liber sextus (s. die Einleitung zu letzterem Art.); 4. die als Privatsammlung entstandenen und seit Anfang des 16. Jahrhunderts in das Corpus juris canonici aufgenommenen Extravaganten (s. d. Art.) Johannes' XXII. und der folgenden Päpste bis auf Sixtus IV. (1471—1484); 5. der im Anhange des Corpus juris canonici gegebene

Liber septimus (s. d. Art.). Die spätern Sammlungen päpstlicher Decretalen führen den Namen Bullarien (s. d. Art.). [Streber.]

Decretales Gregorii IX., zweiter und wichtigster Theil des Corpus juris canonici (s. d. Art.). Nach Abschluß des Decretum Gratiani (s. d. Art.) war in der gesetzgeberischen Thätigkeit der Kirche kein Stillstand eingetreten; im Gegentheil standen gerade damals die Päpste auf dem Gipfel ihrer Macht und ertheilten auf unzählige an sie gerichtete Anfragen in ihren epistolae decretales die erbetenen Entscheidungen, und die beiden lateranensischen Concilien (1179. 1215) hatten viele auf die Disciplin bezügliche Canones erlassen (27. 70). Diese nachgratianischen Decretalen und Concilienbeschlüsse enthielten ein außerordentlich reiches Material, durch welches die bisherige Gesetzgebung mannigfache Modificationen erfahren hatte; nach kurzer Zeit mußte Gratians Werk theils als unvollständig, theils als antiquirt erscheinen und das Bedürfniß neuer Sammlungen sich geltend machen. Die älteren, von Gratian nicht aufgenommenen Decretalen und Canones, sowie die erst nach ihm erschienenen, die keine Aufnahme mehr hatten finden können — daher Extravaganten genannt, quia extra decretum vagabantur —, wurden theils von Privatpersonen, theils unter öffentlicher Auctorität der Päpste in verschiedene Collectionen zusammengestellt, unter welchen besonders die fünf „Compilationes antiquae", weil sie in den Schulen und Gerichten allgemein recipirt worden waren, hervorragen (s. d. Art. Compilationes decretalium). Aber diese verschiedenen Sammlungen trugen nur dazu bei, den Stoff zu zersplittern, das Auffinden der einzelnen Stellen zu erschweren und eine klare Uebersicht über das Ganze fast zur Unmöglichkeit zu machen. Manche Decretalen hatten einen ähnlichen oder völlig gleichen Inhalt, so daß beim Lesen viel Zeit und Mühe unnütz vergeudet werden mußte. Ferner standen nicht wenige der Gesetzesstellen unter sich im Widerspruch und boten jedweder streitenden Partei eine willkommene Stütze, das Recht für sich in Anspruch zu nehmen, so daß dem Richter die mannigfachsten Schwierigkeiten erwuchsen; c. 13, X De restit. spoliat. 2, 13 kann hierfür als Beispiel dienen. Dazu kam, daß viele Decretalen durch übermäßige Länge und wortreiche Weitschweifigkeit das Verständniß erschwerten, in den Gerichten die Sicherheit der Rechtsprechung beeinträchtigten und in den Schulen die Studirenden, um mit Vincenz von Beauvais (Speculum doctrinale 7, 48) zu reden, fast zur Verzweiflung brachten. Der Hauptmißstand und die ergiebigste Quelle der damaligen Rechtsunsicherheit lag aber darin, daß manche Decretalen in- und außerhalb der recipirten Sammlungen von interessirter Seite in böslicher Absicht gefälscht oder geradezu erdichtet waren. Zwar sind die Päpste gegen solch verbrecherisches Treiben mit den schärfsten Strafen eingeschritten, gegen Cleriker mit Deposition und lebenslänglicher Einsperrung in einem Kloster, gegen Laien mit kürzerer oder längerer Kerkerhaft (Compilat. I, c. 3 De crimine falsi 5, 16; Compilat. II, c. 1. 3 De falsariis 5, 9), allein die „improba pestis", wie Lucius III, c. 1 cit. sich ausdrückt, konnte nicht bewältigt werden. Innocenz III. sagt, es würden ihm oft Decretalen vorgelegt, über deren Authentie er selbst zweifelhaft sei, und ertheilt den Richtern die Weisung, eine der Unächtheit verdächtige Entscheidung des heiligen Stuhles zuzulassen und ihr zu folgen, wenn sie mit dem gemeinen Recht übereinstimme; sei aber das Letztere nicht der Fall, so sollen sie dieselbe der höheren Behörde vorlegen (c. 8, X De fide instrument. 2, 22). Wie sein unmittelbarer Vorgänger Cölestin III. (Compilat. II, c. 3 De falsar. 5, 9), erzählt derselbe Innocenz, es seien in Rom Menschen aufgegriffen worden, die sich ein eigenes Geschäft daraus gemacht, falsche Bullen zu fabriciren (c. 4, X De crimine falsi 5, 20), und führt sodann (c. 5 h. t.) die Merkmale speciell auf, an welchen die Aechtheit eines päpstlichen Schreibens erkannt werden könne (vgl. über den damaligen Zustand des kirchlichen Rechts Theiner, Disquisit. criticae, Romae 1836, 37 sq.; Phillips, Kirchenrecht IV, 252 ff.). Diese ungünstige Lage der Dinge machte das Bedürfniß immer fühlbarer, aus den vorliegenden Quellen eine einzige, große, authentische Gesetzessammlung zu veranstalten und alle frühern außer Wirksamkeit zu setzen. Mit dieser umfassenden Arbeit beauftragte Gregor IX. (vgl. über ihn Phillips a. a. O. 255 ff.), der sie schon bei seiner Thronbesteigung geplant hatte (Joannes Andreae bei Schulte, Geschichte der Quellen I, 243), im Jahre 1230 seinen Kaplan und Pönitentiar, den gelehrten Dominicanermönch Raymund von Peñafort (über seine Lebensverhältnisse und literarische Thätigkeit Theiner l. c. 39 sq.; Phillips 258 ff.; Schulte a. a. O. II, 408 ff.). In verhältnißmäßig kurzer Zeit war das Werk vollendet, und Gregor publicirte es zum Gebrauch in den Gerichten und Schulen durch Uebersendung an die Lehrer und Scholaren der Universitäten Bologna (u. Paris, Theiner 50). In dem Begleitschreiben, der Bulle „Rex pacificus" vom 5. Sept. 1234 (bei Theiner 49; Potthast, Regest. n. 9694, auch in allen neuern Ausgaben des Corp. jur. can. der Sammlung Gregors vorgedruckt), spricht sich der Papst über die früheren Sammlungen und ihre Mängel, über seine eigene Absicht (Schulte a. a. O. 3 ff., und ihm folgend Friedberg, Corp. jur. can. II, Prolegom. § 1 vermuthen „hierarchische Tendenzen"), sowie über die Aufgabe Raymunds schlicht und einfach also aus: „Sane diversas constitutiones et decretales epistolas praedecessorum nostrorum, in diversa dispersas volumina, quarum aliquae propter nimiam similitudinem, et quaedam propter contrarietatem, nonnullae etiam propter sui prolixitatem, confusionem inducere videbantur, aliquae vero vagabantur extra volumina supradicta, quae tamquam

incertae frequenter in judiciis vacillabant, ad communem, et maxime studentium, utilitatem per dilectum filium fratrem Raymundum, capellanum et poenitentiarium nostrum, illas in unum volumen (resecatis superfluis) providimus redigendas, adjicientes constitutiones nostras et decretales epistolas, per quas nonnulla, quae in prioribus erant dubia, declarantur." Gregor hat in diesem Schreiben seiner Compilation keinen officiellen Namen beigelegt; sie heißt bei den alten Autoren bald Liber extravagantium, bald Pentateuchus (wegen ihrer Eintheilung in fünf Bücher), bald Compilatio nova, bald Codex gregorianus (Hostiensis bei Theiner 51 sq.). Allein die in den Handschriften regelmäßige Bezeichnung „Decretales Gregorii IX." ist allmälig üblich geworden und bis auf den heutigen Tag in Geltung geblieben (Friedberg in Dove's Zeitschrift XVIII, 119). — Raymund hatte den Auftrag erhalten, die in den ältern „Volumina" zerstreuten Decretalen in Eine Sammlung zusammenzustellen und denselben die von Gregor selbst erlassenen beizufügen, Ueberflüssiges auszuscheiden, die Widersprüche zu beseitigen, allzu umfangreiche Constitutionen zu kürzen und bisher zweifelhafte Rechtsfragen oder bestehende Controversen durch neue Decretalen zu entscheiden. Um dem ersten Theile seines Mandates zu genügen, theilte er nach dem Vorgange der Compilatio prima des Bernardus von Pavia (gest. 1213) das ganze aufzunehmende Material in fünf Bücher ein, deren Hauptinhalt mit dem bekannten Verse bezeichnet wird: Judex, judicium, clerus, connubia, crimen; nach demselben Vorbilde zerlegte er die Bücher in Titel und stellte unter den letzteren die einzelnen Decretalen als Kapitel zusammen. Die Zählung der Titel und Kapitel hat in älterer (Theiner 43 sq.; Phillips a. a. O. 302 f.) wie in neuester Zeit verschiedene Resultate geliefert (Phillips 271 ff.; Schulte a. a. O. II, 9 ff.): nach Friedberg, dem neuesten Herausgeber der Sammlung, besteht dieselbe aus 185 Titeln und 1971 Decretalen oder Kapiteln (bei Dove, Zeitschrift XVIII, 120 f.; vgl. die Ergänzungen resp. Berichtigungen von Rittner, ebend. XIX, 71 ff.). Die Quellen, aus welchen Raymund schöpfte, sind: die heilige Schrift, die canones Apostolorum, die Concilien von dem zu Sardica bis zum vierten im Lateran, die Decretalen der Päpste von Bonifaz I. bis Gregor IX., die Kirchenväter, die Ordines romani, die Bußbücher und die weltlichen Gesetze; die Auszüge aus den letzteren werden aber irrthümlich theils als Concilienbeschlüsse, theils als Decretalbriefe aufgeführt. Raymund ist nirgends auf die Originalien zurückgegangen, hat sich vielmehr ausschließlich an die fünf Compilationen gehalten; die Titelrubriken der letzteren sowie die Decretalen sind der Hauptsache nach unverändert, freilich auch mit ihren Fehlern, beibehalten, aber im Interesse einer bessern Ordnung vielfach versetzt oder umgestellt worden (Theiner l. c. 45 sq.; Phillips 298 bis 314; Schulte a. a. O. II, 9—13; Friedberg a. a. O. 122); innerhalb der einzelnen Titel jedoch folgen sich die Decretalen mit wenigen Ausnahmen in chronologischer Reihenfolge. Zuerst kommen die der ersten Compilation entnommenen Stellen, daran schließen sich successive die der Compilatio II, III, IV und V angehörenden, und den Schluß bilden jedesmal die Decretalen Gregors IX. (Phillips 279 f.; Schulte a. a. O. 13; Friedberg a. a. O. 122 f., und Corp. jur. can., Prolegom. XXXV sq.). Die Sammlung wird citirt durch Angabe des Kapitels mit dem Zeichen X (d. h. Extra = Extravagantes), der Titelrubrik nebst den Zahlen des Buches und Titels, z. B. c. 4, X De electione 1, 6 (über die älteren Citirarten: Theiner 52 sq.; Phillips 300 f.; Schulte 20 f.). — War in dieser Weise das kirchliche Recht, welches nach Gratian erschienen oder schon vor ihm vorhanden war, aber in sein Decret keine Aufnahme gefunden hatte, in eine systematische Sammlung zusammengetragen, so hatte Raymund noch den weitern Auftrag erhalten, Ueberflüssiges auszuscheiden und allzu umfangreiche Decretalen zu kürzen. Ersteres bewerkstelligte er durch Hinweglassung derjenigen Decretalen, die mit einem aufzunehmenden Kapitel den gleichen Inhalt hatten oder durch eine spätere Verfügung bereits antiquirt waren (Theiner l. c. 45; Phillips 278 ff.); auch ging er von der Ansicht aus, daß als überflüssig die weltlichen Gesetze auszuscheiden seien, entsprechend der allmälig zur Geltung gekommenen (Schulte a. a. O. I, 92 ff. II, 72 f.) und von der Glosse (ad c. 10, X De constit. 1, 2) mit den Worten ausgesprochenen Anschauung: causae ecclesiarum per constitutiones laicorum definiri non debent (Theiner l. c. 46), zumal da in der Sammlung die berühmte Bulle Honorius' III., welche allen Priestern und Pfründeinhabern das Studium des römischen Rechts unbedingt verbietet, eine Stelle gefunden hat (c. 10, X Ne clerici vel monachi 3, 50). Der Weisung aber, allzu lange Stücke abzukürzen, kam Raymund dadurch nach, daß er bei derlei Decretalen die allgemein bekannten und geläufig gewordenen Anfangsworte derselben setzte und dann vom Texte nur soviel aufnahm, als ihm nöthig schien, um für die Entscheidung des Richters in der kürzesten Weise die erforderlichen Anhaltspunkte zu geben (Phillips 289). Besonders häufig hat er, wie schon die älteren Compilatoren gethan, durch Ausmerzung der „partes decisae" die Abkürzung herzustellen gesucht; die meisten Decretalen bestehen nämlich aus zwei Theilen: der historischen Relation des Thatbestandes oder Darlegung des Rechtsfalles, über welchen die päpstliche Entscheidung nachgesucht worden war (species facti, pars decisa), und aus der hierauf gegebenen Entscheidung (decisio). Jene ließ Raymund gewöhnlich hinweg, bezeichnete die Auslassung (gleichfalls nach dem Vorgange der älteren Compilationen), wenn auch nicht immer, so doch in der Regel, mit „et infra" und nahm bloß die „decisio" auf

(Phillips 290 f.; Schulte I, 77; Friedberg a. a. O. 121 und Corp. jur. can. II, XXXV). Endlich hat er (wiederum nach dem Beispiele der ihm vorliegenden Compilationen), in der Absicht, zu kürzen und das Verständniß zu erleichtern, solche Decretalen, welche über verschiedene Materien handelten, in ihre einzelnen Theile zerlegt und diese unter die Titel vertheilt, zu welchen sie vermöge ihres Inhalts gehörten. So finden sich Bruchstücke der Decretale „Pastoralis officii" von Innocenz III. unter 13 verschiedenen Titeln (bei Phillips 296 f.; Schulte II, 13). Die älteren Sammlungen enthielten, wie Gregor IX. in der Publicationsbulle ausdrücklich hervorhebt, zahlreiche Decretalen, die sich gegenseitig widersprachen und dadurch Verwirrung hervorriefen. Um diesem großen Mißstande abzuhelfen, hat Raymund, wenn zwei oder mehrere Constitutionen über den gleichen Rechtsfall abweichende Entscheidungen gaben, eine oder mehrere derselben hinweggelassen, ein Verfahren, das nach Phillips' Zählung (282 ff.) die Nichtaufnahme von mehr als einem Sechstel der in den fünf Compilationen enthaltenen Papstbriefe zur Folge hatte. Ging aber die einfache Weglassung nicht an, weil die betreffenden Gesetze noch anderweitige Verfügungen von Wichtigkeit enthielten, so suchte er sie dadurch in Einklang zu bringen, daß er die widersprechenden Worte änderte bald durch Auslassungen, bald durch Zusätze oder Interpolationen (Friedberg a. a. O. 122; Schulte II, 13 f.), wodurch manche Decretale einen ganz andern Sinn erhielt, als sie ursprünglich hatte (Beispiele gibt Theiner l. c. 53). Endlich bestand noch der Auftrag, Raymund solle bisher zweifelhafte Rechtsfragen oder bestehende Controversen durch eigene Decretalen zur endgültigen Entscheidung bringen. Von den in der Sammlung enthaltenen Constitutionen gehören 195 Gregor IX. an. Ungefähr die Hälfte derselben hat keine Inscription; sie tragen die einfache Ueberschrift „Gregorius IX.", sind nicht auf specielle Anfragen erlassen und nicht an bestimmte Personen gerichtet, sondern während der Redaction gefertigt, haben einen rein theoretischen, meistens dem römischen Rechte entnommenen Inhalt und sollen eben dazu dienen, jene Zweifel zu lösen und den vorhandenen Meinungsverschiedenheiten durch die positive Gesetzgebung für immer ein Ende zu machen (Theiner l. c. 41; Phillips 286 f.; Schulte a. a. O. 9. 11). — Das von Raymund bei Fertigung seiner Compilation beobachtete Verfahren, seine zahlreichen an den päpstlichen Constitutionen vorgenommenen Aenderungen, das Ausscheiden ganzer Decretalen, die Abkürzungen der aufgenommenen, die am Texte derselben bald durch Auslassungen, bald durch Zusätze angebrachten Modificationen haben ihm, als sei er ein willkürlicher und bewußter Fälscher, von den verschiedensten Seiten schwere Vorwürfe eingebracht (Joannes Andreae bei Theiner 53; Contius, Corp. jur. can., Praef.; Steck, De interpolationibus Raymundi de Pennaforti; Eckard, Hermeneuticon juris edid. Walch I, c. 8; Schulte a. a. O. II, 14). Es ist nicht zu läugnen, daß er allzu häufig und auch da Aenderungen anbrachte, wo solche nicht nöthig waren, und daß manche Decretale, bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, nur schwer oder gar nicht mehr verstanden werden kann. Aber Raymund handelte dabei mit der ausdrücklichen Ermächtigung des Papstes, und letzterer mußte ihm dieselbe ertheilen, wenn aus dem massenhaften und verworrenen Stoffe der alten Compilationen ein einheitliches, von Widersprüchen freies Gesetzbuch hergestellt werden sollte. Daß Gregor IX. als oberster Gesetzgeber der Kirche zur Ertheilung einer solchen unbedingten Licenz berechtigt war, unterliegt keinem Zweifel, denn er hätte ebenso gut sämmtliche Decretalen seiner Vorgänger, den Forderungen der Zeit entsprechend, abändern, aufheben und durch neue ersetzen können. Als Justinian aus den vielen, seit Theodosius II. erschienenen kaiserlichen Constitutionen seinen Codex fertigen ließ, um das ältere Recht den veränderten Verhältnissen anzupassen, ertheilte er den zehn mit der Redaction betrauten Gelehrten, den berühmten Juristen Tribonian an der Spitze, die uneingeschränkte Befugniß, das Ueberflüssige hinwegzulassen, das Veraltete auszuscheiden und zur Lösung der Widersprüche alle nöthig scheinenden Aenderungen des Textes vorzunehmen; die Commission machte von dieser Ermächtigung ausgiebigen Gebrauch, und weit entfernt, daß hierin eine Fälschung oder absichtliche Täuschung erblickt worden wäre, hat Jedermann das Verfahren des Kaisers und seiner Delegirten als vollständig berechtigt anerkannt (Puchta, Cursus der Institutionen 676). — Die neue Gesetzessammlung wurde genau in der Form, welche Raymund ihr gegeben hatte, vom Papste genehmigt und mit dem stricten Befehle publicirt, daß künftighin nur sie in den Gerichten und Schulen gebraucht und ohne die specielle Ermächtigung des heiligen Stuhles keine andere gefertigt werden dürfe. Mit den Worten der Bulle: „Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali" war die neue Sammlung nicht nur für das officielle, sondern auch für das ausschließlich geltende Gesetzbuch erklärt, und die bisherige Auctorität der „quinque compilationes antiquae" für immer aufgehoben (über den letztern Punkt vgl. Phillips 292 ff.). Die durch Raymunds Abkürzungen, Auslassungen und Einschiebsel, überhaupt durch die von ihm vorgenommenen Modificationen des Textes herbeigeführte Unverständlichkeit mancher Decretalen suchten die neuern Herausgeber der Sammlung dadurch zu heben, daß sie überall aus den fünf älteren Compilationen den ursprünglichen Wortlaut wiederherstellten, indem sie entweder, wie Contius (1570), die „Partes decisae" dem Texte wieder einverleibten, oder dieselben, wie Le Peletier (1687), in der Form von Noten beifügten, oder, wie Justus Henning Böhmer (1747),

Aemil. Ludwig Richter (1839) und Emil Friedberg (1881), unter Beiziehung von Handschriften und Benutzung anderweitiger von der neuen Wissenschaft gebotenen Hilfsmittel die von Raymund herrührenden Lücken ausfüllten, die Ergänzungen wieder unter den Text selbst aufnahmen und sie durch Cursivschrift kenntlich machten (Phillips 342 ff.; Schulte II, 22 ff.; Friedberg in Dove's Zeitschrift XVIII, 123 ff. und in seiner trefflichen Edition des Corp. jur. can. II, Prolegom. XXXIX sqq.). Aber die Decretalen der Sammlung haben nur in der Form und Fassung gesetzliche Verbindlichkeit, in welcher sie von Raymund aufgenommen, vom Papste genehmigt und publicirt wurden; die von Späteren beigefügten Ergänzungen sind juristisch völlig bedeutungslos und bloße, wenn auch werthvolle, Hilfsmittel der Interpretation. Wiewohl die päpstlichen Constitutionen, welche die Sammlung enthält, zum weitaus größten Theile von den Vorgängern Gregors IX. herrühren, so müssen doch alle und zwar in der Gestalt, in welcher sie Aufnahme gefunden hatten, als von Gregor ausgegangene Gesetze angesehen werden und erhielten daher mit Recht gleich anfänglich den Namen „Decretales Gregorii IX.". (Ueber die Ausgleichung der in der Sammlung sich findenden Antinomien, die Geltung der Titelüberschriften, der Summarien und Inscriptionen s. d. Art. Corpus juris canonici; Schulte, Das katholische Kirchenrecht I, 354 ff., und die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts II, 15 ff.) [v. Kober.]

Decretist, mittelalterliche Bezeichnung für einen Lehrer des canonischen Rechtes im Gegensatz zum Legisten, dem Lehrer des Civilrechtes. Die Alten wußten von einem solchen Unterschiede in der Behandlung der Rechtsgelehrsamkeit und von einer doppelten Quelle des positiven Rechts (doctor utriusque juris) nichts; er beruht daher auf dem Christenthum. Schon Sarti sagt uns, das canonische Recht sei die praktische Seite der Theologie, aber als praktische Erscheinung habe es Einfluß auf das äußere Recht gewinnen müssen. Das Recht selbst bildete sich in der vorchristlichen Zeit durch die Gewohnheiten der Völker und durch die Gesetze der durch die Geschichte entstandenen Staaten. Besonders cultivirt war das römische Recht, aber auch germanische Völker hatten ihre leges. Hiernach hieß der Rechtskenner ein Legist, und insbesondere wurde im Mittelalter der Kenner des römischen Rechts ein Legist genannt. Die Kirche oder der Papst wollte das Studium des Rechts in dieser Richtung nicht verbieten, sonst hätte der Papst ja das Studium des römischen Rechts in Bologna verbieten müssen; sondern er wollte nur für die Universität Paris, daß diese theologische Anstalt sich dort mit dem römischen Rechte nicht abgebe, welches für die nördlichen Länder Frankreichs nicht Landesrecht war. Pasquier erklärt dieses mit Unrecht für eine unerhörte Anmaßung des Papstes. Als nun das canonische Recht seine vollkommene Ausbildung erlangt hatte, wobei es so weit gekommen war, daß man selbst die Decretisten und Decretalisten unterschied, blieb man doch im Gegensatze zum weltlichen Rechte dabei, den Canonisten überhaupt einen Decretisten zu nennen. Vorerst hielt man freilich daran, daß in weltlichen Geschäften niemals das canonische Recht zur Anwendung komme, wie dieß Petrus Blesensis (in der Ausgabe seiner Schrift von Reimarus S. 46) bezeugt; allein bei der Fortentwicklung der Rechtswissenschaft von der Zeit der Bologneser Schule her und bei der Begründung eines neuen gemeinen Rechts konnte es nicht fehlen, daß unter christlichen Völkern auch die christliche Denkweise das Princip der neuern Rechtsgestaltung werden müsse. Aber dennoch ist dieses ohne großen Kampf nicht abgegangen; überall findet man den Streit der Decretisten und Legisten (vgl. des Verf. Geschichte des deutschen Strafrechts, Stuttgart 1838). Hier sollen nur einige specielle Richtungen, in welchen die Decretisten die Oberhand behielten, angegeben werden. Im römischen Rechte war die Gefährlichkeit für den Staat der Grund bürgerlicher Strafe; im neueren Rechte ist es die sündliche Individualität, und die culpa des neueren Strafrechts ist eine ganz andere als die des römischen Rechts. Es zeigt sich dieses nicht nur in der vom Rechte der Legisten ganz abweichenden Bestrafung des Versuchs und der Theilnahme, sondern die ganze Imputation des Strafrechts wird eine andere. Dieß bezeugen die ersten italienischen Schriftsteller über das Criminalrecht und sprechen ganz speciell über den immerwährenden Streit der Decretisten und Legisten. Im Civilrechte war das canonische Recht strenger als das römische Recht. Das canonische Recht verlangte in der caritas wirklich einen geistigen Communismus; allein der Legist mäßigte ihn durch den Egoismus der Staaten, Gemeinden, Familien und Einzelnen, und es bildete sich so der Gegensatz der Gewissenspflichten und der Zwangspflichten. Der canonische Geist siegte jedoch nicht selten, und es wurden einzelne Gewissenspflichten zu Zwangspflichten erhoben. So soll man z. B. über fremde Sachen nicht disponiren; man soll nur verjähren, wenn man in bona fide ist (das canonische Recht hatte die Verjährung zuerst ganz verworfen); dagegen soll man zum Ersatz verbunden werden, wenn man ohne Schuld durch den Schaden eines Andern sich reicher befindet; die Erben sollen aus dem Vermögen des Erblassers den Beschädigten entschädigen, auch wenn die Erben von dem Delicte des Erblassers nichts in Händen haben u. s. w. Der Unterschied der Decretisten und Legisten ist demnach nichts Zufälliges und Vorübergegangenes, sondern hat noch Spuren in unserem Rechtssysteme hinterlassen. [Roßhirt.]

Decretum Gratiani, der erste Theil des Corpus juris canonici. 1. Abfassung. Das canonische Recht wurde, wie an den alten Domschulen, so auf den im zwölften Jahrhunderte ent-

standenen Universitäten eifrig gepflegt. Aus den Vorträgen, welche darüber Gratian, Camaldulensermönch von St. Felix, in Bologna, hielt, erwuchs ein Lehrbuch, welches der Verfasser selbst Concordia discordantium canonum nannte. Die Lebensumstände Gratians sind unbekannt. Spätere Chronisten machten ihn zum Bischof seiner angeblichen Heimatstadt Chiusi, zum Cardinal, zum Bruder des gleichberühmten Petrus Lombardus (gest. 1164, richtiger 1160) und Petrus Comestor (gest. 1178). Auch die Abfassungszeit des Werkes steht nicht fest. Die Glosse nennt das Jahr 1150 zu der sonst nichts beweisenden Jahreszahl der nach c. 31, C. II, q. 6 mitgetheilten Formel; andere Zeugnisse zu Gunsten dieses Jahres hat Maaßen (Paucapalea, in Ber. der Wiener Akad. XXXI, 1859, 484 ff.) gesammelt, wozu Kunstmann (Archiv für K.-R. X, 1863, 339) und Phillips (ebd. XII, 474 f.) Nachträge geliefert haben. Die Vermuthung von Hinschius, das Werk sei in einer von ihm edirten Decretale Eugens III. (1145 bis 1153) benutzt (Zeitschr. für K.-R. II, 1862, 219—232), wurde von Maaßen (ang. Zeitschr. 335—338) und Hüffer (Beiträge zur Gesch. der Quellen des K.-R., 1862, 122—148) entkräftet. Dagegen glaubte Thaner (Ueber Entstehung und Bedeutung der Formel Salva Sedis ap. auctoritate in den päpstlichen Privilegien, in Ber. der Wiener Ak. LXXI, 1872, Separatabdruck) eine Bezugnahme auf C. XXV, q. 1 in den Ausfertigungen der päpstlichen Kanzlei unter Cölestin II. (1143—1144) zu erblicken und rückte demnach die Publicirung des Decrets bedeutend hinauf. Meines Erachtens ist das Werk, sicher die Frucht jahrelangen Fleißes, nicht erweislich vor 1150 publicirt worden.

2. Inhalt. Das Werk ist mehr als eine systematische Sammlung des kirchenrechtlichen Stoffes. Die zahlreichen Stellen von Canones und Kirchenschriftstellern werden, ohne deren Rechtskraft oder Aechtheit zu untersuchen, durchweg als „Auctoritäten" mitgetheilt; sie bilden entweder die Beweise der aufgestellten Lehrsätze, oder es bietet ihre inhaltliche Verschiedenheit Anlaß zur harmonisirenden Interpretation. Diese Tendenz spricht schon der Titel aus. Das gewünschte Resultat wird meist durch die Annahme einer Ausnahme von der Regel, eines Rathes neben dem Gebote, selten auf dem geschichtlichen Wege der Rechtsentwicklung erreicht. Die Kapitel, denen Gratian durchweg als Rubrik ein Summarium vorsetzte, sind nur ausnahmsweise den Originalquellen entlehnt, so die Schlüsse der zwei ersten Lateransynoden (1123, 1139), einige Decretalen von Paschal II. (gest. 1118) und Innocenz II. (1130—1143) und etwa die dem römischen Rechte angehörigen Stellen; das übrige Material ist aus älteren Canonsammlungen (s. d. Art.) geschöpft, vor Allem aus Burchards wie Ivo's Decret und Panormie, den Sammlungen des Anselm von Lucca, des Deusdedit und Gregorius, wahrscheinlich aus der Sammlung in 13, sowie jener in 12, 9 und 3 Theilen, der Sammlung von Saragoza, vielleicht auch der Anselmo dedicata und Regino. Von größtem Einflusse war Alger von Lüttich (s. d. Art.), dessen Methode offenbar als Muster galt, und neben dessen Werk De misericordia et justitia auch ein höchst wahrscheinlich Alger angehöriger dogmatischer Liber sententiarum (s. Hüffers angef. Beiträge) benutzt ist. Das Werk zerfällt in drei Theile. Der erste, später in 101 Distinctionen getheilt, handelt kurz von den Rechtsquellen (Tractatus decretalium D. I—XX), eingehend von den die Canones ausführenden Organen, d. i. dem Clerus, dessen Hierarchie und Ordination (Tractatus ordinandorum, D. XXI bis LIX), von der Wahl, Consecration und rechtlichen Stellung der Prälaten (D. LX—XC), von der kirchlichen Gewalt der päpstlichen Legaten und Primaten und dem Mangel derselben Gewalt bei den Fürsten (D. XCI—CI). Im zweiten Theile bespricht Gratian in 36 Causae d. i. Rechtsfällen die verschiedensten Rechtsfragen (Quaestiones). In zusammenhängender Weise wird das kirchliche Vermögensrecht (C. X—XIV), das Regularenrecht (C. XVI—XX), das Eherecht (Tr. conjugii, C. XXVII—XXXVI) dargestellt; sonst wiegt der prozessualistische und strafrechtliche Stoff vor. Ein Tractat De poenitentia, in sieben später Distinctionen genannte Quaestiones getheilt, wurde in die Causa XXIII als Quaestio 3 eingeschoben. Der dritte Theil des ganzen Werkes handelt in fünf Distinctionen von der Kirchweihe, von der Eucharistie, von den Feier- und Fasttagen, von der Taufe und Firmung; er wurde früher treffend Liber de sacramentis, später durchweg vom erstbehandelten Gegenstande De consecratione genannt. Desselben wie des ersten Theiles Eintheilung stammt übrigens nicht von Gratian, sondern von dessen erstem Schüler Paucapalea (s. Maaßens angef. Abhandl. 481 f.). Von Paucapalea wurden auch an verschiedenen Stellen Zusätze, darunter die kleine Dist. LXXIII, eingeschoben: die sogenannte Paleae. Auch Spätere machten derlei Zusätze, so daß die Zahl der Paleae über 150 stieg. So viele zählte Bickell (De Paleis, Progr. Marb. 1827), 166 beziehungsweise 164 weist Friedberg in den Prolegomena (p. 13—18) seiner Ausgabe auf. Die geschmacklose Ableitung des Wortes von παλάια oder πάλιν oder aus p(ost) alia ist überwunden, jene von palea, d. i. Spreu, ein Scherz.

3. Bedeutung. Gratians Werk ist lediglich Privatarbeit. Was von der Bestätigung desselben seitens Eugen III. erzählt wird, ist spätere Fabel. In der That zweifelte man nie daran, daß den eigenen Ausführungen Gratians, den sogen. dicta Gratiani, eine authentische Geltung nicht zukomme. Dagegen bediente man sich des Werkes als einer Sammlung von Quellenstellen, deren Werth festzustellen die Zeit ein kritisches Bedürfniß nicht fühlte. Daraus erklärt sich die alte Citirweise „in decretis", an deren Stelle bald der Ausdruck Decretum trat. Das Decret bildete den

ersten Theil des Corpus juris canonici (s. d. Art. IV), ohne daß dadurch, auch nicht durch die officielle römische Ausgabe von 1582, dessen innere Bedeutung eine andere geworden wäre. Für heute liegt die Bedeutung des Decretes weniger in einer compendiösen Zusammenfassung des sogen. jus antiquum, denn in der Erkenntniß der Lehre Gratians und deren Weiterentwicklung seitens der Glossatorenschule. Das Studium des Decrets ist also nicht so sehr für die innere Rechtsgeschichte als für die Geschichte der canonistischen Doctrin von Werth.

4. Behandlung. Schon die zeitgenössischen Lehrer des canonischen Rechtes recipirten das Decret als Liber, als Grundlage ihrer lehrhaften wie schriftstellerischen Thätigkeit. Zunächst waren es Wort- und Sacherklärungen des Textes, Glossae, welche später zum fortlaufenden Apparatus auswuchsen. Daneben wurden früh schon auszugsweise Bearbeitungen geliefert, die sog. Summae; so die Summa Magistri Rolandi Bandinelli des späteren Papstes Alexander III. (ed. Thaner, Innsbruck 1874). Die Männer, welche derart mit dem Decret sich beschäftigten, hießen Decretisten, sowie die Exegeten der Decretalen Decretalisten. Bis in's vorige Jahrhundert behauptete der Professor des Decrets den ersten Rang in der Juristenfacultät. Unter ihnen ragen besonders hervor Johann von Faenza (Faventinus, gest. 1190) und Hugo (Huguccio) von Pisa, Lehrer Innocenz' III., Bischof von Ferrara (gest. 1210), dessen von Johann de Deo vervollständigte Summe (richtiger Apparat) wohl wegen ihres Umfanges noch ungedruckt ist. Die Glossa ordinaria ist die Arbeit des Johann Zemeke, späteren Propstes von Halberstadt (Teutonicus, gest. 1276 oder 1245, s. Schulte in Zeitschr. f. K.-R. XVI, 1881, 112 ff.); im Einzelnen, besonders bezüglich der citirten Decretalen, wurde sie von Bartholomäus von Brescia (gest. 1258, s. d. Art.) einer Redaction unterzogen und erhielt auch später noch Zusätze. Vgl. Schulte, Die Glosse zum Decret Gratians von ihren Anfängen bis auf die jüngste Ausgabe (Denkschriften der Wiener Akad. 1872). Von den späteren Commentatoren des Decrets mögen nur Dominicus de St. Geminiano (gest. c. 1400, ed. Ven. 1504), Johann de Turrecremata (gest. 1468, ed. Lugd. 1519), Johann Anton de St. Gregorio (1483), Dartis (ed. Paris. 1656), van Espen (in dessen oft gedruckten Opera omnia vol. III) genannt werden. Eine dem 14. Jahrhunderte angehörige Umstellung des im Decret enthaltenen Stoffes nach der fünfbücherigen Ordnung der Decretalen wird nach einigen Handschriften auch im Drucke (ed. Rom. 1727) fälschlich Turrecremata zugeschrieben. Die Arbeit fand so wenig Anklang, wie der 1182 verfaßte Codex Compilationis des Cardinal Laborans (gest. 1189) in sechs, eigentlich nur fünf Büchern (s. Theiner, Disquis. criticae, Rom. 1836, 399—447). Die Abbreviatio des bolognesischen Rechtslehrers Omnibonus, späteren Bischofs von Verona (1157—1185), in 16 Distinctiones und 37 Causae, wurde erst von Bickell (ang. Programm) neu entdeckt; andere an die Ordnung des Ganzen sich enger anschließende Auszüge, Flores, Margaritae und ähnlich betitelt, gewannen dagegen eine ungemein große Verbreitung. Das erklärt sich schon daraus, weil die Anschaffung des vollständigen, zumal regelmäßig mit der Glosse verbreiteten Decrets für die Meisten zu kostspielig war. Der erste Druck ist von Heinrich Eggesteyn zu Straßburg 1471, andere Ausgaben s. in Friedberg, Corpus juris can. I, Lips. 1879, Prolegg. 75 sq. (Vgl. dazu und über die Citirweise d. Art. Corpus juris can. II, III.) Dumoulin setzte (ed. Lugd. 1554) den Kapiteln oder Canones der einzelnen Abschnitte fortlaufende Zahlen vor, Le Comte (ed. Paris. 1556) zog auch die Paleae in die Numerirung ein, weßhalb es seitdem immer häufiger wurde, die Canones mit der Zahl zu citiren. Mit der Revision des Textes wie der Glosse beschäftigte sich eingehend eine besondere, von Pius V. niedergesetzte und den folgenden Päpsten ergänzte Commission, die sogen. Correctores Romani (s. d. Art.). Resultat ihrer Bemühungen ist die officielle Ausgabe von 1582 mit der Glosse. Leider ward einer der tüchtigsten Kritiker seiner Zeit, Antonius Augustinus (s. d. Art.), nicht zugezogen; nach seinem Tode (1586) erst kamen von ihm De emendatione Grat. dialogorum (30) libri II, Tarragon. 1587, heraus (Opp. om. Luc. ed. III, 1767; vgl. Richter, De emendatoribus Grat. Diss., Lips. 1835). — Literatur: Sarti, De claris archigymnasii Bonon. professoribus I, Bonon. 1769, 259 bis 282; J. Henn. Böhmer, De varia decreti Grat. fortuna, 1743, auch in dessen Corpus juris can. I, 1747, Prol. 1—40, ebd. 42—48; Diomedes Brava (Guido Grandi), Disquisitiones crit. de interpolatione Grat. (Bon. 1694, nur 84 Notizen); Le Plat, De spuriis in Grat. canonibus, Lovan. 1777 (auch in Gallandi Sylloge II), ist ein werthloser Auszug aus dem tüchtigen Werke von Berardus (gest. 1768): Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, Taur. 1752, ed. Ven. 1783, 3 voll. Bei Gallandi stehen auch Baluzius' Notae ad Grat. (auch in Augustin. ed. cit. III.) und Florens, De methodo atque auctoritate collect. Grat. Die Dissertationen von P. J. und J. A. Riegger über Gratian und sein Decret (1760—1776) sind veraltet. Laurin, Das Decret. Grat., 1863, ist ein Separatabdruck aus der Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol., 1863, 4. Heft. Schulte, K.-R. I, 317—332 und Geschichte der Quellen und Literatur des K.-R. I, 1875, 46—75; Friedberg in den Prolegomena seiner Ausgabe des Corpus juris can. I, darnach Zeitschr. für K.-R. XIV, 1879, 1—34. [R. v. Scherer.]

Dedan (דדן), in der Vulgata des A. T. Name zweier arabischer Stämme: 1. eines kuschitischen oder chamitischen, der wegen seiner Verwandtschaft mit Regma am persischen Meerbusen gesucht werden muß, wie er denn auch Ez. 27, 15. 20; 38, 13 als Küstenbewohner und Händler

mit indischen Erzeugnissen erscheint; 2. eines keturäischen oder semitischen im Nordwesten von Arabien, in der Nähe von Edom (Jer. 25, 23; 49, 8. Ez. 25, 13; auch im Plural Dedanim, Js. 21, 13). Der Name erscheint auch in der Form Dadan (s. d. Art.), welche der hl. Hieronymus für die beiden Stammväter zum Unterschiede von den Volksnamen eingeführt zu haben scheint. Da indeß Dadan in beiden Bedeutungen mit Saba verbunden vorkommt, so ist die Annahme nicht ausgeschlossen, daß auch schon Dadan, wie Israel und ähnliche Namen, als Gentilicium gebraucht worden ist. Dann wäre nur Ein Stamm Dedan anzunehmen, welcher aus Abkömmlingen Chus' und Abrahams gemischt, deßwegen beiden Stammvätern zugewiesen und in ähnlicher Weise wie Saba verbreitet gewesen wäre. [Kaulen.]

Defectus congruae, s. Congrua.

Defectus Missae heißt der Mangel eines zur Feier der heiligen Messe gehörigen Erforderniſſes. Unter der Ueberschrift De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus enthält der einleitende Theil des Missale Romanum zehn Titel, welche der Reihe nach handeln de defectibus in genere, de defectibus materiae (sc. panis et vini), formae, ministri (sc. intentionis, dispositionis animae et corporis) et in ministerio ipso occurrentibus. Diese Rubriken, welche je nach der Wichtigkeit ihres Gegenstandes sub gravi oder sub levi verpflichten, sollen den celebrirenden Priester darüber belehren, wie er schon im Voraus die möglichen Defecte zu vermeiden oder die erst während der heiligen Messe wahrgenommenen zu verbessern hat.

A. Die Defectus Missae, an sich betrachtet, zerfallen in wesentliche und unwesentliche; die ersteren machen die Consecration ungültig, die letzteren unerlaubt, ohne die Gültigkeit zu beeinträchtigen. I. Wesentliche Defecte können vorkommen bezüglich der Materie und Form der Eucharistie, sowie bezüglich des priesterlichen Charakters und der Intention des Celebranten. 1. Von der Materie der Eucharistie wird gefordert, ut sit panis triticeus, et vinum de vite: et ut hujusmodi materia consecranda in actu consecrationis sit coram sacerdote (Rubr. de deff. II). a. Materia remota. Das Brod muß aus Weizenmehl mit natürlichem Wasser bereitet und am Feuer gebacken, der Wein muß ächter Traubenwein, beide Elemente aber müssen rein und unverdorben sein. Eine ungültige Materie wäre demnach das aus anderen, vom Weizen specifisch verschiedenen Getreidearten bereitete oder das schon völlig in Verwesung übergegangene Brod, sowie ein aus Obst, Früchten oder auf chemischem Wege erzeugter Wein (Kunstwein), eine aus unreifen Trauben gepreßte Flüssigkeit und ein völlig abgestandener oder zu Essig gewordener Naturwein. Jede Mischung, welche bewirkt, daß das Brod nicht mehr als einfaches natürliches Weizenbrod und der Wein nicht mehr als ächter Traubenwein gelten kann, macht die Consecration ungültig. Die Kirchenvorsteher haben daher die strenge Pflicht, für gültige Opferelemente Sorge zu tragen. b. Materia proxima. Der consecrirende Priester muß beide Opferelemente in der Weise vor sich haben, daß mit Rücksicht auf dieselben nach dem Urtheile aller Vernünftigen das Demonstrativum Hoc und Hic der Form als zutreffend erscheint. Dieses Requisit nennen die Theologen praesentia moralis, sensibilis oder auch physica. Die Consecration würde demnach ex defectu praesentiae requisitae ungültig sein, wenn die Materie in zu großer Entfernung vom Celebranten oder auch nur im verschlossenen Tabernakel, hinter dem Altaraufsatze, post tergum celebrantis sich befände, oder endlich von einer größeren Quantität losgetrennt und für sich allein (extra totum) so klein wäre, daß sie mit den Sinnen nicht wahrgenommen werden könnte (Benedict. XIV. De sacrif. missae, ed. P. Jos. Schneider S. J., lib. 3, c. 18, n. 2—3; Alph. de Lig., Theol. mor. lib. 5 [6], n. 211—213; Gury-Ballerini, Compend. theol. mor., ed. 4, Romae 1877, II, n. 276—284). — 2. Die Form der Eucharistie sind die Worte des Heilandes, mit denen er bei Einsetzung dieses Sacramentes die Wandlung vornahm (Decret. pro Armen.; Rubr. de deff. V, 1). Bei der Consecration des Brodes Hoc est enim Corpus meum sind alle Wörter mit Ausnahme der Partikel enim wesentlich; bei der Consecration des Weines gehören die Worte Hic est calix Sanguinis mei zum Wesen, die übrigen aber zur Integrität der Form. Jede Aenderung, wodurch den Consecrationsworten ihre wahre Bedeutung, ihr eigentlicher Sinn genommen wird, macht die Consecration ungültig. Wer z. B. sagen würde: Hoc est corpus Christi oder Hic est calix sanguinis Christi, der würde nicht consecriren, weil der Priester die Form im Namen und in der Person Christi aussprechen muß. Die Consecration wäre gleichfalls ungültig, wenn man hic (est calix sanguinis mei) adverbialiter gebrauchen würde (Alph. de Lig. lib. 5, n. 220—221). — 3. Die Consecrationsworte können mit Erfolg nur ausgesprochen werden von einem gültig ordinirten Priester (Conc. Lateran. IV, a. 1215, c. 1; Conc. Trid. Sess. XXII, can. 2 De sacrificio missae). — 4. Mit der wesentlichen Form muß der Celebrant auch die bestimmte (determinata quoad materiam) und entschiedene, actuelle oder wenigstens virtuelle Intention verbinden, das zu thun, was Christus gethan und zu seinem Andenken zu thun befohlen hat, und was die Kirche thut, nämlich Brod und Wein in den Leib und in das Blut des Herrn zu verwandeln und Gott aufzuopfern. Ex defectu intentionis wird nicht consecrirt, wenn der Celebrant die Absicht zu consecriren geradezu ausschließt, oder wenn sich eine consecrable Materie ohne sein Wissen auf dem Altare befindet, oder wenn er von mehreren ihm gegenwärtigen Partikeln nur einige consecriren will, es aber unbestimmt läßt, welche

zu consecriren er beabsichtigt (Rubr. de deff. VII, 1—4; Alph. de Lig. l. c. lib. 5, n. 214 bis 216).

II. Unwesentliche Defecte, welche nur gegen die erlaubte und würdige Darbringung des heiligen Meßopfers verstoßen, können vorkommen in Bezug auf Materie und Form, auf die Person des Celebranten und in ministerio ipso. 1. a. Materia remota. Erlaubter Weise können weder zweifelhaft gültige, noch unwesentlich veränderte Opferelemente consecrirt werden. Eine materia illicita z. B. wäre ein nicht aus bloßem Weizenmehl oder nicht mit natürlichem, sondern künstlichem Wasser bereitetes, oder ein im Beginne der Corruption stehendes Brod; ferner Most aus reifen Trauben, Wein im Eiszustande, Wein, der zu verderben anfängt. Im Uebrigen kann der Wein weiß oder roth, stark oder schwach, süß oder herb sein (Alph. de Lig. l. c. n. 200. 201. 207). Nach der Praxis der lateinischen Kirche müssen die Hostien ungesäuert, flach und dünn, kreisrund, weiß und rein, ganz und ungebrochen sein. Sämmtliche Hostien, sowohl die größeren für die heilige Messe, als auch die kleineren für die Communicanten, sollen zur Zeit der Consecration frisch gebacken (recentes) sein. Die Congregation der Riten (16. Dec. 1826 in Gandaven. ad I) hat die Gewohnheit, Hostien, welche im Winter vor drei und im Sommer vor sechs Monaten gebacken wurden, zu consecriren und den Gläubigen auszutheilen, ausdrücklich als unerlaubt bezeichnet (De Herdt, Sacrae Liturgiae Praxis, ed. 6, Lovanii 1877, I, 281. II, 134). Dem Traubenweine ist zwar nicht de necessitate sacramenti, wohl aber nach kirchlicher Vorschrift bei der Opferung ein wenig Wasser (parum aquae) beizumischen. Die Quantität des beizumischenden Wassers darf deßhalb nur eine geringe sein, damit die Substanz des Weines nicht zu sehr geschwächt oder gar wesentlich alterirt werde. — b. Bezüglich der materia proxima ist hier zu bemerken, daß die Consecration licite nur vollzogen werden kann unter genauer Beobachtung der rituellen Vorschriften. Insbesondere dürfen die Opferelemente nur auf dem geweihten Altarsteine und innerhalb des Corporale consecrirt werden. Auch das Ciborium (oder Gefäß), in welchem die kleinen Hostien consecrirt werden, muß auf dem Corporale stehen und außerdem noch vor der Opferung und Consecration der großen Hostie geöffnet werden. Obwohl das eine Opferelement ohne das andere gültig consecrirt werden könnte, so sind doch ex praecepto divino stets beide Elemente zu consecriren. Nach dem Ordo Missae muß der Consecration stets die Aufopferung beider Materien vorausgehen, auf die Wandlung aber wegen der Integrität des Opfers die Sumtion beider Gestalten durch den Celebranten folgen (Benedict. XIV. l. c. lib. 3, c. 10, n. 18. 19; Gury-Ballerini II, n. 281. 283. 284). — 2. Die wesentlichen Consecrationsworte können licite nur ausgesprochen werden in Verbindung mit ihrer historischen Einleitung, welche bei der Consecration des Brodes mit Qui pridie und bei der des Weines mit Simili modo beginnt. So oft daher nach der Wandlung ein wesentlicher Defect zu corrigiren ist, muß die Consecration jedesmal mit Qui pridie resp. Simili modo eingeleitet werden (Rubr. de deff. III, 5—7. IV, 3. 4. X, 13). Bei der Consecration des Kelches gehören die Worte . . . novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum in dem Grabe zur Integrität der Form, daß nach dem hl. Alfons von Liguori (Theol. mor. lib. 5, n. 223) ein Priester, der diesen integrirenden Bestandtheil ausgelassen hätte, die Consecrationsformel von Simili modo an bedingnißweise wiederholen müßte (Bened. XIV. l. c. lib. 3, cap. 15, n. 15). Selbst die Partikel enim der Consecrationsworte, welche den Anschluß an die historische Relation bildet, kann nicht ohne Sünde absichtlich weggelassen werden. Unabsichtliche Entstellung der heiligen Worte durch die Aussprache, wenn z. B. jemand, dem das Aussprechen des r schwer wird, unwillkürlich statt corpus „colpus“ sagte, würde selbstverständlich weder gegen die Gültigkeit noch gegen die Erlaubtheit der Wandlung verstoßen (Gury-Ballerini l. c. II, n. 286—287). — 3. In Bezug auf die Person des Celebranten unterscheidet das Missale a. deff. dispositionis animae (VIII, 1—5), z. B. Suspension, Excommunication, Degradation, Irregularität, conscientia peccati mortalis; b. deff. dispositionis corporis (IX, 1—5), nämlich Verletzung des jejunium naturale (d. i. Mangel absoluter Nüchternheit von Mitternacht an) und vorausgegangene schwer sündhafte pollutio nocturna, auch noch nach erlangter sacramentaler Absolution, aber nur ob congruentiam und de consilio confessoris (Bened. XIV. l. c. 3, 11, 10—12). — 4. Zahlreich sind die Defecte, welche in ministerio ipso vorkommen können. Dieselben lassen sich hauptsächlich auf folgende drei Klassen reduciren: a. Mangel eines von der Kirche zur erlaubten Meßfeier vorgeschriebenen Requisites (Rubr. de deff. X, 1), z. B. Celebration am ungehörigen Orte, zur unrechten Zeit, ohne Wachslichter, Paramente, Kelch, Missale u. s. w. b. Verschiedene unerwartete Störungen und Zufälle während der heiligen Messe (X, 2—15), z. B. feindliche Ueberfälle, Ueberschwemmung, Einsturz der Kirche, Erkrankung oder Tod des Celebranten, Verschütten des consecrirten Weines, Herabfallen der consecrirten Hostie u. s. w. c. Unkenntniß und Nichtbeachtung der rituellen Vorschriften. Possunt etiam defectus in ministerio ipso occurrere, si sacerdos ignoret ritus et caerimonias ipsas in eo servandas (X, 16). Alle intra missam zu beobachtenden Rubriken sind präceptiv. Dieß folgt im Allgemeinen schon aus dem Concilium Tridentinum (Sess. VII De Sacr. in gen. can. 13), insbesondere aber aus der Bulle Quo primum vom

Jahre 1570, durch welche Pius V. das reformirte Missale einführte. Die Rubriken sind aber in der Weise zu beobachten, daß nichts ausgelassen, hinzugefügt oder irgendwie abgeändert wird. Verstöße dagegen gelten in materia gravi als schwer sündhaft. Nur ist es nicht leicht zu bestimmen, welcher Gegenstand von Wichtigkeit, und welcher von geringerer Bedeutung ist. Doch stimmen die hier in Frage kommenden Auctoren darin überein, daß α. Auslassungen eine materia gravis und darum bei genügender Aufmerksamkeit und Zustimmung schwer sündhaft sind, wenn sie sich beziehen auf solche Gebete und Cerimonien, welche bei jeder heiligen Messe vorkommen, z. B. Epistel, Evangelium, Präfation, eine ganze Oration im Canon, die Elevation; dagegen sei die Auslassung des Gloria, Credo, einer Sequenz, der Incensation beim Hochamte nur ein geringer Defect, da diese Bestandtheile nicht jeder heiligen Messe eigen sind. β. Zusätze in der Absicht zu machen, um einen neuen Ritus einzuführen, gilt allgemein für schwer sündhaft; aber aus Privatandacht gegen die Rubriken eine Collecte einzuschalten, ein Pater, Ave, Gloria oder Credo zu beten u. s. w., sind nur Unregelmäßigkeiten läßlicher Art. γ. Jede absichtliche Aenderung, wodurch z. B. der Sinn einer Oration im Canon alterirt wird, muß als schwere Sünde bezeichnet werden, während es nur ein läßlicher Defect ist, wenn man eine andere Epistel oder ein anderes Evangelium liest, als das betreffende Meßformular erfordern würde, oder wenn man das, was in der Mitte des Altares gesprochen werden soll, auf der Epistelseite recitirt. (Näheres bei De Herdt [l. c. I, n. 2. 3] und den von ihm citirten Auctoren.)

B. Verhütung und Verbesserung der Defectus Missae. Eine angefangene heilige Messe darf nicht mehr willkürlich abgebrochen, sondern muß wenigstens in ihren wesentlichen und integrirenden Theilen und zwar — soweit es physisch und moralisch möglich ist — von dem nämlichen Priester, der sie angefangen hat, fortgesetzt und vollendet werden (Bened. XIV. l. c. l. 3, c. 14, n. 2). Daraus ergeben sich nachstehende praktische Folgerungen. I. Verhütung resp. Verbesserung wesentlicher Defecte. 1. Kann ein wesentlicher Defect, welcher bereits vor Beginn der heiligen Messe vorhanden ist, resp. vorausgesehen wird, nicht gehoben werden, so darf man überhaupt nicht an den Altar gehen. — 2. Werden wesentliche Defecte an einer oder an beiden Materien zugleich erst nach Beginn der heiligen Messe, aber noch vor der Wandlung entdeckt, so kommt es darauf an, ob sie supplirt werden können oder nicht. Im letzteren Falle muß man unbedingt die heilige Messe abbrechen und den Altar verlassen (Rubr. de deff. IV, 8). Es ist nämlich durchaus unstatthaft, die Consecrationsworte über zwei untaugliche Materien auszusprechen oder wissentlich nur ein Opferelement ohne das andere zu consecriren. Im ersteren Falle hat man sofort die ungültige Materie durch eine gültige zu ersetzen und hierauf ohne Weiteres da in der heiligen Messe fortzufahren, wo man aufgehört hat. Wurde aber der Defect nach der Opferung supplirt, so hat man das Suscipe s. Pater oder Offerimus wenigstens mentaliter zu wiederholen (Rubr. de deff. III, 4). Ist der defectus panis erst bemerkt und supplirt worden, nachdem bereits die Worte Qui pridie gesprochen worden waren, so muß die Consecration neuerdings mit Qui pridie eingeleitet werden. Die Elevation der gültig consecrirten Species unterbleibt, wenn etwa die untaugliche Hostie schon elevirt und der Defect erst unmittelbar hernach entdeckt worden wäre (De Herdt l. c. II, n. 132. 138. 145). — 3. Die wesentlichen Defecte, welche nach der Wandlung in Frage kommen können, müssen ebenfalls beseitigt werden, soweit dieß überhaupt noch möglich ist. Erst wenn es physisch unmöglich ist, die Messe zu vollenden, darf resp. muß sie jetzt noch abgebrochen werden. Dieß ist aber der Fall, a. wenn der Celebrant entweder schon nach der consecratio hostiae oder auch erst nach der Consecration und noch vor der Sumtion beider Gestalten schwer erkrankt oder stirbt, ohne daß irgend ein anderer Priester (etiam non jejunus) zur Fortsetzung und Vollendung des heiligen Opfers zur Verfügung stände (Rubr. de deff. X, 3; De Herdt II, n. 167. 172); b. wenn der Celebrant post prolata consecrationis verba merkt, er habe die Consecrationsworte über zwei ungültige Elemente ausgesprochen, ohne daß es möglich ist, an deren Stelle zwei gültige Materien herbeizuschaffen. Nach Benedict XIV. (l. c. lib. 3, c. 15, n. 9) soll die Messe sogar abgebrochen werden, auch wenn ein Ersatz möglich wäre. Andere dagegen gestatten für diesen Fall nach Supplirung des Defectes die Fortsetzung und Vollendung der heiligen Messe. Erst wenn nach der Sumtion der Defect in beiden Elementen bemerkt worden wäre, dürfte absolut nicht mehr consecrirt werden, indem der Celebrant nicht mehr nüchtern ist und die Vollendung des Opfers hier nicht in Frage steht (De Herdt II, n. 145). Ist das eine Opferelement bereits gültig consecrirt, während sich für das andere, erst jetzt als untauglich befundene, in kürzerer Zeit kein Ersatz mehr finden läßt, so darf die heilige Messe nicht abgebrochen, sondern muß fortgesetzt werden, ita tamen, ut praetermittantur verba et signa, quae pertinent ad speciem deficientem (Rubr. de deff. IV, 8). Zur Vollendung des Opfers dürfte in diesem Falle sogar eine sonst unerlaubte Materie, z. B. gesäuertes Brod, Most aus reifen Trauben, säuerlicher Wein, verwendet werden (De Herdt II, n. 144). In allen Fällen aber, in denen das heilige Opfer durch die gültige Consecration des einen Elementes bereits wesentlich begonnen hat, muß es auch unbedingt fortgesetzt und vollendet werden, so oft sich der vorhandene wesentliche Defect irgendwie beseitigen läßt. α. Wird nun der defectus vel panis vel vini noch vor der

Communion entdeckt, so muß unverweilt ein gültiges Element herbeigeschafft, mentaliter aufgeopfert, die Consecration von Qui pridie oder Simili modo an nachgeholt und die heilige Messe mit Auslassung aller anderen bereits vorausgegangenen Cerimonien und Gebete von der Stelle an, wo der Defect bemerkt wurde, fortgesetzt werden. β. Wird erst nach der Sumtion der gültig consecrirten Species der Defect der anderen Materie bemerkt, so müssen beide Opferelemente neu herbeigeschafft und wie oben geopfert ꝛc. werden; doch darf zur Vermeidung von Aufsehen oder Aergerniß auch Wein mit Wasser allein geopfert, consecrirt und genommen werden (Rubr. de deff. III, 5—7. IV, 4—6). γ. Analog wäre das Verfahren, wenn die Consecration ex defectu intentionis vel formae ungültig wäre (De Herdt II, n. 149. 151).

II. Verhütung und Verbesserung unwesentlicher Defecte. 1. Lassen sich unwesentliche, bereits vor der Messe vorhandene resp. vorherzusehende Defecte nicht beseitigen, so darf man in der Regel nur wegen einer sehr wichtigen Ursache celebriren. Je bedeutender der Defect ist, desto wichtiger muß auch der Entschuldigungsgrund sein. — 2. Können unwesentliche Defecte, welche man erst nach Beginn der heiligen Messe und noch vor der Wandlung entdeckt oder verursacht, nicht mehr gehoben werden, so kommt es darauf an, ob sie von Bedeutung sind oder nicht. Wegen eines unbedeutenden Defectes, weil z. B. bloß ein einziges Altartuch vorhanden oder die Hostie etwas gebrochen ist, darf man den Altar nicht mehr verlassen. Handelt es sich dagegen um einen bedeutenden Defect, dann muß man, so oft es ohne großes Aergerniß geschehen kann, vor der Wandlung die heilige Messe abbrechen und den Altar verlassen (De Herdt II, n. 132 bis 133). Dieß wäre z. B. der Fall, wenn sich der Celebrant erinnerte, daß er nicht mehr nüchtern, daß er mit einer schweren Sünde oder einer Irregularität, mit Suspension oder Excommunication behaftet sei (Alph. de Lig. lib. 5, n. 287; Rubr. de deff. VIII, 5). Die Messe ist ferner abzubrechen vor (aber nicht mehr nach) dem Beginne des Canons, wenn die Kirche polluirt wurde, oder wenn ein excommunicatus vitandus gegenwärtig ist, der aus der Kirche nicht entfernt werden kann. Endlich darf die heilige Messe vor der Consecration auch noch abgebrochen werden wegen moralischer Unmöglichkeit, sie zu vollenden, z. B. wegen schwerer Erkrankung des Celebranten, wegen Gefahr des Einsturzes der Kirche, wegen Ueberschwemmung oder Feuersgefahr. — 3. Nach der Consecration darf man wegen eines unwesentlichen Defectes den Altar nicht mehr verlassen. Es darf jedoch die heilige Messe abgekürzt, d. h. die Communion mit Hinweglassung alles Anderen allein noch gehalten werden in jenen Fällen plötzlicher Gefahr, in denen vor der Consecration die Messe abgebrochen würde (Rubr. de deff. X, 2—3; De Herdt l. c. II, n. 164 bis 166).

Zum Schlusse die Bemerkung, daß nicht alle intra missam vorgekommenen unwesentlichen Defecte, deren Hebung an sich möglich wäre, auch wirklich corrigirt werden müssen. Dieß zu thun ist nur dann Pflicht, wenn es die Rubriken ausdrücklich vorschreiben, oder wenn es sich um eine Sache von Bedeutung handelt. Erinnert sich z. B. der Celebrant noch unmittelbar vor der Consecration des Kelches, daß er dem Weine kein Wasser beigemischt habe, dann hat er diesen Defect sofort gut zu machen (De deff. IV, 7). Dagegen braucht nichts mehr supplirt zu werden, wenn man an geeigneter Stelle und zur rechten Zeit ein Kreuzzeichen, eine Inclination oder Kniebeugung ausgelassen, oder die betreffende Oration, Epistel, Präfation ꝛc. nicht genommen hat. (Außer den bereits genannten Auctoren handeln eingehend über vorliegenden Gegenstand: P. M. Quarti, Rubricae missalis romani commentariis illustratae, Romae 1655; Const. Hagerer, Tractatus in tertiam partem Rubricarum missalis romani de defectibus in celebratione missarum occurrentibus, Monachii 1740; Gavantus-Merati, Thesaurus sacrorum rituum; Ph. Hartmann, Repertorium Rituum, Paderb. 1880, 4. Aufl. II, 71—79.) [Punkes.]

Defensor ecclesiae (ἔκδικος oder ἐκκλησιέκδικος) ist in der Sprache der ersten christlichen Jahrhunderte ein vom Kaiser auf bischöflichen Vorschlag ernannter kirchlicher Beamter, dessen Hauptaufgabe es war, die Kirche, bei der er aufgestellt war, und ihre Geistlichen in ihren weltlichen Angelegenheiten vor Gericht, bei den weltlichen Behörden überhaupt und selbst bei den Kaisern zu vertreten (Concil. Carthag. VI, c. 10. XI, c. 2; Possid. Vit. August. c. 12). Ihr Vorbild hatten diese Vertreter der Kirchen in den Defensoren des Senats und der Städte, welche letzteren besonders zum Schutze der Armen und Schwachen gegen die Anmaßungen der Reichen und gegen die Uebergriffe der Beamten, namentlich der fiscalischen, aufgestellt waren, allmälig aber eine Art von friedensrichterlicher Gewalt, wie wir sie heutzutage nennen würden, erlangt hatten (cf. Dig. 1, § 13 [49, 4], Tit. 55, Cod. Lib. 1). In der morgenländischen Kirche scheinen die Defensoren der Kirchen immer aus der Geistlichkeit genommen worden zu sein, in der abendländischen aber wurden sie aus den Laien, und zwar aus den Sachwaltern, gewählt und deßwegen auch actores ecclesiae genannt, bis Papst Gelasius sie dem niederen Clerus anreihte. Auch sie wurden allmälig mit anderen Geschäften betraut. Gewöhnlich waren sie zugleich defensores pauperum, Armenanwälte, im Namen der Kirche (Concil. Carthag. cit.). Der Defensor der constantinopolitanischen Kirche erhielt von dem Concilium zu Chalcedon (c. 23) den Auftrag, die Mönche und Geistlichen, welche sich müßig in der Hauptstadt herumtrieben, von dort zu entfernen. Kaiser Justinian trug den Defensoren zusammen mit den Oeconomen der Kirche zu Constantinopel die Aufsicht und Verwaltung des für

die Leichenbegängnisse angestellten Personals und der dafür bestimmten Dotationen auf (Novella 59, c. 1. 2). Er machte die Kirchendefensoren überhaupt für die Personen des höheren Bürgerstandes zu Civilstandsbeamten, vor welchen gültige Ehen ohne Errichtung von Dotalinstrumenten eingegangen werden konnten (Novella 74, c. 4). Papst Gregor der Große aber benutzte die Defensoren als seine Agenten in allerlei Angelegenheiten und übertrug ihnen oft große und ausgedehnte Gewalten. Vorzüglich waren indessen das Kirchengut und die Armen ihrer Obhut und Sorgfalt anvertraut. Sie waren nun förmliche Beneficiarier, nahmen unter dem Clerus der römischen Kirche eine angesehene Stellung ein und erhielten durch Gregor d. Gr. gleiche Privilegien wie die Collegien der Notare und der Subdiaconen (Gregor. Mag. Epist. 8, 14; 9, 60; 11, 38). Mit der Zeit veränderte sich, wenn auch der Name Defensor blieb, doch sehr die Natur und Bedeutung dieses Amtes. In der orientalischen Kirche verloren sie allmälig alle ihre Privilegien, und nur der Oberdefensor zu Constantinopel hatte zuletzt noch über die einzigen Freiheitsfragen zu entscheiden. In der abendländischen Kirche ging zufolge der germanischen Einwanderungen die Aufgabe der Defensoren vorzüglich dahin, die Kirchen, für die sie aufgestellt waren, vor Gewaltthätigkeiten zu schützen, und zwar mit dem Schwerte. Sie wurden daher aus den weltlichen Großen gewählt, und es erwuchs daraus das (erbliche) Amt der Schirmherren oder Advocaten, von welchen hier nicht zu handeln ist. (Thomassinus, Vetus et nova disciplina 1, 2. 97—99; 3, 2, 55; Morinus, De ordinat. ecclesiast. III, exerit. 16, c. 6. 7; Bingham, Orig. 3, 11; 22, 3. 10.) [v. Moy.]

Defensor fidei, ein Ehrentitel, welchen Papst Leo X. durch die Bulle Ex supernae dispositionis arbitrio vom 11. October 1521 dem Könige Heinrich VIII. von England verlieh. Nächste Veranlassung zu dieser Auszeichnung gab Heinrichs theologisches Werk Assertio septem Sacramentorum gegen Martin Luther. Indessen hatte der König, eifersüchtig auf die Ehrentitel der Könige von Frankreich und Spanien, schon bald nach seinem Regierungsantritte die Uebertragung des Titels Christianissimus auf seine Person verlangt, da der französische König Ludwig XII. durch seine schismatische Haltung denselben für Frankreich verwirkt habe. In der That übertrug auch Papst Julius II. diesen Titel auf Heinrich, aber unter der Bedingung des Stillschweigens, bis der König durch öffentlich erworbene Verdienste um die Kirche den Schritt des Papstes gerechtfertigt hätte. Nach der Schlacht bei Guinegate 1513 verlangte Heinrich die Publicirung dieser Uebertragung. Leo X. konnte aber aus Rücksicht auf Frankreich nicht darauf eingehen und mußte den König mit dem Versprechen einer ähnlichen Auszeichnung beschwichtigen. Endlich verlangte der Decan Clarke von Windsor, der Specialgesandte des Königs zur Ueberreichung seines Werkes, am 2. October 1521 vor dem ganzen Consistorium für denselben den Titel Defensor fidei. Derselbe wurde nach einigem Widerstande auch ertheilt und später von Clemens VII. auf Heinrichs Verlangen bestätigt. Der König behielt denselben auch nach seinem Abfalle von der römischen Kirche bei und ließ ihn 1543 durch einen Parlamentsbeschluß für immer mit der Krone verbinden. Seitdem wird er als erblich auch von allen englischen Königen oder Königinnen geführt. (Magnum Bullar. Rom., Luxemburg. 1742, I, 620; Lingard, Geschichte Englands VI, 1, Kap. 2.) [Daller.]

Defensor matrimonii ist ein von der geistlichen Obrigkeit aufgestellter Officialanwalt, dessen Aufgabe es ist, bei den geistlichen Ehegerichten in den Fällen, wo auf Nichtigkeit der Ehe und Trennung vom Bande geklagt ist, alles Sachdienliche für die Aufrechthaltung der in Frage stehenden Ehe im Prozesse wahrzunehmen. Die Veranlassung zur Einführung dieses Instituts, das von Benedict XIV. herrührt, wurde durch die häufige Erfahrung gegeben, daß nicht bloß durch die Schuld der Richter, sondern oft auch durch das Abstehen der für die Aufrechthaltung der Ehe streitenden Partei von der weitern Vertheidigung, am meisten aber durch Collusion (s. d. Art.) der einander wechselseitig überdrüssigen Ehegatten vollkommen rechtmäßige Ehen gelöst und die strengen Vorschriften der Kirche hinsichtlich der Unauflöslichkeit des Ehebandes vereitelt oder umgangen wurden. Benedict XIV. verordnete daher, nachdem er früher schon für die Aufstellung verlässiger Richter Sorge getragen, durch seine Bulle Dei miseratione vom 3. November 1741 (Bullarium magn. XVI, 48 sqq.), daß jeder Ordinarius in seiner Diöcese einen rechtskundigen, unbescholtenen Mann, womöglich aus dem geistlichen Stande, auszuwählen habe, der den Titel Matrimoniorum defensor führen solle, so jedoch, daß der Ordinarius stets die Befugniß behalte, denselben aus gerechten Gründen wieder zu entfernen und ihm, vorzüglich im Falle der Verhinderung, einen andern gleich Befähigten zu substituiren. Der Defensor matrimoniorum, welcher nicht nur bei dem Antritte seines Amtes im Allgemeinen, sondern für jeden einzelnen Ehescheidungsprozeß auf die Erfüllung seiner Pflichten neuerdings zu vereidigen ist, muß, bei Nullität, zu jeder Gerichtshandlung, bei welcher die Parteien oder eine derselben erscheinen, zugezogen werden und hat namentlich der Vernehmung der Zeugen beizuwohnen, sowohl mündlich als schriftlich für die Gültigkeit der Ehe zu streiten und alles, was ihm zur Aufrechthaltung derselben erforderlich scheint, beizubringen. Wird daher gegen die Gültigkeit der Ehe, d. h. auf die Auflösung derselben, in erster Instanz erkannt, so hat der Defensor entweder von Amtswegen zu appelliren, wenn keine der Parteien es thut, oder aber derjenigen Partei sich anzuschließen, die gegen das Urtheil die Berufung ergreift. In der zweiten Instanz aber muß, wenn die Sache an den

Metropoliten, oder einen apostolischen Nuntius, oder an einen benachbarten Bischof devolvirt ist, der von diesen aufgestellte gewöhnliche Defensor, sonst aber der gewöhnliche Defensor matrimoniorum der betreffenden Diöcese das Interesse der Ehe wahrnehmen und bei allen gerichtlichen Handlungen ganz so, wie in der ersten Instanz, als Verfechter der Gültigkeit der Ehe sowohl schriftlich als mündlich auftreten. Ist auch in zweiter Instanz, gleichförmig mit der ersten, auf Nichtigkeit der Ehe erkannt worden, so mag sich der Defensor dabei beruhigen, wofern ihm nicht das Urtheil offenbar ungerecht oder mit einer Nichtigkeit behaftet erscheint. Hat aber eine Partei appellirt, so muß er der Appellation adhäriren, und wenn dem Nichtigkeitserkenntnisse der dritten Instanz nicht zwei gleichförmige Erkenntnisse vorhergegangen sind, sondern das Urtheil der zweiten Instanz dem Bestand der Ehe günstig lautet, so muß er die Sache vor die vierte Instanz bringen. Bei den Verhandlungen der dritten und vierten Instanz muß der betreffende Defensor matrimoniorum ebenso, wie in der ersten und zweiten, als nothwendige Partei bei Vermeidung der Nichtigkeit zugezogen werden. Da die Nichtigkeitserkenntnisse über eine geschlossene Ehe niemals die Rechtskraft beschreiten, so kann bei Entdeckung jedes neuen Umstandes die Sache wieder anhängig gemacht werden, und es hat auch in dieser Beziehung der Defensor, als Verfechter der frühern Ehe, seines Amtes wahrzunehmen. Der Defensor matrimoniorum soll unentgeltlich dienen; weigert er sich dessen jedoch aus irgend einem Grunde, so soll er von der für die Aufrechthaltung der Ehe streitenden Partei, wenn diese bemittelt ist, außerdem aber vom Richter aus den Strafgeldern des Gerichts oder der Diöcese honorirt werden. In den Eheprozessen, welche zu Rom entweder vor dem päpstlichen Vicarius oder vor der Congreg. Concil. Trident. interpret., oder vor dem Auditorium des päpstlichen Palastes, oder aber vor einer besondern Congregation von Cardinälen verhandelt werden, wird der Defensor matrimonii stets von dem Vorsitzer des Gerichtes aufgestellt. [v. Moy.]

Deficienten heißen nach einem besonders in Süddeutschland und Oesterreich vorkommenden Sprachgebrauch die Geistlichen, welche, sei es mit, sei es ohne Verschulden, ganz oder zum Theil dienstunfähig werden (s. d. Art. Dienstunfähigkeit der Geistlichen). [Heuser.]

Definitio canonica apostolorum, s. Apostel, canonisches Gesetz derselben.

Definitivprozeß, s. Prozeß.

Definitoren, 1. in geistlichen Orden. Nach der Verfassung der reformirten Orden des Mittelalters begriff jeder Orden mehrere Congregationen, wie beispielshalber der Benedictinerorden die Congregationen von Clugny, Camaldoli, Cisterz, Hirschau 2c. (s. d. Art. Congregationen, religiöse). Jede dergleichen Congregationen war in mehrere Districte getheilt, welche Definitionen hießen und einen geographischen Complex mehrerer einzelner Abteien oder Priorate derselben Ordensregel bildeten. Ebenso war jeder der verschiedenen Mendicantenorden geographisch in mehrere Provinzen, jede Provinz in mehrere Definitionen eingetheilt, und jeder dieser kleineren Bezirke begriff mehrere Klöster. Die Localoberen der einzelnen Prälaturen und Klöster (bei den Benedictinern Prälaten oder Aebte, bei den Franciscanern und Kapuzinern Guardiane, bei den Dominicanern Prioren 2c. genannt) standen unter der Aufsicht ähnlicher Bezirksoberen (Definitoren), diese wieder unter der Leitung der Provinzoberen (Provinzialen), und diese zuletzt unter dem Oberhaupte des Gesammtordens (Ordensgeneral). Die Angelegenheiten des ganzen Ordens, sowie der einzelnen Provinzen und Klöster wurden nach Bedürfniß in größeren und kleineren Versammlungen (Capitel) berathen und beschlossen. Wie auf dem Generalcapitel die bezüglichen Provinziale als die gesetzlichen Vertreter der ihrer Aufsicht untergebenen Ordensprovinzen erschienen, jeder über die klösterlichen Zustände seiner Provinz berichtete, die Interessen derselben vertrat und in gemeinsamen Angelegenheiten dem Ordensgenerale rathend zur Seite stand, so waren auf den Provinzialconventen die Definitoren die ordnungsmäßigen Deputirten der in ihren Bezirken gelegenen Klöster, und als solche die Referenten, Beisitzer und Räthe des betreffenden Provinzials. Diese Verhältnisse haben sich im Allgemeinen bis jetzt erhalten; nur sind in neuerer Zeit bei der verminderten Zahl der Klöster häufig die Definitoren als Mittelbehörden weggefallen.

2. In Decanaten. In früherer Zeit war in jedem Landdecanate ein oder, bei größeren Decanatsbezirken, auch zwei Pfarrer aufgestellt, welcher die Intercalarfrüchte oder das sogen. Ratum (s. d. Art. Intercalargefälle) zwischen dem abgehenden und aufziehenden Pfarrer, oder zwischen den Erben des verstorbenen und dem nachfolgenden Pfründbesitzer zu berechnen und die beiderseitigen Ansprüche in's Reine zu bringen hatte. Ein solcher bald vom Bischofe ernannter, später regelmäßig durch Capitelwahl mit diesem Geschäfte betrauter Pfarrer hieß Definitor. Diese Benennung ist in manchen Diöcesen auch bei der schärferen Ausbildung der Landcapitelverfassung in Uebung geblieben, obwohl in manchen Gegenden dafür der Name Kammerer getreten ist. Ein solcher Definitor oder Kammerer ist, wenn der Decan krank oder sonstwie legal abwesend oder verhindert ist, der Stellvertreter des Decans, erstattet, wenn letzterer stirbt, hierüber Bericht an die vorgesetzte bischöfliche oder erzbischöfliche Stelle, übernimmt sogleich die Decanatsacten und mit diesen die interimistischen Functionen des Decans, schreibt nach erhaltener Bewilligung des Ordinariats die Wahl eines neuen Decans an die stimmberechtigten Capitularen aus und leitet die Wahlhandlung. Zugleich ist der Definitor als solcher der Vermögensverwalter und Rechnungsführer des Capitels. Die Berechnung der Intercalargefälle aber, welche früher der Definitor zu

stellen hatte, besorgt jetzt der nach der Erledigung einer Pfründe von dem Decan provisorisch aufgestellte und oberhirtlich bestätigte zeitliche Pfarrvicar oder Pfründeverweser. In kleineren Decanaten fällt bisweilen die Stelle eines Kammerers oder Definitors ganz hinweg, und die dießbezüglichen Geschäfte im Todes- oder Verhinderungsfalle des Decans gehen an den Senior des Capitels oder auch an den durch Wahl designirten Ersatzmann über. Uebrigens gilt in dieser Beziehung nicht überall einerlei Recht und Observanz. In der Diöcese Rottenburg z. B. wird der Kammerer ohne Mitwirkung des Ruralcapitels aufgestellt, und die Decanatsgeschäfte werden im Verhinderungsfalle des Decans von einem Decanatsadjuncten besorgt. Das Kölner Provinzialconcil von 1860 schreibt vor (Acta et Decr. 104): Duo pariter sint in singulis capitulis definitores, quorum alterum Episcopus nominabit, alterum parochi capituli per schedulas secretas Episcopo approbandum exhibebunt. Definitores fabricarum curam gerent, uterque in illa, quae ab Episcopo sibi assignata fuerit, regionis parte. Praeterea in omnibus negotiis, quae vel ad totum capitulum spectant vel inter majora et graviora numeranda veniunt, decano consilio et ope assistent ejusque impediti secundum ordinem vices gerent. [Permaneder.]

Deformität, s. Irregularität.

Degradation ist die härteste der eigentlichen Strafen, womit die Kirchengesetze einen verbrecherischen Geistlichen bedrohen. Anfänglich war die Degradation von der Amtsentsetzung nicht wesentlich verschieden, wie denn auch die Ausdrücke dejicere, degradare, movere loco, privare etc. in den ersten vier Jahrhunderten meist synonym, bald für degradare, bald für deponere gebraucht sind. Später trat jedoch ein wesentlicher Unterschied ein. Wenn nämlich ein Cleriker eines Verbrechens überwiesen war, welches die weltlichen Gesetze mit dem Tode bestraften, so schritt die Kirche ihrerseits zur Ausstoßung aus dem Clericalstande (degradatio), wodurch der Delinquent nicht nur, wie bei der Absetzung, seiner Weihe- und Amtsrechte entsetzt, sondern auch seiner clericalen Standesrechte und Privilegien verlustig erklärt und sofort dem weltlichen Richter zur Vollstreckung der nothpeinlichen Strafe, wenn solche durch die übliche Intercession nicht abgewendet werden konnte, überantwortet wurde. Trat aber Begnadigung ein, so wurde ein solcher Cleriker in den Laienstand zurückversetzt (s. d. Art. Communio laica) und in der Regel zu lebenslänglicher Buße in ein Kloster verwiesen. Es bedurfte aber früher der Metropolit zur rechtskräftigen Verurtheilung und Degradation eines Bischofs mindestens zwölf, und der Diöcesanbischof zur feierlichen Degradation eines Priesters oder Diacons wenigstens sechs und beziehungsweise drei anderer Bischöfe als Assistenten. Später wurde die Verurtheilung eines Bischofs ein päpstliches Reservat und blieb es fortwährend. Nach neuestem Recht muß die Degradation, welche der Bischof über einen Cleriker der höheren Weihen verhängt, nicht nothwendig in feierlicher Form geschehen (degradatio sollemnis s. realis), sondern kann durch bloße Sentenz unter Beirath des Capitels erfolgen (degradatio verbalis s. simplex). Diese Form der Degradation fällt ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach ganz mit der Absetzung zusammen (s. d. Art. Deposition). Aber auch zur Vornahme der feierlichen Degradation braucht der Bischof jetzt nur ebenso viele infulirte Aebte oder in Ermanglung solcher auch ebenso viele andere bejahrte und rechtserfahrene Dignitare, als früherhin Bischöfe erforderlich waren, beizuziehen (c. 1, VI De haeret. 5, 2, und Conc. Trid. Sess. XIII, c. 4 De ref.); diese haben dabei bloß passiv als Zeugen zu assistiren. Cleriker der niederen Weihen werden ohnehin durch bloßes Straferkenntniß des Bischofs degradirt. Als Verbrechen, welche die feierliche Degradation zur Folge hatten, bezeichnen die Canones: Häresie, Sodomie und Bestialität, Münzfälschung, Fälschung päpstlicher Urkunden, Verschwörung zum Untergang des eigenen Bischofs, Meuchelmord an einem Geistlichen, Unverbesserlichkeit nach stufenweise angewandten und erschöpften Zuchtmitteln und Strafen. Die wirkliche Degradation kann nur der Bischof in eigener Person vornehmen, und zwar nur, wenn er bereits consecrirter Bischof ist. Auch Ordensprofessen können in feierlicher Weise nicht von ihren Klosteroberen, sondern nur vom betreffenden Diöcesanbischof degradirt werden (Ferraris, Biblioth. s. v. Degradatio). Der Act dieser Degradation ist vom Papst Bonifatius VIII. (c. 2, VI De poenis 5, 9) vorgezeichnet und im Pontificale Romanum (ed. Venet. 1775, 369 sq.) umständlich beschrieben. Er geschieht auf einer außerhalb der Kirche errichteten Tribüne; der verurtheilte Geistliche wird mit dem seinem Weihegrade entsprechenden vollen Ornate, als sollte er in gewohnter Weise am Altare fungiren, angethan und so vor den Thronstuhl des Bischofs geführt, neben welchem auch der weltliche Richter seinen Sitz eingenommen hat. Jetzt wird dem anwesenden Volke die Ursache der Verurtheilung, dann vom Bischof die Sentenz im Namen des dreieinigen Gottes verkündet. Nun wird dem Condemnirten zuerst das Symbol seines heiligen Amtes abgenommen, dann ihm der Ornat Stück um Stück unter entsprechenden Exauctorationsformeln vom Leibe gezogen; die Daumen und Zeigefinger, die ihm bei der heiligen Weihe gesalbt worden waren, leichthin und ohne Blutvergießen mit einem Messer abgeschabt, deßgleichen der Kopf geschoren, so daß die Tonsur völlig verwischt wird; endlich der gemeine Büßerhabit umgeworfen und der Verstoßene nunmehr mit der Bitte um Schonung an Leib und Leben dem weltlichen Richter überantwortet. Daß übrigens auch der Degradirte, obgleich ihm jedes clericale Standes- und Amtsrecht, sohin auch die Befugniß, irgend eine durch

die Ordination bedingte Handlung vorzunehmen, für immer entzogen ist, gleichwohl die Fähigkeit der Weihe nicht verliert, und daher auch im möglichen Falle der Wiederaufnahme in den Clericalstand den einmal gültig empfangenen Ordo nicht nochmal empfangen dürfe, versteht sich von selbst und liegt schon im Begriffe des der Priesterweihe inhärirenden Character indelebilis (s. d. Art.). Heutzutage kommt die feierliche Degradation nicht leicht mehr vor. (Kober, Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des Kirchenrechts, Tübingen 1867.) [Permaneder.]

Dei gratia, Dei et apostolicae sedis gratia, Prädicate, welche sich zunächst die Erzbischöfe und Bischöfe in ihren amtlichen Erlassen beizulegen pflegten. 1. Der Titel „Von Gottes Gnaden" soll schon im vierten Jahrhundert vorkommen (Oppressionsdecret des Papstes Felix II. 356 gegen die Arianer bei Hard. Conc. I, 757); geläufiger wird diese Bezeichnung bereits im fünften Jahrhunderte, wie aus den Acten der Concilien zu Ephesus 431, Chalcedon 451 u. a. erhellt. Unter den deutschen Bischöfen war Kunibert von Köln 625 der erste, der sich dieses Prädicat gab; ihm folgte der heilige Bonifatius von Mainz in seinem Subjectionseide, Bischof Heribald von Lüttich, Erzbischof Hetti von Trier &c. Häufig jedoch wechselte diese Bezeichnung mit anderen ähnlichen oder gleichbedeutenden, wie Divina gratia, Dei misericordia, juvante oder favente Deo etc., welche Titel nicht selten durch entsprechende Zusätze erweitert wurden. Unter den weltlichen Machthabern nahmen den Titel „Von Gottes Gnaden" zuerst Pipin und die Karolinger, hierauf die römisch-deutschen Kaiser, aber auch Kurfürsten, Herzoge, überhaupt sämmtliche Reichsfürsten des geistlichen und weltlichen Standes an. Indeß traten auch hier oft andere synonyme Formeln an die Stelle jenes Prädicats. Ursprünglich aber und viele Jahrhunderte lang war dieser Titel nichts weiter als der Ausdruck der Demuth und Pietät, die es nicht an dem offenkundigen Zeugnisse wollte fehlen lassen, daß der Träger der geistlichen oder weltlichen Herrschaft diese seine Würde Gott verdanke. Erst vom 15. Jahrhundert an verband man mit dieser Apposition allmälig den Begriff der weltlichen Machtvollkommenheit und Souveränetät, und hielt ihn besonders in neuester Zeit so fest, daß der Titel „Von Gottes Gnaden" ausschließlich auf souveräne Staatsoberhäupter übertragen, den geistlichen Fürsten aber gänzlich entzogen oder (wie etwa in Bayern) nur in der Fassung Divina miseratione et apostolicae sedis gratia gestattet ist. — 2. Der erweiterte Titel „Von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden" ist späteren Ursprungs, als der eben besprochene einfache Dei gratia (s. d. Art. Apostolicae sedis gratia). Unter den weltlichen Fürsten war Kaiser Otto IV. der erste, welcher sich 1209, um Papst Innocenz III. zu gewinnen, dieses doppelten Titels bediente. [Permaneder.]

Deismus und Deisten. Deismus wird diejenige philosophische Ansicht über das Verhältniß Gottes zur Welt genannt, welche zwar das Dasein eines Weltschöpfers anerkennt, aber ein Einwirken desselben auf die geschaffene Welt, also die göttliche Welterhaltung läugnet. Im Gegensatze zum Pantheismus, welcher die Wesenseinheit Gottes und der Welt behauptet, nimmt der Deismus einen überweltlichen, persönlichen Gott an, welcher als Schöpfer der Welt wesentlich von dieser verschieden ist. Aber er trennt Gott und Welt so sehr von einander, daß er dieselben nicht allein als wesentlich v e r schieden, sondern als vollständig g e schieden auffaßt; Gott hat sich dieser Denkweise gemäß nach Erschaffung der Welt in den Ruhestand gesetzt und überläßt die Welt ganz sich selbst und den ihr eingeschaffenen Gesetzen, ohne irgendwie auf dieselbe einzuwirken. Hierdurch setzt sich der Deismus in den Gegensatz zum Theismus, welcher Gott nicht allein als Weltschöpfer, sondern zugleich als fortwährenden Welterhalter anerkennt. An sich bedeutet Deismus und Theismus (das eine Wort von Deus, das andere von θεός abgeleitet) dasselbe, nämlich Glaube an Gott; die angegebene verschiedene Bedeutung hat sich erst in neuerer Zeit in Folge einer geschichtlichen Entwicklung festgestellt. Ursprünglich bedeutete Deismus eine rationalistische Auffassung des Christenthums, wonach dasselbe eine bloß natürliche, durch die Vernunft allein begreifbare, alles Uebernatürliche und Geheimnißvolle ausschließende Religion wäre. Der Name Deisten soll zuerst in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Italien und Frankreich von Gegnern des Christenthums gebraucht sein. Viret, ein angesehener Theologe unter den Reformatoren, spricht in einer 1563 herausgegebenen Schrift (Instruction chrétienne) von Leuten, die sich mit einem neuen Namen Deisten nennen. „Sie bekennen einen Gott," sagt er, „haben aber keine Ehrfurcht vor Jesus Christus. Die Lehre der Apostel sehen sie für Fabel und Träume an." Das eigentliche Vaterland des Deismus aber ist England seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Dort trafen mehrere Umstände zusammen, welche die deistisch-rationalistische Richtung hervorriefen und förderten: zunächst die Unduldsamkeit der englischen Episcopalkirche, welche, statt freie Bibelforschung zu gestatten, unbedingten Glauben an die 39 Artikel forderte und dadurch abstoßend wirkte; dann die ärgerlichen Streitigkeiten der aus Opposition gegen die Staatskirche entstandenen verschiedenen religiösen Secten, wodurch manche an dem ganzen positiven Christenthum irre wurden; endlich die von Baco von Verulam (gest. 1626) eingeleitete Richtung der Philosophie, welche vom Empirismus zum Sensualismus, Skepticismus und Atheismus fortschritt und der religiösen Freidenkerei mächtigen Vorschub leistete.

Als der Erste in der Reihe der e n g l i s c h e n D e i s t e n gilt E d w a r d H e r b e r t C h e r b u r y (s. d. Art.), welcher als Kern

aller Religion fünf Hauptwahrheiten aufstellte, die außerhalb aller Religionsstreitigkeiten lägen und zur Erlangung des Heiles ausreichten. Ihm folgte Charles Blount (s. d. Art.), welcher in Sachen der Religion mit Hobbes die Staatsomnipotenz, mit Cherbury die fünf religiösen Grundwahrheiten annahm und das Christenthum zwar nicht direct angriff, aber mit Witz und Ironie indirect herabzusetzen suchte. Im Anschluß an Locke's „Vernünftigkeit des Glaubens" veröffentlichte der Irländer John Toland (s. d. Art.) im J. 1696 sein Werk „Das Christenthum ohne Geheimniß" (Christianity not mysterious), in welchem er den Satz durchzuführen suchte, daß das Christenthum ein Geheimniß weder enthalte, noch enthalten könne. Sämmtliche Offenbarungswahrheiten, überaus nützlich und nothwendig, wie sie seien, müßten der Vernunft eben so faßlich und verständlich sein, als die Gegenstände des täglichen Lebens. Hervorragender ist Anthony Collins, aus einer adeligen Familie zu Haston in der Grafschaft Middlesex geboren den 21. Juni 1676. Er studirte zu Eaton und Cambridge vorzüglich alte Literatur und Philosophie und trat später in Briefwechsel mit Locke, mit dem er sich eng befreundete. Als Friedensrichter und Schatzmeister erwarb er sich den Ruf eines einsichtigen, redlichen und uneigennützigen Mannes und wurde wiederholt in das Parlament gewählt. Er starb am 13. December 1729. Seine schriftstellerische Thätigkeit begann er mit Angriffen gegen die Despotie der Staatskirche und deren todten Formelglauben. Die erste Schrift ist ein „Versuch, betreffend den Gebrauch der Vernunft in Vorstellungen, deren Gewißheit auf menschlichem Zeugniß beruht", 1707. Die zweite Schrift führt den Titel „Vollendeter Priesterbetrug", 1709; sie will nachweisen, daß in den 20. Artikel der englischen Kirche ein Einschiebsel gemacht ist, wodurch dieser die Macht beigelegt wird, Gebräuche und Cerimonien zu bestimmen und in Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden. Schon im folgenden Jahre erschien eine zweite und dritte Auflage dieser Schrift mit Verbesserungen. Collins schrieb selbst eine scheinbare Widerlegung, um noch mehr darauf aufmerksam zu machen. Dann folgte anonym seine Abhandlung über das Freidenken (Discourse of Freethinking), 1713, veranlaßt durch das Aufkommen einer Secte sogen. Freidenker, welcher er sich anschloß. In dieser Schrift vertheidigt er, tief erbittert gegen die despotischen Vertreter der Episcopalkirche, dem blinden Auctoritätsglauben gegenüber das freie Denken, d. h. die Berechtigung der individuellen Vernunft, selbst zu prüfen und zu untersuchen, was in religiösen Dingen als Wahrheit anzunehmen, was nicht, als ein unveräußerliches Menschenrecht; ja, das Freidenken sei eine durch die Bibel gebotene Pflicht. Die Propheten des Alten Testamentes seien Freidenker gewesen; Christus selbst fordere auf, in der Schrift zu forschen; er verbiete seinen Jüngern, sich Rabbi zu nennen, d. h. er spreche Jedermann unfehlbare Auctorität ab; und der Apostel Paulus bringe Gründe und Beweise, anerkenne also die Freiheit des denkenden Urtheils. Die Freunde der geoffenbarten Religion scheuten Prüfung und Untersuchung, welche doch schon deßhalb nothwendig sei, weil man wegen der Varianten des Neuen Testaments gar nicht wisse, wie es ursprünglich gelautet habe. Dieses Buch rief eine Anzahl von Gegenschriften hervor, unter welchen die des berühmten Philologen Bentley unter dem Namen Phileleutherus Lipsiensis hervorragt. Später griff Collins das Christenthum direct in seinen Grundlagen an in seiner „Abhandlung über die Gründe und Beweise der christlichen Religion" (Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion in two parts, 1724). Diese Schrift ist gegen den englischen Gelehrten William Whiston gerichtet, welcher die Hypothese eines doppelten Sinnes der Weissagungen verworfen und den Satz aufgestellt hatte, daß die Weissagungen der Propheten in ihrem einzigen, buchstäblichen Sinne sich nur auf die Heilsordnung des Evangeliums bezögen und von Jesus und seinen Aposteln mit Recht als Beweis, daß er der Messias sei, angewendet seien. Dagegen trat Collins für den doppelten Sinn der Weissagungen ein. Der Hauptbeweis für das Christenthum sei allerdings der aus den Weissagungen, diese aber seien nie unmittelbar und nach ihrem buchstäblichen Sinne, sondern nur typisch und allegorisch auf Christus und die christliche Heilsordnung zu beziehen. Das ganze Christenthum sei auf Allegorie gegründet. Verwerfe man die allegorische Auslegung, so zerstöre man die Grundlage des Christenthums. Es ist nun einleuchtend, daß bei der allegorischen Auslegung der Weissagungsbeweis ziemlich hinfällig wird, und ohne Zweifel war es die stillschweigende Absicht des Verfassers, die Grundlagen des Christenthums zu untergraben. Diese Schrift machte großes Aufsehen, und es erhob sich ein lebhafter Streit über das Verhältniß des Christenthums zu den alttestamentlichen Weissagungen. Collins selbst suchte sich zu vertheidigen durch eine neue Schrift, die letzte, in welcher er das Christenthum bekämpft (The Scheme of Literal Prophecy considered in a view of the controversy occasioned by a late book intitled: A Discourse of the Grounds etc., 1726). Hier bringt er auf buchstäbliche Auslegung der Prophetien in der Voraussetzung, daß keine an Christus dem Wortlaute nach sich erfüllt habe. Insbesondere wird das Alter und prophetische Ansehen des Buches Daniel bestritten. — Das Princip der Allegorie, wodurch Collins den Weissagungsbeweis zu entkräften suchte, wendete man nun auch auf den Wunderbeweis an. Thomas Woolston (s. d. Art.) nahm zunächst Theil an dem Streit über die Weissagungen an der Seite Collins als begeisterter Vertreter der allegorisirenden Methode. Dann übertrug er diese Methode auf die Erzählungen von den Wundern Christi in seinem Werke „Der Schiedsrichter

zwischen einem Ungläubigen und einem Apostaten" (The Moderator between an Infidel and an Apostate). Hier stellte er den Satz auf, daß alle neutestamentlichen Wunder, als wirkliche Begebenheiten aufgefaßt, unsinnig, ungereimt und unmöglich erscheinen, daß sie aber als prophetische und parabolische Erzählungen dessen gefaßt werden könnten, was einst Christus auf geheimnißvolle Weise in seiner Kirche wirken würde. Dieselbe Auffassung hat er später weiter ausgeführt in sechs Abhandlungen nebst zwei Vertheidigungsschriften unter dem Titel „Von den Wundern unseres Heilandes in Rücksicht auf den gegenwärtigen Streit zwischen Ungläubigen und Abtrünnigen" (Discourses on the Miracles of our Saviour in view of the present controversy between Infidels and Apostates, 1727—1730). Fünfzehn Wundererzählungen Jesu behandelt er eingehend und sucht bei jeder die Schwierigkeiten und Ungereimtheiten einer wörtlichen Auffassung darzuthun, indem er mit großer Willkür und naiver Oberflächlichkeit die geschichtlichen Thatsachen bemängelt, bald die Glaubwürdigkeit der Berichterstatter, bald den Charakter der handelnden Personen verdächtigt und jedesmal bei dem Resultate anlangt, daß die betreffende Erzählung nur mystisch zu erklären sei als Sinnbild von Ereignissen, die zur Zeit der geistigen Ankunft Christi kommen werden. Gegen diese Abhandlungen erschienen mehr als 60 Streitschriften, unter denen die von Thomas Sherlock (Das Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu, 1729) den meisten Beifall fand. Diesen griff 15 Jahre später anonym Peter Annet an in der Schrift „Die Auferstehung Jesu erwogen zur Antwort auf das Zeugenverhör von einem Moralphilosophen", worin er zwischen den Aussagen der Zeugen Widersprüche nachzuweisen sucht.

Nachdem Weissagungen und Wunder als Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums hinweggeräumt waren, konnte von übernatürlicher Offenbarung, überhaupt von übernatürlichen Wahrheiten keine Rede mehr sein. „Das wahre Christenthum ist die Religion und das Gesetz der Natur." Dieser Gedanke, schon von Herbert ausgesprochen, wurde 1730 systematisch durchgeführt von **Matthäus Tindal** (s. d. Art.), dem „großen Apostel des Deismus", in dem Werke „Das Christenthum so alt als die Schöpfung oder das Evangelium eine neue Offenbarung der Religion der Natur" (Christianity as old as the Creation: or the Gospel a Republication of the Religion of Nature), welches als deistisches Grundbuch gelten kann. Darin sucht er nachzuweisen, daß die natürliche Religion, welche inhaltlich mit der Sittlichkeit identisch sei, von Anfang an ganz vollkommen gewesen und durch keine nachfolgende Offenbarung vervollkommnet werden konnte, daß dieses ursprüngliche Gesetz der Natur, welches alles enthalte, was der Mensch wissen, glauben, bekennen und üben solle, von Anfang an so klar gewesen und geblieben sei, daß keine Offenbarung es hätte klarer machen können. Das Christenthum sei mit der natürlichen Religion vollständig identisch, es sei nur Wiederherstellung der ursprünglichen, durch den Aberglauben entarteten natürlichen Religion. Diese Lehre als die ursprüngliche Lehre Jesu nachzuweisen versuchte **Thomas Chubb** (1679—1747), ein armer Handschuhmacher ohne höhere wissenschaftliche Bildung. In seinem Werke „Das wahre Evangelium Christi" (The true Gospel of Jesus Christ) hält er es zunächst für wahrscheinlich, daß Christus eine historische Person gewesen, welcher unter den Juden als Religionsstifter aufgetreten sei. Er untersucht dann aus den Reden Jesu, zu welchem Zwecke er aufgetreten, welche Mittel er angewendet und welche Lehren und Vorschriften er gegeben habe, und findet, daß Christus die durch den Aberglauben der Heiden und Juden verunstaltete natürlich-sittliche Lebensanschauung wieder rein herstellen gewollt, zu dem Zwecke geeignete Vorschriften gegeben und nur das zur Pflicht gemacht habe, was an sich schon pflichtmäßig ist. Das Christenthum sei nicht Bekenntniß, sondern sittliches Leben, und das wahre Evangelium Jesu identisch mit der natürlichen Religion. — Ein anderer Deist, **Thomas Morgan** (s. d. Art.), suchte in seinem anonym herausgegebenen Werke „Der Moralphilosoph" (Moral Philosopher, 1737 sqq.) die deistischen Grundsätze auf das Alte Testament anzuwenden. Einer gnostischen Ansicht über das Verhältniß des Alten zum Neuen Testament huldigend, leitet er die Entstellung des ursprünglich vernünftigen Christenthums aus dem Judenthum her, unterwirft, auf Paulus, „den großen Freidenker seiner Zeit", gestützt, den Mosaismus und die israelitische Geschichte einer feindseligen und maßlosen Kritik, und nennt sich mit Stolz einen „deistischen Christen" im Gegensatze zu den „Judenchristen" seiner Zeit. Das Werk rief viele Gegenschriften hervor, unter denen das berühmteste von William Warburton: „Die göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen", 1738. — Wie Chubb die deistischen Grundsätze in populärer Weise unter dem niederen Volke, so verbreitete **Viscount Bolingbroke** (s. d. Art.) dieselben in geistreich witziger Weise durch seine philosophischen Schriften unter den Gebildeten. Das reine Christenthum ist ihm die natürliche Religion; was sonst noch als Inhalt desselben angegeben wird, ist Menschenwerk, Erfindung größtentheils blöder, wahnsinniger, betrügerischer Menschen. Der Deismus konnte auf der destructiven Bahn nicht weiter fortschreiten. Er hatte das Christenthum nach und nach von seinem übernatürlichen und idealen Inhalt so vollständig gereinigt, daß nur ein verwaschener Naturalismus zurückblieb. Es erübrigte ihm jetzt nur noch, an sich selbst zu verzweifeln. Diese Auflösung des Deismus in dem Skepticismus eröffnete **Henry Dodwell** der Jüngere in der anonymen Schrift „Das Christenthum nicht auf Beweis gegründet" (Christianity not founded on Ar-

gument, 1742), indem er aus der Natur der Sache und aus der heiligen Schrift nachzuweisen sucht, daß eine rationelle Begründung des Glaubens unmöglich sei, daß nicht Denken und Prüfen, sondern nur die übernatürliche Gnadenwirkung des heiligen Geistes zum Glauben führe. Indem er einen Widerspruch zwischen Wissen und Glauben statuirt und die Ohnmacht des Wissens betont, leitet er über zum vollendeten Skepticismus David Hume's (s. d. Art.), der den Beweis der Göttlichkeit einer Offenbarung aus den Wundern für unmöglich, den Glauben selbst für ein widervernünftiges Wunder erklärt und die ganze Geschichte der Religion durch Zweifel auflöst. Mit Hume findet die deistische Entwicklung Englands ihren Abschluß, und diese Auflösung in den vollendeten Skepticismus ist zugleich eine vernichtende Selbstkritik des Deismus.

Der englische Deismus fand bald seinen Weg über den Canal nach Frankreich. Die Schriften der englischen Freidenker wurden in's Französische übersetzt. Voltaire, Rousseau, Diderot (s. d. Artt.) mußten sich die Ansichten derselben mehr oder weniger anzueignen und zu den materialistischen und atheistischen Consequenzen fortzuleiten. Auch Deutschland wurde seit der Mitte des 18. Jahrhunderts mit den Schriften der englischen Freidenker beglückt; es bildete sich unter dem Einflusse der Wolff'schen Philosophie und den Anschauungen der englischen Deisten die „deutsche Aufklärung", als deren Hauptrepräsentant Lessing erscheint. Kants Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft steht auf dem gleichen deistischen Standpunkt. Nach Kant verlor sich dieser Deismus in den Pantheismus. In der Gegenwart huldigt nach Zeugniß freimaurerischer Schriften die Loge zumeist dem Deismus, indem sie einen Gott annimmt, der die Menschen in ihren Lebensgenüssen gar nicht stören will, und dem es gleichgültig ist, ob sie ihn verehren oder nicht. Der Grundgedanke, welcher alle diese deistischen Religionsansichten durchzieht und bei den Einzelnen mehr oder weniger consequent durchgeführt ist, bleibt der Glaube an einen persönlichen Weltschöpfer, welcher die geschaffene Welt ganz ungestört sich selbst überläßt, ohne sich im geringsten um ihre Angelegenheiten zu kümmern. Die Welt bestehe und wirke nach ihren angeschaffenen unwandelbaren Gesetzen. Ein unmittelbares Eingreifen in diesen Weltlauf würde denselben stören und sei daher unstatthaft, ja unmöglich; folglich sei jede übernatürliche Offenbarung, jedes Wunder ausgeschlossen. So hat sich aus der rationalistischen Freidenkerei der oben angegebene philosophische Begriff des Deismus herausgebildet. Die Unhaltbarkeit desselben für das vernünftige Denken leuchtet sofort ein. So wenig das geschaffene Wesen selbst sein Entstehen, ebenso wenig kann es selbst sein Fortbestehen bewirken. Wie es sich im ersten Augenblicke nicht selbst das Dasein zu geben vermochte, so auch nicht im zweiten und den folgenden Augenblicken. Könnte es für sich fortbestehen, so hörte es auf, zufällig und bedingt, also Geschöpf zu sein. Gott muß also nicht allein Erschaffer der Welt sein, sondern dieselbe auch jeden Augenblick in ihrem Dasein erhalten. In dem Augenblicke, wo die Welt sich selbst im Dasein erhalten könnte, stände sie als unbedingte dem Unbedingten gegenüber. Zudem hatte Gott, als intelligenter Welturheber, bei der Schöpfung der Welt einen Zweck und kann sich, um denselben zu erreichen, nicht gänzlich von der Welt zurückgezogen haben. Uebrigens liegt es nahe, und der geschichtliche Verlauf hat es bestätigt, daß der Deismus, indem er Gott gänzlich von der Welt scheidet und vollständig in den Hintergrund stellt, leicht dahin kommt, über der Welt Gott ganz zu vergessen, die Welt selbst zu vergöttern und dem Pantheismus und Atheismus zu verfallen.

Literatur. John Leland, ein presbyterianischer Prediger, welcher in mehreren Streitschriften den Deismus bekämpfte, hat in einem zweibändigen Werke die Hauptvertreter des englischen Deismus behandelt: Uebersicht der vornehmsten deistischen Schriftsteller (A view of the principal Deistical writers in England, 1754, übersetzt von G. H. Schmidt und J. H. Meyenberg, Hannover 1755); Thorschmid, Versuch einer vollständigen englischen Freidenker-Bibliothek, Halle 1765—1767; Trinius, Freidenker-Lexicon, Leipzig 1759; Fr. Chr. Schlosser im Archiv für Geschichte und Literatur 1831, II, 1 und in der Geschichte des 18. Jahrhunderts I, 412 ff.; Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart 1841; H. v. Busche, Die freie religiöse Aufklärung, ihre Geschichte, ihre Häupter, Darmstadt 1846; L. Noack, Die Freidenker oder die Repräsentanten der religiösen Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland, 3 Theile, Bern 1853—1855; H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts I, 3. Aufl. Braunschweig 1872. II, 4. Aufl. ebend. 1880. [G. Hagemann.]

Delectatio, I. in der Dogmatik ist a. als delectatio superior seu relative victrix die Bezeichnung eines der Grundbegriffe der jansenistischen Gnadenlehre (s. d. Art. Jansenismus). Durch den Sündenfall, so lehrt Jansenius, ist der menschliche Wille der Freiheit, als des positiven Vermögens der Selbstbestimmung (indifferentia activa), beraubt worden. Seine Entschlüsse können nur mehr kraft innerlicher Determination aus ihm hervorgehen. Das wirkende Princip dieser den Willen innerlich nöthigenden Determination ist die im gegebenen Augenblicke in ihm vorherrschende Lust (delectatio), sei es nun die aus der unordentlichen Begierlichkeit entsprungene sündhafte Lust (delectatio terrena), oder die von der Gnade eingeflößte Lust am Guten (delectatio coelestis). Die Wagschale des Willens neigt sich in jedem Falle mit unabänderlicher Nothwendigkeit nach der Seite der stärkern, intensivern Lust (delectatio superior); diese letztere paralysirt vollkommen den Einfluß, den die entgegengesetzte Lust auf den Willen aus-

üben möchte; sie geht immer als Siegerin hervor aus dem Kampfe um den Willensentschluß (delectatio relative victrix). Wenn hingegen die Lust beiderseits von gleicher Stärke ist, so kann es zu keiner siegreichen Determination des Willens kommen; ein Willensentschluß ist alsdann unmöglich (Jans. De grat. Chr. 4, 1—11). Hieraus ergab sich nun auch nothwendig der jansenistische Begriff der wirksamen Gnade (gr. efficax). Die Gnade ist eine wirksame, welche den Willen vermöge der ihm eingeflößten Lust am Guten zum Wollen desselben determinirt; und da letzteres nur dann geschehen kann, wenn die himmlische Lust die ihr thatsächlich entgegenstehende unordentliche Lust an Stärke überragt, so besteht das Wesen der wirksamen Gnade und ihr unwiderstehlicher Einfluß auf den Willen eben in dieser relativ stärkeren guten Lust (delectatio coelestis relative victrix). Da nun ferner der Wille im gefallenen Menschen an sich (von Natur) dem innerlich nöthigenden Einflusse der unordentlichen Begierlichkeit unterliegt, so lange ihn die Gnade nicht zum Guten determinirt, so ergibt sich als weitere Consequenz, daß der Mensch ohne die wirksame Gnade in dem erklärten Sinne (delectatio relative victrix) überhaupt nichts Gutes zu wollen vermag (l. c. c. 10: Cum nulla sit gratia operandi praeter istam suavitatem Dei, nisi ista tanta fuerit, ut ei delectationes rerum creatarum cesserint, vel peccabitur, vel alternante delectationum fluctu in medio remanebitur. Ib. 8, 2: Delectatio victrix, quae Augustino est efficax adjutorium, relativa est. Tunc enim est victrix, quando alteram superat. Quodsi contingat alteram ardentiorem esse, in solis inefficacibus desideriis haerebit animus, nec efficaciter unquam volet quod volendum est). Die delectatio selbst besteht nach Jansenius zunächst in unwillkürlichen (dem eigenen Erkennen und Wollen des Subjectes zuvorkommenden) Regungen des Wohlgefallens am Guten oder am Bösen (motus indeliberati complacentiae), welche sofort in dem Willen das bewußte Verlangen nach dem Einen oder dem Andern, die Hinneigung dazu erwecken (l. c. 4, 11). Mit der kirchlichen Lehre von der Willensfreiheit steht diese jansenistische Theorie im schroffsten Widerspruch. Innerliche Nöthigung des Willens (necessitas intrinseca, determinatio ad unum), und Freiheit desselben (indifferentia activa, liberum arbitrium, vis electionis) sind conträre Gegensätze. Wenn Jansenius dennoch die Willensfreiheit zu behaupten vorgab, so verstand er dieselbe nur im Sinne der Spontaneität; d. h. die Freiheit sei die Selbstthätigkeit des Willens im Gegensatz zu einer auf äußerem Zwange beruhenden Bewegung (coactum, violentum); das, wenngleich kraft innerlicher Nöthigung Gewollte (voluntarium) und das Freie (liberum) gelten ihm als identische Begriffe (l. c. 6, 5. 35. 36). Die bloße Spontaneität oder Freiheit von äußerem Zwange genügt ihm daher auch, um die Möglichkeit des Verdienstes sowohl als des Mißverdienstes für den gefallenen Menschen behaupten zu können (Jans. Prop. damn. 3). Die durch die gute oder böse Lust gewirkte Determination, lehrt Jansenius ferner, ist keine absolute; eine gewisse Indifferenz des Willens findet sich auch im gefallenen Menschen. Den Sinn dieser diplomatischen Phrase erklärt er selbst dahin, daß die genannte Determination keine unwandelbare sei; der Wille bleibe veränderlich, weil er von entgegengesetzten Neigungen (delectationes relative victrices) beherrscht werden könne, so lange der Mensch sich in statu viatoris befindet; absolut, d. h. unwandelbar sei die Determination des Willens zum Guten in Gott (per naturae constantiam) und in den Seligen des Himmels (per gratiae beneficium), sowie umgekehrt die Determination zum Bösen in den Verdammten (l. c. c. 6—38). Die jansenistische Lehre von der zweifachen, den Willen je zum Guten oder zum Bösen bestimmenden Lust schloß ferner den Irrthum ein, daß es außer der übernatürlichen, durch die Gnade gewirkten Neigung zum Guten, oder der übernatürlichen Liebe Gottes einerseits und der unordentlichen sinnlichen Begierlichkeit andererseits keine dritte Art der Liebe oder des Begehrens im Menschen geben könne. Daher betonte die Kirche es von Neuem, daß auch im gefallenen Menschen die natürliche Neigung des Willens zum Guten nicht ausgelöscht oder schlechthin unwirksam sei (Prop. Syn. Pistor. damn. 23. 24 sq.; Prop. Baji damn. 38. 40). Der von Jansenius zur Begründung seiner Theorie oft angerufene Satz des hl. Augustinus (Exp. Ep. ad Gal. c. 5, n. 49): Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est, bezieht sich nicht auf die unwillkürlichen Regungen der guten oder bösen Lust (delectatio indeliberata concupiscentiae aut gratiae) und besagt also auch nicht, die Willensentschlüsse würden durch einen nöthigenden Einfluß jener zweifachen Lust (necess. intrinseca antecedens) hervorgebracht. Augustinus hat vielmehr, wie der Zusammenhang zeigt (vgl. n. 46—49), die delectatio deliberata im Auge, d. h. die vom Menschen freiwillig verursachte, auch im Augenblick der Versuchung festgehaltene schlechte oder gute Gesinnung, die übernatürliche göttliche Liebe, oder eine natürliche sinnliche und sündhafte Liebe. Welche von diesen beiden Gesinnungen oder Willensrichtungen im Menschen die vorherrschende sei, zeigt sich im Augenblicke der Versuchung. Die göttliche Liebe ist vorherrschend, wenn eben sie den Willen vor der Einwilligung in die Sünde bewahrt (Regnant ergo spiritales isti fructus in homine — Gal. 5, 22 —, in quo peccata non regnant. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsi teneant animum in tentationibus, ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est). Das Verhalten des Menschen der Versuchung gegenüber wird nämlich davon abhangen, welches Gut er in dem betreffenden Augenblicke als das begehrenswerthere betrachtet, welches er höher schätzt (quod amplius delec-

tat), und darum mit seinem freien Willen erwählt und erstrebt, sei es die sinnliche Lust der Sünde, oder der Besitz und die Liebe Gottes. Der Entschluß oder die Wahl des Willens gibt z. B. im Falle einer fleischlichen Versuchung (Aug. l. c. n. 49) nothwendig dem Einen vor dem Andern den Vorzug; und wie die Wahl ausgefallen sei, zeigt sich in dem äußern Verhalten des Menschen (operari). Dieses entspricht nothwendig (necessitate hypothetica seu consequente) der in ihm zum Ausdruck und zur Herrschaft gelangenden innern Gesinnung oder Willensneigung (delectatio deliberata). Hiermit wird also keineswegs behauptet, wie Jansenius annahm, die Versuchung oder die durch sie erregte unwillkürliche Neigung zum Bösen nöthige den Willen (necessitate antecedente) zur Sünde, wofern diese Neigung stärker sei, als die in der Seele vorhandene göttliche Liebe. (Vgl. Tournely, Prael. theol. de gratia Christi q. 9, a. 2, edit. Colon. 1734, II, 525; Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit, 709. Bezüglich der jansenistischen Lehre von der delectatio relat. victrix überhaupt vgl. Billuart, De Gratia, Diss. 5, a. 2, § 1, edit. Wirceb., VI, 315—321; De actib. human. dissert. 2, digressio histor. l. c. IV, 248—263; Tournely l. c. 516—528, q. 3, p. 314—348.)

b. In nicht zu tadelndem Sinne kam der Begriff einer delectatio moraliter victrix zur Verwendung in dem Systeme der sogen. Augustinianer des vorigen Jahrhunderts (s. d. Art. Augustiner-Schule). Er sollte statt des thomistischen Begriffes der praemotio physica zur Erklärung der unfehlbaren Wirksamkeit der gratia efficax dienen. Diejenige Gnade, sagte man, ist eine wirksame, welche dem Willen des Menschen eine so starke Lust oder Neigung (delectatio) zum Guten einflößt, daß er zwar mit vollkommener Freiheit, aber doch auch mit unfehlbarer Gewißheit der Anregung der Gnade folgt. Diese Lust oder Neigung wirkt also nicht nöthigend auf den Willen ein, wie die delectatio relative victrix nach jansenistischer Anschauung; vielmehr verbleibt dem Willen unter ihrem Einflusse das positive Wahlvermögen (die indifferentia activa); sie bringt eben freie Entschlüsse in dem Willen hervor nicht durch eine physische Bewegung des Willens, wie die Thomisten lehren, sondern durch eine moralische Beeinflussung desselben (suadendo, invitando, alliciendo). Sie heißt darum auch delectatio moraliter victrix (vgl. Berti, De theolog. discipl. l. 14, c. 8, prop. 4; Noris, Jansen. erroris calumnia sublata, Opp. III, 1057 sqq.). Gegen diese Theorie wurde mit Recht geltend gemacht, der genannte Begriff der delectatio moraliter victrix sei nicht geeignet, um die Wirksamkeit der Gnade überhaupt und insbesondere die unfehlbare Gewißheit derselben zu erklären; er könne also auch nicht als Grundlage für das göttliche Vorherwissen des Erfolges der Gnade betrachtet werden. Denn nicht irgend welche, wenn auch noch so starke von der Gnade erweckte Lust oder Neigung bringe mit unfehlbarer Gewißheit den entsprechenden Willensentschluß hervor; dieser Erfolg sei allzeit ein contingenter, nicht innerlich nothwendiger, daher auch nicht unfehlbar gewisser; nur die unmittelbare Anschauung Gottes (visio beatifica) ziehe mit unfehlbarer Gewißheit die Liebe Gottes nach sich, weil nur sie innerlich nöthigend auf den Willen einwirke. Ferner widerspreche es der Erfahrung, daß die Lust oder Freude am Guten in jedem Falle das entscheidende Motiv guter Entschlüsse sei; ebenso lehre die Kirche ausdrücklich, in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, daß auch die Furcht und die Hoffnung zu den gottgefälligen und relativ nothwendigen Motiven übernatürlich guter Entschlüsse gehören, und insofern auch das Werk der Gnade im Menschen sein können (Trid. Sess. VI, cap. 11, can. 8. 31; Sess. XIV, cap. 4; Prop. ab Alex. VIII. damn. n. 10. 13. 15; Prop. Syn. Pistor. damn. n. 25). Dieß sei auch die Lehre des hl. Augustinus (vgl. z. B. Enarr. in Ps. 149, n. 15; De corr. et gr. 5, 8). Endlich entwickle und bewähre sich die Vollkommenheit der christlichen Tugend gerade dadurch, daß der Wille trotz aller etwaigen Unlust und natürlichen Abneigung, ohne jede Empfindung von Lust oder Freude geistiger oder zugleich sinnlicher Art, dennoch aus Gehorsam gegen Gott, oder aus irgend einem andern sittlichen Motive das Gute thue und das Böse meide. (Vgl. Bill. l. c. VI, 380—386; Tournely l. c. 352.)

II. Ueber den in der Moraltheologie gebrauchten Ausdruck delectatio morosa s. d. Art. Belustigung. [Simar.]

Delegation. A. Im öffentlichen Rechte versteht man darunter eine Abordnung, deren Mitglieder ebensowohl Delegirte als Deputirte genannt werden können. Die Delegirten sind entweder Träger einer Gewalt oder nur Mandatare, Stellvertreter ihres Auftraggebers oder gar nur Boten und Repräsentanten. Deputation nennt man insbesondere die Ausschüsse der Reichstage, die Abordnungen oder Commissionen der Gerichte. Der nähere Sprachgebrauch ist sehr schwankend: bald bezeichnet man damit die ständigen Commissionen, Senate der Gerichtscollegien (Heffter, System des Civil-Prozeßrechts, § 78), bald nur vorübergehend zur Vornahme einzelner Acte niedergesetzte Commissionen (Wetzell, System des ordentl. Civilprozesses, § 35 a. E.).

B. Im canonischen Rechte versteht man unter Delegation die Uebertragung einer kirchlichen Jurisdiction auf einen Andern in der Weise, daß dieser nicht im eigenen, sondern im Namen des Andern dieselbe auszuüben hat. I. Entwicklung. Das Bedürfniß des Lebens führte die Päpste von selbst dahin, mit der Entscheidung kirchlicher Streitfragen, sowie der Durchführung kirchlicher Verwaltungsmaßregeln Andere zu betrauen. Denn die ganze Menge der an den apostolischen Stuhl gebrachten Angelegenheiten persönlich und in Rom zu erledigen, wäre nicht nur schwierig, ja unmöglich, sondern auch wenig

zweckentsprechend gewesen. Es mag darüber gestritten werden, ob die Bestellung des Erzbischofs von Thessalonich zum apostolischen Vicar für Illyrien aus dem vierten Jahrhundert hierher gehört, aber in den Schlüssen der Synode von Sardica (c. 5, lat. 7) wird nicht undeutlich auf die Abordnung von Richtern zur Entscheidung der im Wege der Appellation nach Rom gelangten Prozesse Bezug genommen. Ganz zweifellos sind die Beispiele von der Deputirung außer Rom befindlicher Bischöfe und Notare, um in päpstlicher Auctorität Streitfragen zu erledigen, unter Gelasius (494, c. 10, Dist. LIV) und Gregor I. Unter des Letzteren Pontificat gewannen derartige Delegationen bereits eine ständige Form in der Weise, daß meist Mehrere zur Untersuchung, Cognition einer Streitsache (Jaffé, Regesta Pont., 2. ed. 1231. 1416. 1898. 1870, 1912) oder zur Execution des gefällten päpstlichen Spruches (l. c. 1860) abgeordnet wurden. Aus der mangelhaften Ueberlieferung der Regesten der folgenden Päpste erklärt sich die verhältnißmäßig geringe Zahl von derlei Delegationen in den späteren Jahrhunderten. Sie hörten aber nie auf; aus dem Pontificate Johanns VIII. (872—882) mögen nur folgende Beispiele genannt werden: Jaffé l. c. 2984. 3193. 3025. 3291. 3338. Ein Blick in das Regestenwerk Jaffé's zeigt, daß seit dem 11. Jahrhunderte die Mehrzahl der päpstlichen Schreiben aus Privilegien und Rescripten, welche Delegationen zum Gegenstande haben, besteht. Deren massenhafte Ausfertigung unter den großen Päpsten des 12. Jahrhunderts ist geradezu erstaunlich. Inzwischen hatte sich auch eine feste Theorie der Delegation ausgebildet, welche die Lehre des römischen Rechts von der delegatio a principe auf die seitens des Papstes vollzogene Delegation übertrug und deren Grundsätze mit wenigen Ausnahmen generalisirte. Ob daneben auch die Institute des altclassischen römischen Rechtes der Judicis datio und der Mandatio jurisdictionis von der canonistischen Doctrin recipirt bezw. modificirt wurden, mag dahin gestellt bleiben. Aus den promiscue gebrauchten Ausdrücken dare, mandare, delegare kann nichts gefolgert werden.

II. Delegirung. Es sind hier die Fragen zu beantworten: wer kann delegiren? wen? und wozu? 1. Jeder Inhaber einer Jurisdictio ordinaria, d. i. jeder Besitzer eines kirchlichen Amtes, eines Beneficium im strengen canonischen Sinne des Wortes kann delegiren (c. 7 in VI 1, 16), es wäre denn, daß ihm das Recht diese Befugniß ausdrücklich abspricht; so kann der Pfarrer nicht mehr seine Beichtjurisdiction delegiren. Ob der Ordinarius delegiren will, hängt von seiner eigenen Entschließung ab. Hat die Delegation stattgefunden, so ist damit sozusagen eine neue Instanz in der Weise gebildet, daß von der Entscheidung des Delegaten die Appellation an den Deleganten geht (c. 27, § 5, X 1, 29); nur der Papst kann durch Beifügung der Clausel remota appellatione die Sentenz des Delegaten inappellabel erklären. — 2. Der Delegat muß nach Wissen wie Können fähig sein, die Delegation durchzuführen; wird ein Weiheact delegirt, so muß der Delegat den erforderlichen Ordo haben, jedenfalls muß er auch bei rein äußeren Jurisdictionshandlungen Cleriker sein (c. 2, X 2, 1). Nur der Papst kann auch Laien delegiren, nach der Praxis aber nur Dignitare, insbesondere Aebte, Officiale, d. i. Generalvicare und Domherren (c. 11 in VI. 1, 3). Nach Trid. XXV. De ref. 10 wählt die Provinzialsynode derlei zur Uebernahme päpstlicher Delegationen qualificirte sog. Synodalrichter. Der Delegat muß 20 Jahre alt sein; nur wenn die Parteien übereinstimmen, genügt ein Alter von 18 Jahren (c. 41, X 1, 29); er darf nicht im Banne sein (c. 24, X 2, 27). Der dem Deleganten Untergebene muß der Delegation sich unterziehen; aus Gründen kann jeder Delegat von den Parteien recusirt werden (s. d. Art. Perhorrescenz). Vorzüglich nach altem Brauch können für eine Sache Mehrere delegirt werden. Hier ist zu unterscheiden, ob sie a. zumal, conjunctim, copulativ (simul) oder b. alternativ, solidarisch (ut omnes aut duo aut unus mandatum exsequantur) oder c. bedingt eventuell solidarisch (quod si non omnes interfuerint — vel simul nequiverint aut noluerint interesse) bestellt wurden. Condelegaten der ersten Art müssen sammt und sonders vorgehen oder sich subdelegiren (c. 6, X 1, 29); jene der zweiten Art können sammt oder sonders handeln, wobei die Prävention entscheidet (c. 8 in VI 1, 14); im dritten Falle aber muß vorher das Fernebleiben des oder der Uebrigen entweder als unbegründet oder wenigstens überhaupt als Thatsache constatirt sein (c. 13, X 1, 3). Können die Condelegaten durchaus nicht schlüssig werden, so verfügt der Delegant das Weitere (c. 26, X 2, 27). — 3. Der Delegat ist mehr als ein Bote, er ist berechtigt, nach Maßgabe des ihm gewordenen Auftrages thätig zu werden. Dieser Auftrag (rescriptum commissorium) dient ihm ebenso zur Legitimation (c. 31, X 1, 29), als er ihm die Grenzen seiner Befugnisse anweist, so daß dessen Ueberschreitung Nichtigkeit des Actes nach sich zieht (c. 37 eod.). Abgesehen davon muß der Delegat durchaus sachgemäß und nach der Norm des gemeinen Rechts procediren (c. 13 eod.). Die Frage nach dem Inhalt und Umfang der Delegation ist eine Thatfrage. Bezüglich des erstern ist zu bemerken: a. Erfolgt die Delegation bei Ausübung der Jurisdiction im engsten Sinne des Wortes, d. i. in Pflege der Gerichtsbarkeit, sei es der streitigen zur Entscheidung der Rechtsansprüche Einzelner, sei es der criminellen zur Bestrafung verübter Vergehen, so kann dem Delegaten entweder nur die Vornahme eines einzelnen Actes, z. B. Zeugenverhör, Vereidigung, Augenschein oder die Erhebung der thatsächlichen Umstände des Falles, oder aber dessen Entscheidung durch Urtheil (notio oder cognitio) oder etwa auch die Durchführung des in Rechtskraft erwachsenen Urtheils übertragen

worden sein (exordium, medium, finis causae c. 27 pr., X 1, 29). Sicher der päpstliche Delegat erfreut sich nicht nur der auf alle Fälle nothwendigen Coercitivgewalt zur Beugung jeglichen Ungehorsames (c. 11 eod.), sondern auch der vollen Executive, zu welcher er innerhalb eines Jahres nach gefällter Sentenz schreiten kann (c. 7. 26 eod.); doch steht es ihm frei, auch die Hilfe des Ordinarius zu requiriren (c. 8 eod.). Ob auch andere, insbesondere bischöfliche Delegaten ohne Weiteres zur Execution schreiten können, steht nicht fest (Del Vaulx, Paratitla in I, tit. 29, § 4, n. 8; Engel, Colleg. Juris can. I, tit. 31, n. 5, III). — b. Das Wort jurisdictio wird im canonischen Recht zur Bezeichnung der Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) überhaupt gebraucht, und so können denn auch irgend welche nichtrichterliche Attributionen des Deleganten delegirt werden. Zunächst wird hier die Delegation stattfinden zur Ausführung von bereits beschlossenen Maßnahmen; der Delegat heißt dann vorzugsweise Commissar (s. d. Art.), er ist executor necessarius, unter Umständen aber auch voluntarius, wenn er erst nach erhobenem Thatbestande auf Grund des eigenen Urtheils zur Execution schreitet (c. 36 in VI 3, 4). Es kann aber das Recht vorzugehen dem Delegaten auch rein als Facultät delegirt worden sein, in welchem Falle (gratia facta) er selbst entscheidet, wann und ob er thätig werden will oder nicht. — c. Endlich kann eine Delegation auch die Ausübung der potestas ordinis zum Gegenstande haben. Da aber hier von einer wirklichen Stellvertretung nicht die Rede sein kann, wird in der That nur das Recht übertragen bezw. der Auftrag ertheilt, einen kirchlichen Weiheact zu setzen, welchen gültig zu vollziehen der Delegat durch vorausgegangene Ordination bereits befähigt worden. Beispiele sind die Uebung des sogen. jura ordinis episcopo reservata und die bischöfliche Consecration. — Dem Umfange nach geht die Delegation entweder nur auf einen oder mehrere, meist der Zahl nach bestimmte Fälle (ad unam vel plures causas) oder auf eine Gesammtheit von Fällen (ad universitatem causarum). Die Fülle der Amtsgewalt kann nicht delegirt werden.

III. Subdelegation. So nennt man die seitens des Delegaten vorgenommene Delegation, welche wieder inhaltlich wie umfänglich eine verschiedene sein kann. Der Delegat soll regelmäßig persönlich vorgehen (vgl. Reg. cancellar. 48; bei Walter, Fontes 499), doch kann subdelegiren: 1. derjenige, welchem dieß ausdrücklich gestattet worden; 2. der päpstliche Delegat in Bezug auf die Jurisdiction im engsten Sinne des Wortes, also im Prozeßverfahren (c. 3, X 1, 29), nicht wenn er zu einer Verwaltungsmaßregel anderer Art, z. B. Besetzung einer Pfründe, Dispensation, Absolution, Excommunication (sogen. nudum ministerium, c. 43 eod.), ermächtigt worden; nur für einzelne Acte kann er auch in solchen Fällen Commissare bestellen; 3. nach Theorie (Glosse Delegatus ad c. 62, X 2, 28) und Praxis der zu einer Gesammtheit Delegirte für einzelne Fälle, nicht aber für's Ganze. Der Subdelegat kann nicht weiter delegiren (c. 27, § 4, X 1, 29), immerhin aber die Vornahme einzelner bestimmter Acte einem Anderen committiren. Vom Subdelegaten geht die Berufung an den Deleganten, und nur dann an den Delegaten als Subdeleganten, wenn dieser lediglich die Instruction, nicht aber die Entscheidung der ganzen concreten Sache subdelegirt hatte (c. 27 cit., § 2), in alleweg vorausgesetzt, daß er nicht aus andern Gründen seine Jurisdiction verloren hat.

IV. Endigung. Die Delegation erlischt 1. durch den Tod des Delegaten; wenn sie aber eine reale, d. i. dem Inhaber einer kirchlichen Stellung als solchem verliehene war, geht sie durch Verlust dieser Stellung nur im Subjecte unter und von selbst auf den Nachfolger über (c. 14, X 1, 29); 2. durch den Tod eines Condelegaten, wenn derselbe conjunctim bestellt war und nicht subdelegirt hatte (c. 42 eod.); 3. durch Amtsverlust, insbesondere Tod des Deleganten, aber nur re integra, wenn zur Zeit noch nicht zur Ausführung des Commissorium die Citation der Parteien stattgefunden (c. 19. 20, X 1, 29; c. 2, Clem. 2, 5). Das reine Executions- sowie das pure Gnadenrescript (gratia facta c. 9, X 1, 14) wird dadurch nicht berührt; 4. durch ordnungsgemäß erfolgten und insinuirten Widerruf. Der Subdelegant kann dann widerrufen, wenn der Subdelegat noch nicht zur Ausführung geschritten ist (c. 37, X 1, 29), ja auch später (re non amplius integra), wenn die Subdelegation nur eine partielle war (c. 6 in VI 1, 14) oder der Widerruf ausdrücklich vorbehalten wurde; 5. von selbst durch Eintritt der gesetzten Bedingung, Verlauf der bestimmten Zeit, wenn die Parteien nicht prorogiren (c. 1, X 1, 29), vor Allem durch Erledigung des Geschäftes.

V. Delegatio a jure. Grund der bisher besprochenen Delegation ist immer ein Mandat des Ordinarius. Im Gegensatze zu dieser delegatio ab homine spricht man von einer delegatio a jure, wenn das objective Recht ein für allemal die Inhaber der ordentlichen kirchlichen Gewalt, die Ordinarien, bevollmächtigt, Namens und in Auctorität des apostolischen Stuhles gewisse Maßnahmen zu treffen. In zahlreichen Fällen hat insbesondere das Tridentinum den Bischöfen gegenüber den Exemten (tanquam sedis apostolicae delegati, z. B. Sess. VI De ref. 3; XXII De ref. 5. 6) vorzugehen die Gewalt gegeben; in anderen Fällen hat das Tridentinum die Bischöfe überhaupt amtlich zu handeln angewiesen, also an sich auf Grund ihrer jurisdictio ordinaria propria, eventuell gegenüber Exemten im übertragenen Wirkungskreise. Das ist der Sinn der oft mißverstandenen Worte: etiam tanquam sedis apost. delegati (vgl. z. B. Sess. XXII De ref. 8. 10; XXV De ref. 9. 14; siehe auch c. 2, Clem. 3, 11; c. un., Clem. 1, 5; c. 2, Clem. 3, 10); an eine Cumulirung päpstlicher und bischöflicher Auctorität dachte mit Anderen Phillips, K.-R.

VI, 810; den richtigen Sachverhalt hat Hinschius, K.-R. I, 178 f. erkannt. Die jurisdictio delegata a jure ist eine reale und ständige; sie hat den Besitz der ordentlichen Jurisdiction zur Voraussetzung, ist nach Maßgabe des einzelnen Gesetzes zu üben; eine dagegen ergriffene Appellation geht an den apostolischen Stuhl als gesetzlichen Deleganten.

VI. Neben der jurisdictio ordinaria und delegata wird vielfach eine jurisdictio mandata oder vicaria unterschieden. Die Einen erklären sie für eine alieno nomine geübte, gegenüber der jurisdictio delegata, welche eine propria sei; die Anderen identificiren sie mit der jurisdictio delegata ad universitatem; Andere und zwar die Meisten sehen ihr Wesen darin, daß bei ihr der Mandant sich seiner jurisdictio völlig entäußert und diese ohne Vorbehalt auf den Mandatar überträgt, sowie darin, daß der Inhaber einer jurisdictio mandata mit dem Ordinarius in eodem loco et tribunali judicire, aus welchen beiden letztangeführten Gründen die Appellation nicht an den Mandanten, sondern an dessen Oberrichter gehe (l. 1, § 1, Dig. 49, 3; c. 2 in VI 1, 4). Alle diese Aufstellungen beruhen theils auf Mißverständniß der römischen Rechtsquellen, theils sind sie völlig grundlos, theils endlich sind sie unberechtigte Generalisirungen einiger die Stellung des Generalvicars (s. d. Art.) betreffender specieller Rechtssätze, welche letzteren um so weniger zur Aufstellung einer besonderen, von der jurisdictio delegata verschiedenen Kategorie berechtigen, als es unmöglich ist, die Gestaltungen des lebendigen Rechts in Schablonen zu zwingen. Die Regel wird immer der Ausnahmen sich versehen müssen. — Das canonische Recht kennt Vicarien der Ordinarien (tit. 1, 28 De officio vicarii; 1, 30 De officio legati); deren Gewalt wurzelt in dem ihnen gewordenen Auftrag, ist also im Grunde eine delegirte; jeder Vicar wird ad universitatem delegirt, aber nicht umgekehrt ist jeder ad universitatem Delegirte schon Vicar. Insoferne Inhalt und Umfang der Delegation selbst vom Recht bestimmt ist, entweder bleibend, wie z. B. bei den römischen Behörden und Collegien, oder dispositiv, wie insbesondere bezüglich des Generalvicars, nähert sich die jurisdictio delegata der jurisdictio ordinaria; da sie aber weder ein nothwendiges Additament einer ordentlichen amtlichen Stellung ist, wie die unter V. besprochene Delegation, noch selbst den mit ihr Beordneten zum Inhaber eines Officium und Beneficium im strengen Sinne des Wortes macht, kann man hier höchstens von einer jurisdictio quasi ordinaria reden (Hinschius, K.-R. I, 181—184).

Literatur. Die großen Commentatoren des Corp. jur. can. in l. 1, tit. 29 u. 28; München, Das canon. Gerichtsverfahren und Strafrecht I, 1865, 11—32; Bouix, Tract. de judiciis eccles. I, Paris. 1866, 142—164; Phillips, Kirchenrecht VI, 1864, 752—811; Mache, De delegata episcoporum jurisdictione Diss., Wratisl. 1859; Hinschius, Kirchenrecht I, 1869, 171—195; Kämpfe, Die Begriffe der Jurisdictio ordinaria, quasi ordinaria, mandata und delegata im röm., canon. und gem. deutschen Recht, 1876. Was das römische Recht betrifft, so besteht eine Controverse zwischen ihm (Archiv f. K.-R. XLI, 1879, 337—359) und von Canstein (Archiv XXXVII, 211 ff.; Zeitschr. für Rechtsgeschichte XIII, 1878, 492—505).

C. Im römischen Civil- und zwar Obligationen-Recht ist Delegation der Auftrag an einen Andern, einem Dritten eine Zahlung zu leisten, so daß diese als Zahlung des Auftraggebers gilt. Im engeren Sinne versteht man darunter die Ueberweisung eines neuen Schuldners (Delegaten) an den Gläubiger (Delegatar) des bisherigen Schuldners (Deleganten). Sie ist also eine völlige Befreiung des letzteren. Nach strengem römischem Rechte ist die bestandene Obligation wie durch Novation in eine völlig neue, selbständig existirende umgewandelt worden; nach einer andern auf das gemeine Gewohnheitsrecht sich stützenden Ansicht besteht die bisherige Obligation fort; es fand eine Singularsuccession in dieselbe statt und hat nur die Rolle des Schuldners jemand Anderer übernommen. So ist die Delegation zur umgekehrten Cession geworden, und es ist nicht mehr von Belang, neben der Cession von einer activen Delegation zu reden, als wodurch der Gläubiger seinem Schuldner einen Dritten (Delegatar) als neuen Gläubiger anweist. Die Delegation setzt das Einverständniß sämmtlicher Interessenten voraus und wird perfect erst, wenn der Delegat und Delegatar oder deren Substituten thatsächlich durch Stipulation, Expromission oder auf andere Weise in das betreffende obligatorische Verhältniß getreten sind. Welche Folge die Delegation für das Verhältniß zwischen Delegat und Deleganten hat, hängt von dem zwischen ihnen getroffenen Uebereinkommen ab. (Vgl. Dig. 46, 2; Cod. Just. 8, 42; Heimbach in Weiske's Rechtslexikon III, 1841, 298 bis 307; Arndts, Pandekten § 254. 268; Wächter, Pandekten § 193. 194.) [R. v. Scherer.]

Delfau, Franz, berühmter Gelehrter der Benedictiner-Congregation von St. Maur, wurde 1637 zu Montel in der Diöcese Clermont geboren. Am 2. Mai 1656 legte er im Kloster St. Allire die feierlichen Gelübde ab. Da Delfau durch seinen Eifer im Studium der Kirchenväter und der Concilien sich besonders hervorthat, so wurde ihm 1670 die Veranstaltung einer Neuausgabe der Werke des hl. Augustinus übertragen. Noch im J. 1670 ließ Delfau ein Umlaufschreiben drucken, welches er nach England, Italien, Deutschland und den Niederlanden richtete, und in welchem er um Unterstützung seines Werkes bat; 1671 erschien ein Prospectus zu den Werken des hl. Augustin im Drucke. Schon waren die beiden ersten Bände der neuen Ausgabe Augustins fast druckbereit, als der Prior von St. Denys, wo Delfau mit sechs Genossen arbeitete, zwei geheime königliche Briefe erhielt

des Inhaltes, Delfau habe sich in die Abtei Landevenec in Nieder-Bretagne zu begeben und dort bis zu seiner Begnadigung zu leben, ebenso sei Dom Robert Guérard in die Verbannung zu schicken. Geduldig gehorchte der arme Ordensmann dem harten Befehle, der ihn mitten aus seinen literarischen Arbeiten riß, aß aber das Brod der Verbannung nur ein Jahr, indem ihn schon am 13. October 1676 ein hartes Geschick hinwegraffte. Er wollte nach Brest zu den Carmeliten reisen, um eine Predigt auf die hl. Teresia zu halten. Ein heftiger Sturm warf das Schiff um; Delfau, die vielversprechende Hoffnung der Mauriner-Congregation, ertrank, erst 38 Jahre alt. Man hat verschiedene Gründe zur Rechtfertigung der Verbannung Delfau's angeben wollen: die einzig wirkliche Veranlassung ist das Buch L'abbé commendataire, welches er 1673 zu Köln (Compiegne) herausgab. Delfau geht darin von dem Titel Abbé aus, welches „Vater" bedeutet. Daher sei L'abbé commendataire ein solcher, welchem ein Kloster zur Verwaltung, gleich einem Vater, anempfohlen (commendare) worden. Nach einer historischen Uebersicht über die Entwicklung des Commendenwesens an Cathedral- und Pfarrkirchen folgt eine geschichtliche Einleitung über die Commendaturäbte der Klöster, welche als Resultat ergibt, daß menschliche Habsucht und Schlechtigkeit ihnen den Ursprung gegeben, und daß die Commendaturäbte unter der Auctorität der Könige und Päpste gottesräuberisch Klostergut vergeudeten. Wohl existirten strenge Decrete der Päpste und scharfe Concilsbeschlüsse gegen das Commendenwesen, aber besonders seit dem traurigen Schisma hätten Päpste durch Verleihung solcher Commenden sich Anhänger zu verschaffen gesucht, die Könige dadurch ihre Herrschgelüste und ihre Habsucht befriedigt. Die Commendaturäbte seien aber gegen göttliches und menschliches Recht und gegen die Satzungen der Kirche; sie seien der Ruin der Klöster und lassen sich nicht rechtfertigen. Ni la nomination du roi, ni les bulles et les dispenses du pape, ni l'usage commun ne peuvent pas les justifier (vgl. Du Pin, Bibl. des aut. eccl. XVIII, 227 ss.). Uebrigens hat Delfau erwiesenermaßen nur den ersten Theil des fraglichen Buches verfaßt, während der zweite Theil seinem Ordensbruder Gabr. Gerberon (pseudon. Froismont) zugeschrieben wird. Außerdem gibt es von Delfau eine meisterhafte Grabschrift auf den Polenkönig Johann Casimir, welcher 1672 als Abt von St. Germain des Prés gestorben ist (abgedruckt bei Tassin, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur, deutsch Frankfurt 1773, I, 129 ff.) und eine herrliche Ausgabe des Buches De Imitatione Christi mit einer Abhandlung über den Auctor derselben. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei lit. O. S. B., Aug. Vind. 1754, III, 395 sq.) [Wolfsgruber O. S. B.]

Delict ist ein von einem Menschen begangener **Fehltritt**, insofern er unter den Gesichtspunkt der strafenden Gerechtigkeit fällt. Es fällt aber unter diesen jede Handlung, durch welche ihr Urheber sich mit den Grundlagen der Gesellschaft oder auf eine für das gesellschaftliche Leben störende Weise mit der in ihr bestehenden Lebensordnung in Widerspruch setzt; denn die Gesellschaft und die Ordnung in ihr ist ein Gut, jede Störung derselben aber ein Uebel, und die Gesellschaft kann nicht bestehen, außer insofern der in ihr herrschende Wille dieses Uebel bewältigt und auf seinen Urheber zurückwälzt. Dieß fordert die Gerechtigkeit, die nichts anderes ist als die Gestaltung (das Richten) des Lebens nach der Wahrheit durch die Macht des Willens. Zum Delict wird also eine Handlung nicht dadurch, daß das Gesetz sie mit einer Strafe belegt, sondern das Gesetz belegt umgekehrt das Delict mit einer Strafe, weil es an sich ein Uebel ist und als solches durch die an ihrem Urheber vollzogene Strafe sich erweisen muß. Das Heil der Gesellschaft fordert, daß der ihr zum Träger dienende Wille durch die Strafe sich als der mächtigere erweise gegenüber dem antisocialen (gesellschaftswidrigen) Willen des Delinquenten. Da indessen nicht jede Handlung, die mit dem Bestande der Gesellschaft in mehr oder minder directem Widerspruch steht, als solche auch auf den ersten Blick erkannt werden kann, so versteht sich von selbst, daß dieses durch die Gesetzgebung ausgesprochen werden muß; sowie sich auch von selbst versteht, daß dem Gesetzgeber das Recht zugestanden werden muß, auch solche Handlungen mit Strafe zu belegen, welche an und für sich rechtlich gleichgültig sind und nur in ihren Folgen der Gesellschaft nachtheilig werden können. Endlich versteht sich von selbst, daß die Ausübung der Strafgewalt, um gerecht zu sein, eine gleichmäßige, d. h. nach bestimmten, voraus bekannten und allgemein geltenden Grundsätzen gegen jeden Delinquenten einschreitende sein muß. Hiernach erscheint allerdings mittelbar das Dasein eines Strafgesetzes als die allgemeine Bedingung der rechtmäßigen Verhängung einer Strafe, und man kann unter diesem Gesichtspunkte ein Delict auch als eine unter Androhung einer Strafe verbotene Handlung bezeichnen. Was am Delicte bestraft wird, ist der Wille, der sich der gesellschaftlichen Pflichten entschlägt oder vollends gegen dieselben sich geradezu auflehnt, so daß ohne bösen Willen (dolus oder culpa) kein Delict gedacht werden kann. Da aber die Strafe, als Bethätigung der Macht und Gewalt der Gesellschaft, nothwendig eine äußere Anregung voraussetzt, wodurch sie zur Bethätigung aufgefordert worden und der gegenüber sie sich geltend machen muß, so gehört zum Delict nebst dem bösen Willen wesentlich eine äußere That, in welcher sich der böse Wille bereits geltend gemacht hat. Ob der Thäter dabei seine Absicht erreicht hat oder nicht, ist gleichgültig, weil das bloße Hervortreten des bösen Willens in äußerer That schon an und für sich eine Störung des gesellschaftlichen Lebens ist.

Eintheilung der Delicte. a. Je nach der Beschaffenheit des bösen Willens zerfallen

die Delicte in dolose und in culpose, d. h. in solche, worin sich ein directer Widerspruch gegen den gesellschaftlichen Willen (böse Absicht), und in solche, worin sich nur ein Mangel an der schuldigen guten Gesinnung, die Abwesenheit des guten Willens (Fahrlässigkeit) ausspricht. b. Je nach der Beschaffenheit der That unterscheidet man zwischen vollendeten Verbrechen und strafbaren Versuchen; je nach der Beschaffenheit des Willens und der That unterscheidet man zwischen Unterlassungs- und Begehungsdelicten. c. Da die dolosen Handlungen, je nachdem sie mehr oder minder direct gegen die Grundlagen des gesellschaftlichen Verbandes gerichtet sind, größere oder geringere Uebel nach sich ziehen, welchen auch größere oder geringere Strafen entsprechen müssen, so unterscheidet man nach diesen auch schwere Verbrechen und leichtere Vergehen. d. Ebenso unterscheidet man, je nachdem ein Delict nach besonderen Grundsätzen oder mit härteren Strafen als andere derselben Gattung bestraft wird, ausgezeichnete und qualificirte Delicte. e. Der böse Wille, der in strafbarer That sich äußert, kann aber gegen das Princip des gesellschaftlichen Lebens selbst, d. h. gegen die Gesellschaft als solche und die Macht, die ihr zum Träger dient, oder nur gegen die Wirkungen dieses Princips, wie sie den einzelnen Gliedern der Gesellschaft zu gute kommen, nämlich gegen die durch die Gesellschaft den Einzelnen gewährleisteten Güter gerichtet sein. Im ersten Falle erscheint die ganze Gesellschaft als bedroht oder angegriffen, und das Uebel ist ein allgemeines, öffentliches; im andern Falle ist das Uebel nur ein besonderes, das zunächst den Einzelnen und sein Privatleben trifft. Man unterscheidet hiernach zwischen öffentlichen und Privatdelicten. f. Da die Gesellschaft nicht bloß das, was zu ihrer und ihrer Mitglieder Existenz und Entwicklung nothwendig und unerläßlich ist, sondern auch das Nützliche, Angenehme und Zweckmäßige zum Gegenstand und zur Aufgabe hat, indem ja dessen Entbehrung mittelbar auch ein Uebel ist, und da folglich der in der Gesellschaft herrschende Wille, vermöge des ihm nothwendig gebührenden Gehorsams, auch solches bei Strafe zu gebieten und zu verbieten befugt sein muß, so entsteht aus der Uebertretung solcher Gebote und Verbote, neben den öffentlichen und Privatdelicten, eine dritte Art, welche man mit dem Namen Polizeiübertretungen zu bezeichnen pflegt. Das Unterscheidende an diesen ist, daß sie nicht so fast gegen das Recht selbst, als vielmehr gegen die gute, nützliche und zweckmäßige Ordnung im gesellschaftlichen Leben anstoßen und als strafbar zunächst nur wegen des Ungehorsams gegen die gesellschaftliche Gewalt sich darstellen. g. Da endlich die Bande der Gesellschaft von verschiedener Art sind, je nachdem die Menschen durch die natürliche Liebe und die Bedürfnisse des leiblichen Lebens, oder durch geistiges Bedürfniß und die Liebe zur Wahrheit, oder aber durch das Bedürfniß der Macht und des gemeinsamen Schutzes und durch die Liebe zum Vaterlande zusammengeführt und in der Gemeinschaft erhalten werden; da aber durch diese Verschiedenheit der gesellschaftlichen Bande sich auch ebenso viele besondere und eigenthümliche Kreise des gesellschaftlichen Lebens gestalten, die, obwohl sich wechselseitig unterstützend und ineinander verschlingend, doch je ihre besonderen eigenthümlichen Lebensbedingungen haben und durch die ihnen eigenen Kräfte getragen werden, so ergeben sich auch, je nachdem gegen die einen oder die andern dieser Lebensbedingungen und Kräfte angestoßen wird, ebenso vielerlei Arten von Delicten und, da jede der vergesellschafteten Kräfte nur innerhalb ihres eigenthümlichen Wirkungskreises unmittelbar und selbständig zu wirken vermag, ebenso viele Kreise der strafrechtlichen Zuständigkeit. Hiernach unterscheidet man die Uebertretungen der häuslichen Ordnung und des Familienlebens, welche der Privatgewalt des Familienoberhauptes unterliegen; die Uebertretungen des religiösen Lebens und der kirchlichen Ordnung, welche von der Kirchengewalt geahndet werden; und die Uebertretungen des weltlichen Rechtes und der Staatsordnung, welche von der Staatsgewalt bestraft werden. Da übrigens die bezeichneten gesellschaftlichen Lebenskreise sich mannigfaltig verschlingen und die ihnen zu Trägern dienenden Gewalten sich daher auch wechselseitig unterstützen müssen, so bringt es die Natur der Dinge mit sich, daß die angeführte Abtheilung der strafrechtlichen Zuständigkeiten nicht überall eine unbedingte und streng abgeschlossene sein kann, daß vielmehr oft eine und dieselbe Handlung nach ihren verschiedenen Beziehungen zugleich als ein häusliches, als ein kirchliches und als ein staatliches Delict erscheint oder doch mindestens unter zwei dieser Competenzen zugleich fällt, auch daß die sich nothwendig unterstützenden Gewalten sich im Kampfe gegen das Uebel zum Heile des gesellschaftlichen Organismus zuweilen wechselseitig suppliren und dann auch eine Art von Präventionsrecht unter sich anerkennen. So hat in früherer Zeit, als das weltliche Strafrecht wenig ausgebildet war, die Kirche alle Verletzungen der staatlichen Ordnung unter dem Gesichtspunkte der Sünde aufgefaßt und auch mit äußern Strafen belegt (Bingham, Origines 16, c. 4—14), während sie später in eben dem Maße, als das weltliche Strafrecht sich entwickelte, von diesen äußern Strafen wieder abging und sich meist bloß auf die Würdigung der innern Schuld und ihrer Sühnung im Gewissen beschränkte. Auf dieses Verhältniß gründet sich h. die canonistische Eintheilung der Delicte in delicta fori ecclesiastici im engern Sinne, eigentliche Kirchenverbrechen, zu welchen man Häresie, Schisma, Apostasie und Simonie rechnet, und in delicta fori mixti, kirchliche Verbrechen, die zugleich Gegenstand des weltlichen Strafrechtes sind, und rücksichtlich deren die Kirche das Präventionsrecht der weltlichen Strafgewalt in der bezeichneten Art anerkennt, nämlich Ehebruch, Concubinat, Sodomie, Sacrilegium,

Meineid und Zinswucher (Richter, Lehrbuch des K.-R. §§ 205—207 incl.). In Ansehung dieser beschränkt also die Kirche ihr Richteramt bloß auf das Gewissen in dem sog. forum internum und überläßt die äußere, der Gesellschaft gebührende Genugthuung dem Staate. In dem forum internum unterliegen aber ihrer Gerichtsbarkeit auch alle andern Uebertretungen und Verletzungen des weltlichen Rechtes, indem sie es als eine Gewissenspflicht erklärt, daß dem weltlichen Rechte in Allem Genüge geschehe, und den weltlichen Strafgesetzen selbst die Kraft zugesteht, im Gewissen zu binden, falls sie nicht geradezu gegen das göttliche Gesetz mit ihren Geboten oder Verboten anstoßen oder etwas an sich Gleichgültiges nur alternative in der Art bei Strafe gebieten oder verbieten, daß man es zu thun oder zu lassen, oder die bestimmte Strafe zu dulden oder zu entrichten habe. Gebote und Verbote der letztern Art werden leges mere poenales genannt (Antoine, Theol. moral. P. 1, tract. de legibus, c. 8, q. 1, r. 1). i. Eine andere, mit der Abtheilung der Gesellschaft je nach ihren Zwecken und der Berufsart ihrer Mitglieder zusammenhängende Eintheilung der Delicte ist die in delicta propria, welche gegen die besonderen Standespflichten z. B. der Geistlichen, und delicta communia, welche gegen allgemeine, für jeden geltende Verpflichtungen begangen werden. Hier zeigt sich das Ineinandergreifen der verschiedenen Lebenskreise, indem nicht nur gewisse delicta propria der Geistlichen, sondern auch einige delicta communia, wie Tödtung, Selbstverstümmelung oder Verstümmelung eines Andern, vermöge einer gesetzlichen Auszeichnung die Irregularität, d. h. die Ausschließung von geistlichen Amtsverrichtungen zur Folge haben (s. d. Art. Irregularität). Andere minder wichtige Eintheilungen der Delicte mögen hier übergangen werden.

Wie sich das Delict zur Sünde verhalte, ist aus dem Bisherigen wohl von selbst klar. Jedes Delict, mit Ausnahme der Uebertretung eines geradezu dem Gewissen widerstreitenden Gebotes oder Verbotes oder einer lex mere poenalis, ist zugleich eine Sünde, nicht aber umgekehrt jede Sünde auch ein Delict. Außer dem bösen Willen, der das Wesen der Sünde ausmacht, gehört zum Delict noch, daß dieser böse Wille gegen die Grundlagen und Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens sich gerichtet und diese Richtung bereits durch eine äußere That unzweideutig an den Tag gelegt habe. [v. Moy.]

Delrio, Martin Anton, Staatsmann, später Jesuit, wurde 1551 zu Antwerpen geboren. Seine philosophischen Studien vollendete er zu Paris unter Maldonat, kehrte hierauf in sein Vaterland zurück, studirte Jurisprudenz zu Douay und Löwen und erwarb sich 1574 zu Salamanca den Doctorgrad. Seine Fortschritte waren so rasch und ausgedehnt, daß er schon im 20. Lebensjahre geschätzte Anmerkungen zu Solinus herausgeben konnte (Caji Solini Polyhistor emendatus, Antv. 1572). Es folgten Noten zu Livius, Claudian und Seneca. Deßhalb weist ihm Baillet auch einen Platz unter den Wunderkindern an. Im J. 1577 wurde Delrio Rath am Obergericht in Brabant, hernach Intendant über die Armee, hierauf Vicekanzler und Generalprocurator. Als solcher veröffentlichte er: Ex miscellaneorum Scriptoribus digestorum, codicis et instit. juris civilis interpretatio collecta, Antv. 1580. Aber bald verleideten ihm die Unruhen, welche sich in den Niederlanden erhoben, die öffentlichen Geschäfte und den Aufenthalt im Vaterland; er begab sich nach Spanien und trat noch im J. 1580 zu Valladolid in die Gesellschaft Jesu. Seine Obern schickten ihn nach Löwen zurück, um daselbst die Theologie zu studiren. Der Doctor der Rechte, der Verfasser berühmter Werke, kehrte nun sozusagen zum Alphabet von Allem zurück mit mehr als novizenmäßiger Demuth und saß mit den jungen Leuten in den öffentlichen Schulen. Hierauf lehrte er die Theologie zu Douay und zu Lüttich, war sodann drei Jahre Professor zu Graz in Steyermark, kehrte von da nach Salamanca zurück und kam zuletzt wieder nach Löwen. Hier starb er, ermattet von vielem Reisen, drei Tage nach seiner Ankunft am 19. October 1608. Von den Schriften, die er als Ordensmann herausgab, sind anzuführen Editionen und Noten zu Orientius (Salamanca 1604) und Aldhelmus (Mainz 1601); Erklärungen der Genesis (Lyon 1608), des hohen Liedes (Ingolstadt 1604) und der Klagelieder (Lyon 1608); ein Opus Marianum (Lyon 1607). Sein berühmtestes Werk sind Disquisitionum magicarum libri sex (3 voll., Mogunt. 1593. 1600. 1606, Lov. 1599. 1601, Col. 1633. 1657 u. ö.). Die Natur der Sache rechtfertigt das Aufsehen, welches das Werk erlangte. Viele der mitgetheilten Erzählungen halten aber der Kritik nicht Stand; überhaupt spiegelt das Buch noch sehr die Vorurtheile seiner Zeit. Duchesne lieferte (Paris 1611) eine französische Uebersetzung, welche dem Originale vorgezogen wird. Von Delrio unter dem Pseudonym Rolandus Mirteus Onatus erschien Commentarius rerum Belgicarum, Matriti 1610, Col. 1611. Sein Leben beschrieb Rosweid (M. Delrio vita, commentariolo expressa ab Herm. Langeveldio, Antv. 1609). [Dür.]

Demas (Δημᾶς, nach Einigen Abkürzung von Δημήτριος, nach Andern soviel als Δήμαρχος), ein Mitarbeiter und Begleiter des hl. Paulus, welcher noch in der ersten römischen Gefangenschaft treu bei ihm aushielt (Col. 4, 14. Phil. 24), in der zweiten aber den Apostel „aus Liebe zu dieser Welt verließ und nach Thessalonich zog" (2 Tim. 4, 9). Ob der Ebionite Demas, von welchem der hl. Epiphanius (Haer. 51, 6) wahrscheinlich bloß des gleichen Namens wegen mit denselben Worten berichtet, eben dieser feige Apostelbegleiter sei, wie Theodoret (zu 2 Tim. 4, 9) und viele Andere dafür halten, kann wegen Mangel weiterer Zeugnisse nicht entschieden werden. Die Worte des Apostels „ἀγαπήσας τὸν

νῦν αἰῶνα" sind zur Hebung des Zweifels offenbar viel zu unbestimmt. Entschieden unbegründet ist jedoch, was mehrere Ausleger, wie Estius, Cornelius a Lapide und selbst auch Baronius (ad ann. 59, n. 11), in einer falschen Voraussetzung über die Abfassungszeit des zweiten Briefes an Timotheus aus Col. 4, 14. Philem. 24 über die bußfertige Rückkehr des Demas vermuthen (s. Petav. Notae ad Epiph.). [Bernhard.]

Demeritenhäuser, s. Correctionsanstalten.

Demetrius, Name zweier in den Machabäerbüchern viel genannten Könige Syriens. 1. Demetrius Soter, Sohn des Königs Seleucus Philopator. Als dieser Seleucus seinem Vater Antiochus dem Großen in der Regierung nachfolgte, schickte er seinen Sohn Demetrius als Geisel nach Rom, ebenso wie früher Antiochus d. Gr. seinen zweiten Sohn Antiochus Epiphanes in gleicher Eigenschaft dahin gesandt hatte (1 Mach. 1, 11). — Nach Seleucus' Tode bemächtigte sich Antiochus Epiphanes der Rerung und ließ seinen Brudersohn Demetrius in Rom als Geisel. Als jedoch Antiochus Epiphanes starb, und sein noch unmündiger Sohn Antiochus Eupator unter der Leitung des Lysias die Regierung antrat (1 Mach. 6, 17), gelang es Demetrius, aus Rom zu entweichen und nach Syrien zu kommen. Hier erklärte sich das Heer für ihn; er ließ den jungen König Antiochus Eupator tödten, und so erlangte er um 162 v. Chr. den Thron Syriens, den früher sein Vater innegehabt. Gegen die Juden benahm er sich feindselig, wozu ihn insbesondere die Einflüsterungen des nach dem Hohenpriesterthume strebenden Alcimus (s. d. Art.) veranlaßten. Er schickte mehrmals Kriegsheere gegen sie: das erste unter Bacchides (s. d. Art.), der den Alcimus als Hohenpriester einsetzte; ein zweites unter Nicanor, das die Juden vertilgen sollte, von diesen aber unter ihrem Führer Judas dem Machabäer aufgerieben wurde; das dritte wieder unter Bacchides, gegen welches Judas bei einem unglücklichen Zusammenstoß Schlacht und Leben verlor; das vierte unter demselben Bacchides, welches jedoch bei den Juden unter ihrem Anführer Jonathan, dem Bruder des Judas, solchen Widerstand fand, daß sich Bacchides endlich bereitwillig bewies, mit Jonathan Frieden zu schließen (1 Mach. 7, 1 f.; 9, 1. 73. 2 Mach. 14, 3 ff.; 15, 1 ff.; Jos. Flav. Antt. 12, 10 u. 11; 13, 1). — Als darauf Alexander Balas (s. d. Art.) als Gegenkönig des Demetrius auftrat und ihm die Herrschaft über Syrien streitig machte, bemühte sich Demetrius, Jonathan und die Juden durch große Versprechungen für sich zu gewinnen. Sie trauten ihm aber nicht und verbanden sich vielmehr mit seinem Gegner, vor dem er (um 150 v. Chr.) nach tapferem Widerstande in der Schlacht fiel (1 Mach. 10, 2—50; Jos. Flav. Antt. 13, 2). Noch vor seinem unglücklichen Ende hatte er jedoch seine zwei Söhne Demetrius und Antiochus zu seinem Freunde Lasthenes nach Creta geschickt, um sie vor möglicher Gefahr zu sichern und für künftige Zeiten aufzubewahren (Justin. Hist. 35, 1 sq.).

2. Demetrius Nicator oder Nicanor, der ältere Sohn des Vorigen, kam um 147 v. Chr. mit einer Schaar Cretenser, welche ihm Lasthenes mitgegeben hatte, nach Cilicien, um Alexander Balas vom Throne Syriens zu verdrängen. Er fand in kurzer Zeit großen Anhang, indem insbesondere Apollonius, der Statthalter von Cölesyrien, zu ihm übertrat. Dieser brachte ein bedeutendes Heer zusammen und suchte Jonathan und die Juden dem neuen Herrscher zu unterwerfen, was ihm jedoch nicht nur nicht gelang, sondern ihm auch bedeutenden Verlust verursachte (1 Mach. 10, 67 f.). Nach der Ermordung des Alexander Balas aber gelangte Demetrius auf den väterlichen Thron und gewann auch Jonathan und die Juden durch Gewährung glänzender Vortheile für sich (1 Mach. 11, 19—38). Diese Aussöhnung war für Demetrius selbst von großem Nutzen; denn als er so unvorsichtig war, sein einheimisches Kriegsheer zu entlassen und nur fremde Truppen beizubehalten, verursachte er bei dem ersteren große Unzufriedenheit, deren verderbliche Folgen Jonathan von ihm für einige Zeit dadurch abwendete, daß er ihm auf sein Verlangen eine Schaar von 3000 Mann nach Antiochien zu Hilfe sandte (1 Mach. 11, 38. 42—52). Demetrius' mißliche Lage glaubte ein gewisser Tryphon, früher einer der Feldherren des Alexander Balas, zur Erreichung seiner eigenen ehrgeizigen Absichten benützen zu können. Er begab sich daher zu dem Araber Emalchuel, der den noch sehr jungen Antiochus (Theos), des Alexander Balas Sohn, in Verwahrung hatte und erzog, und bewog ihn, ihm denselben zu übergeben, indem er versprach, er wolle Demetrius stürzen und Antiochus zur Herrschaft über Syrien verhelfen, was bei der großen Unzufriedenheit des syrischen Heeres unschwer sei. Demetrius aber förderte die ihm schädlichen Pläne Tryphons dadurch, daß er nicht nur die Unzufriedenheit des syrischen Kriegsheeres und der Unterthanen erhielt und vermehrte, sondern auch gegen Jonathan und die Juden ungerecht war, indem er ihnen seine Versprechungen nicht erfüllte, sondern sie zu drücken anfing. Durch diese Treulosigkeit verletzt, leistete Jonathan ihm keinen Beistand, als Tryphon mit Antiochus aus Arabien nach Syrien zurückkehrte und ein sehr großer Theil des einheimischen Heeres auf seine Seite übertrat; und als er besiegt nach Cilicien flüchten mußte, schloß Jonathan mit dem neuen Könige Antiochus und mit Tryphon ein Bündniß (1 Mach. 11, 39. 40. 53—59; vgl. Jos. Flav. Antt. 13, 5, 1—4). Die Macht des Antiochus befestigte Jonathan durch wiederholte Siege über die Anhänger des Demetrius und gewann dadurch auch selbst immer mehr an Macht und Ansehen. Tryphon indeß, der Antiochus nur zum Werkzeug seiner Pläne gebrauchte und Jonathan als das Haupthinderniß derselben betrachten mußte, bemächtigte sich auf verrätherische Weise des Letzteren und brachte erst ihn,

dann auch den jungen Antiochus um's Leben, worauf er sich selbst um's J. 143 v. Chr. der Herrschaft über Syrien bemächtigte (1 Mach. 12, 24 ff.; 13, 1—32; vgl. Jos. Flav. Antt. 13, 5, 5. 6. 7. 10; 6, 1. 2—6; 7, 1). Inzwischen unternahm Demetrius mit seinem Anhange einen Kriegszug nach Medien, um Länder zu erobern und neue Truppen gegen Tryphon zu sammeln. Seine Absicht wurde jedoch vereitelt, weil er vom persischen Heere geschlagen und gefangen genommen wurde (1 Mach. 14, 1—4; Jos. Flav. Antt. 13, 5, 11). Dessenungeachtet behielt aber Tryphon seine Macht nur drei Jahre; denn Demetrius' jüngerer Bruder, Antiochus Sidetes, erschien unversehens in Syrien, fand dort viele Anhänger gegen den verhaßt gewordenen Usurpator und machte seiner Herrschaft und seinem ränkevollen Leben ein Ende (1 Mach. 15, 1 ff.; Jos. Flav. Antt. 13, 7, 1. 2; Justin. Hist. 36, 1). Während nun Antiochus Sidetes in Syrien herrschte, wurde sein Bruder Demetrius in der persischen Gefangenschaft milde gehalten, um nach Umständen gegen Antiochus benutzt zu werden, auf dessen Reich man Absichten hatte. Antiochus jedoch, dem die Absichten der Perser nicht unbekannt blieben, unternahm einen Kriegszug gegen sie, schlug sie mit seinen geübten Kriegern wiederholt und fand großen Anhang in ihren Ländern. Da wurde Demetrius in Freiheit gesetzt, damit die Aufmerksamkeit seines Bruders auf Syrien gelenkt und er zur Rückkehr veranlaßt würde. Nachdem jedoch Antiochus bald darauf, 131 v. Chr., durch List überwunden und getödtet worden, bereute der König von Persien, Demetrius entlassen zu haben, und schickte ihm Reiterschaaren nach, um ihn wieder gefangen zu nehmen. Er entkam aber glücklich nach Syrien und gelangte hier wieder zur Regierung. Diese war indessen nicht von langer Dauer; denn seine Ungerechtigkeit machte ihn den Truppen ebenso wie den Unterthanen verhaßt, so daß sie Ptolemäus Physcon, den König von Aegypten, ersuchten, ihnen einen andern Seleuciden zum Könige zu geben. Dieser sandte ihnen Alexander, mit dem Beinamen Zebinas, von dem Demetrius besiegt wurde und die Flucht ergreifen mußte, worauf er, von den Seinen verlassen, zu Tyrus im Jahre 126 v. Chr. den Tod fand (Jos. Flav. Antt. 13, 8, 4; 9, 3; Justin. Hist. 38, 9—10; 39, 1. Vgl. d. Art. Antiochus VI. u. VII.). [Kozelka.]

Demetrius im N. T. 1. ein frommer Christ, dessen der hl. Johannes (3 Joh. 12) rühmend gedenkt. 2. Ein Silberschmied zu Ephesus, der gegen Paulus einen Aufruhr erregte (Apg. 19, 24 ff.).

Demetrius, der heilige, der zwölfte in der Reihenfolge der alexandrinischen Bischöfe, folgte Julian (gest. 4. März 189) im Oberhirtenamte. Mit einem thatkräftigen Geiste verband er eine nicht gewöhnliche Einsicht in die Zustände und Verhältnisse, unter denen er lebte; dafür spricht die ruhmvolle Entwicklung der alexandrinischen Kirche unter seiner Leitung. Obwohl dieselbe bei dem Bisthumsantritte des Demetrius nach dem Zeugnisse des Patriarchen Eutychius (um 930) (Eccl. Alexandr. origines, ed. Selden. 332) so unbedeutend war, daß in ganz Aegypten keine ihr untergeordnete bischöfliche Kirche bestand, sondern einzig der Bischof von Alexandrien mit zwölf Presbytern die dortigen kirchlichen Bedürfnisse wahrnahm, konnte sie noch unter Demetrius' Regierung die Metropolis des Heidenchristenthums, Antiochien, und die Kirche des heiligen Johannes zu Ephesus in den Hintergrund drängen; und dieß geschah zu einer Zeit, wo sich gar manche Umstände vereinigten, die Kirche des hl. Marcus in ihrer Entwicklung aufzuhalten. Während nämlich das ägyptische Volk fest am nationalen Aberglauben hing und der religiöse Fanatismus der dortigen Juden den Uebertritt vom Gesetze zum Evangelium erschwerte, auch der schlichte Kirchenglaube für die alexandrinischen Griechen bei ihrer vorherrschenden religionsphilosophischen Richtung zu wenig Anziehungskraft hatte, kamen andererseits der hellenischen Weisheitssucht die speculativen Glaubensconstructionen der Gnostiker, welche ein verheidnischtes Christenthum boten, auf mehr als halbem Wege entgegen. Die Basilidianer waren so zahlreich, daß Hadrian sie für die einzigen Christen in Aegypten halten konnte. Deßungeachtet kam mit Demetrius frische rührige Lebensthätigkeit in die alexandrinische Gemeinde. Die von Demetrius berufenen Lehrer Pantänus, Clemens und Origenes übernahmen die Leitung der dortigen katechetischen Schule und schufen eine kirchliche Gnosis, welche die außerkirchliche nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch überwand. Schaaren von gebildeten Heiden drängten sich zu den Vorträgen der neuen christlichen Weisen und wurden so für das Christenthum gewonnen, während zugleich die Häresie ihre Anhänger zusehends an die Mutterkirche verlor. Auch außer Alexandrien mehrte sich die Anzahl der orthodoxen Christen, und Demetrius unterstützte diese Bewegung zur Kirche durch Gründung mehrerer Bischofsstühle. Ebenso thätig war der alexandrinische Bischof in Angelegenheiten der allgemeinen Kirche. So erklärte er sich nach dem Berichte des Patriarchen Eutychius (l. c.) für die römische Paschafeier sowohl in einem Schreiben an Papst Victor, als in Briefen an die Bischöfe von Antiochien und Jerusalem. Ob die durch handeltreibende Indier veranlaßte Absendung des Pantänus nach Indien, worunter wohl entweder das südliche Abessinien oder Arabien gemeint ist, unter dem Episcopate des Demetrius oder schon früher stattgefunden habe, läßt sich aus dem unbestimmt gehaltenen Berichte des Eusebius (H. E. 5, 10) nicht mit Sicherheit entnehmen, doch ist ersteres nach Hieronymus (De vir. ill. 36 und Epist. 83, al. 84) wahrscheinlich. Gewiß hingegen ist, daß nicht ohne des Bischofs Demetrius Dazwischenkunft der dritte große alexandrinische Lehrer Origenes eine Missionsreise nach

Arabien, wohin er von einem römischen Befehlshaber eingeladen worden war, unternahm (Euseb. H. E. 6, 19). Mit diesem von ihm lange begünstigten Lehrer gerieth Demetrius gegen Ende seiner bischöflichen Amtsführung in einen Zwiespalt, der schon von Seite eines Theiles seiner Zeitgenossen, noch mehr von Seite späterer Bewunderer des Origenes überaus harte Urtheile gegen ihn hervorgerufen hat. Origenes hatte sich nämlich im J. 228 auf seiner Reise durch Achaja von den Bischöfen Theoktist zu Cäsarea und Alexander zu Jerusalem die Priesterweihe geben lassen, die er von Demetrius selbst gewiß längst würde erhalten haben, wenn er dieß nicht durch seine frühere Selbstverstümmelung, die er jenen beiden Bischöfen wohl verheimlichte, unmöglich gemacht hätte. Denn Allem nach war die durch den 22. und 23. apostol. Canon sanctionirte Kirchendisciplin schon damals in Geltung. Nach seiner Rückkehr untersagte ihm nun Demetrius die Fortsetzung des katechetischen Lehramtes, sprach nachher auf einer Synode ägyptischer Bischöfe über ihn den Bann aus und erklärte ihn des Priesterthums verlustig. Dieß wird von den Freunden des Origenes als ein Widerspruch mit dem frühern Benehmen des Bischofs gegen den berühmten Lehrer getadelt und als eine Härte erklärt, welche bloß in der Verletzung vermeintlicher bischöflicher Rechte ihren Grund gehabt habe. Allein ein solcher Widerspruch war nicht vorhanden, denn das Verfahren gegen Origenes war nicht Strafe für die Selbstverstümmelung, sondern für die Erschleichung der Priesterweihe. Verletzt wurde aber der Bischof nicht bloß in seinen vermeintlichen, sondern in seinen wirklichen Rechten; denn wenn auch damals vielleicht noch die Uebung nicht gesetzlich bestand, nach welcher fremde Diöcesanen nicht ohne besondere Bewilligung des eigenen Bischofes zu einem Kirchengrade erhoben werden können, so legte doch die Natur der Sache eine solche Praxis so nahe, daß Demetrius mit Rücksicht auf das bisher freundschaftliche Verhältniß mit Origenes sich dadurch auf das Unangenehmste berührt fühlen mußte. Ueberdieß mußte ihm jetzt Origenes als ein Verächter der Kirchengesetze erscheinen, indem er hinter dem Rücken seines Bischofes das zu erlangen gewußt, was ihm in Alexandrien aus eigenem Verschulden nicht gewährt werden konnte. Origenes ging wohl die beiden Bischöfe nicht selbst um die Weihe an; aber das konnte ihn bei Demetrius nicht entschuldigen, da es ihm leicht war, ohne Enthüllung des Fehltrittes seiner Jugend den Antrag eines fremden Bischofes mit einfacher Beziehung auf sein Verhältniß zur alexandrinischen Gemeinde abzulehnen. Dazu kam, daß Origenes schon auf seiner ersten Reise nach Palästina im J. 216 durch sein Benehmen beim Bischofe Theoktist zu Cäsarea Demetrius auf die Vermuthung gebracht hatte, er beabsichtige in fremde Kirchendienste zu treten, welche Vermuthung durch jene unbefugte Weihe sich fast bis zur Gewißheit steigern mußte. Endlich mochte Demetrius wohl auch das durchgängige Festhalten an der kirchlichen Lehre in Zweifel ziehen bei einem Manne, der sich so leicht über die kirchliche Disciplin hinwegsetzen konnte. Berücksichtigt man alles dieses, so wird man Demetrius keine übertriebene Strenge vorwerfen können, wenngleich zur Entschuldigung des Origenes sich Manches vorbringen läßt. Auch daß Demetrius die frühere Selbstverstümmelung des Origenes bekannt machte, kann keinen Tadel verdienen, denn er war dazu genöthigt, um sein Verfahren gegen denselben zu rechtfertigen; ebenso wenig, daß er den Urtheilsspruch über Origenes auch an die auswärtigen Kirchen gelangen ließ, denn dieses war in der damaligen Kirchenordnung begründet und in diesem Falle um so mehr am Orte, weil durch die Betheiligung der palästinensischen Bischöfe diese Angelegenheit mehr allgemeiner Natur geworden war. Die Excommunication des Origenes scheint eine von Demetrius' letzten Amtshandlungen gewesen zu sein, indem er bereits den 8. October 232 starb. — Nachdem hiermit das geschichtlich Beglaubigte über die Lebensumstände und Wirksamkeit des Demetrius, der von einigen älteren Schriftstellern auch der Große genannt wird, gegeben ist, mag auch noch die fromme Sage zum Worte kommen. Dieser zu Folge war Demetrius, bevor er zum bischöflichen Amte gelangte, ein Winzer, des Lesens und Schreibens unkundig. Der todtkranke Bischof Julian, der auf einen würdigen Nachfolger sann, ward durch eine Engelerscheinung ermahnt, dazu denjenigen zu bestimmen, welcher bei ihm früh Morgens zuerst erscheinen werde. Bei Tagesanbruch nun entdeckte der Winzer Demetrius in seinem Weinberge eine frühreife Traube und kam auf den Gedanken, diese dem kranken Bischofe zu verehren. Julian erkannte in ihm den vom Himmel bestimmten Nachfolger. Gegen die Einwendung der alexandrinischen Geistlichkeit bewiesen Demetrius und seine Frau ihre unverletzte Jungfräulichkeit durch die Feuerprobe, und zwar letztere, indem sie brennende Kohlen im wollenen Schleier trug, ohne daß dieser Schaden nahm, Demetrius, indem er barfuß auf glühende Kohlen sich stellte, ohne verletzt zu werden. Das wegen der Ungelehrtheit angeregte Bedenken versprach der Winzer in kürzester Frist zu heben. Wirklich eignete sich Demetrius solche Kenntnisse an, daß er nicht nur im rüstigen Alter des Predigtamtes ununterbrochen zu warten im Stande war, sondern selbst als Greis noch bei gänzlicher Abnahme der Lebenskräfte sich in die Kirchenversammlung zur Abhaltung der Predigt tragen ließ. (Vgl. Euseb. Renaudot, Historia Patriarcharum Alexandr., Parisiis 1713, 20 sq.; Lumperi Historia theol. crit. S. PP. III. saec., IX, 21 sq.; Redepenning, Origenes I, 405—414.) [Franz Werner.]

Demetrius, der heilige, Martyrer zu Thessalonich, war unter Maximian Herculeus Proconsul von Achaja. Da er viele Christen im Glauben bestärkte, wurde er selbst um 306 (nach

Andern 290) gefangen genommen und mit einer Lanze durchstochen. Sein Fest wird am 8. October gefeiert. Die Martyreracten finden sich Boll. Oct. IV, 87 sq. und Migne, PP. gr. CXVI, 1167. [Streber.]

Demetrius Cydonius, ein gelehrter Grieche des 14. Jahrhunderts, führt seinen Beinamen wahrscheinlich nach der Stadt Cydonia auf Creta; doch geben ihm griechische Manuscripte auch den Zunamen ὁ Κύδων. Er wurde in den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts zu Thessalonich geboren, gelangte am Hofe von Constantinopel zu einflußreicher Stellung und war lange Zeit hindurch der vertraute Freund des Reichsverwesers und Kaisers Johannes Cantacuzenos (1341—1356). Der Kaiser rühmt ihn (Hist. Byzant. 4, 16) als Philosophen, der aus Liebe zur Weisheit unverehelicht geblieben sei. Demetrius, noch ganz in den schismatischen Anschauungen der Griechen befangen, trat zu dieser Zeit in einen Briefwechsel mit Barlaam (s. d. Art.), der als Bischof von Gerace in Calabrien zur katholischen Kirche zurückgekehrt war, und bat um Belehrung über die Hauptcontroverspunkte vom Ausgange des heiligen Geistes, vom Primat der römischen Kirche und vom Gebrauche der Azymen (bei Canis.-Basnage, Lect. antiquae IV, 369 sq.). Nach dem Sturze seines kaiserlichen Freundes begleitete er 1356 denselben in das Kloster des hl. Mamantus auf dem Athos, wo der Kaiser den Rest seiner Tage verlebte; Demetrius aber ging nach Italien und widmete sich in Mailand dem Studium der abendländischen Literatur, besonders der Werke des heiligen Thomas. Als warmer Patriot suchte er seinem von den Osmanen bedrängten und durch innere Zwietracht bedrohten Vaterlande Hilfe zu bringen und wandte sich in vielen Schriften an seine Landsleute, um ihnen Muth zum Kampfe gegen Murad I. einzuflößen und sie wieder zur Union mit Rom zu führen. Später kehrte er nach Griechenland zurück, vertheilte sein Besitzthum an die Armen und lebte in einem Kloster zu Cydonia ausschließlich dem Gebete und dem Studium. Er starb gegen Ende des Jahrhunderts. Von seinen vielen Schriften, die nur zum Theil gedruckt sind, mögen erwähnt werden a. dogmatisch-polemische: Gegen die Irrlehren des Gregorius Palamas (Arcudius, Opusc. aurea Theolog. Graecorum, Romae 1630); Ueber den Ausgang des heiligen Geistes gegen Maximus Planudes (ib.); die Uebersetzungen der Summa contra gentiles vom hl. Thomas, der Schriften des hl. Anselm vom Ausgange des heiligen Geistes und vom Gebrauch der Azymen; dann der Confutatio alcorani Richardi Florentini O. Pr. (Bibliander, Syntagma script. antimuhamedanorum, Basil. 1543); b. die Kriegsverhältnisse betreffende: Oratio ad Graecos deliberativa (Combefis, Auctar. novum II, 1221 sq.); De non tradenda Callipoli petente Amurate (ib. 1283 sq.); De seditione Thessalonicensi (Anhang zu Theophanes im Corp. hist. Byzant. ed. Combefis, Par. 1685, 385 sq.); De contemnenda morte (Kuinoel, Lips. 1756). Briefe finden sich in Niceph. Gregorae Hist. byzant., ed. Bonn. I, pag. XCI, und in Matthaei, Epist. Isocratis, Demetrii et Mich. Glycae. Mosquae 1776. Eine Sammlung der Schriften bietet Migne, PP. gr. CLIV, 835 sq. CIX, 639 sq. CLI, 1283 sq.; ein Verzeichniß der vielen Manuscripte s. bei Fabricius, Bibl. graeca, ed. Harles XI, 398 sq. [Streber.]

Demochares, s. Mouchy, Anton de.

Demuth (früher dêmuot, von deo, Diener, diu, Magd) ist die willige Anerkennung der eigenen Geringheit. Humilitas est virtus, sagt der hl. Bernard (De gradibus humilitatis, in.), qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit; die beste Definition, die noch je von dieser Tugend aufgestellt worden ist. Gott, an dem nichts gering, sondern Alles unendlich groß ist, kann eben deßwegen auch nicht demüthig sein. Der Gottmensch Jesus Christus aber, der nicht nur Gott, sondern auch Mensch war, konnte demüthig sein und war es (Matth. 11, 29). Seiner menschlichen Natur nach betrachtete er sich als Geschöpf Gottes, daher als durchweg abhängig von Gott und unendlich geringer als Gott (Joh. 14, 28), ja auch als abhängig von andern Menschen (Eltern, Luc. 2, 51; Obrigkeiten, Joh. 19, 11, und in einem gewissen Sinne von allen, zu deren Heil er vom Vater gesendet worden, Joh. 13, 4 ff. Matth. 20, 28). Der Mensch ist demüthig, wenn er außer seiner geschöpflichen Abhängigkeit von Gott auch alles Andere an sich anerkennt, was ihn gering macht, mag dieses gemeinmenschlich sein, wie seine Sünden, die ererbte und die begangenen, seine sittliche Gebrechlichkeit (1 Cor. 10, 12), seine Ohnmacht, aus sich selbst etwas Gutes höherer Ordnung zu wirken (2 Cor. 3, 5. 1 Cor. 15, 10), seine Abhängigkeit von Mitmenschen, besonders den Vorgesetzten (Röm. 13, 1 ff. 1 Cor. 12, 12 ff. Gal. 6, 2); oder mag es ihm mehr oder weniger nur persönlich eigen sein, wie Sünden besonderer Schwere (1 Tim. 1, 13), Beruf zu einem niedern Stande (1 Cor. 7, 21), geringe Fähigkeiten oder doch geringe Fertigkeiten (vgl. Röm. 12, 3) u. s. w. Demuth ist Anerkennung; Anerkennung aber ist mehr als bloße Erkenntniß. Bei der bloßen Erkenntniß der eigenen Geringheit ist ein selbstsüchtiges Streben, diese vor den Menschen, ja auch vor Gott und vor sich selbst zu verbergen und zu läugnen, nicht nur denkbar, sondern oft wirklich vorhanden, während die Anerkennung gerade darin besteht, daß der Mensch seine Geringheit vor Gott und vor sich selbst und, sofern nicht wichtige Gründe entgegenstehen, auch vor dem Nächsten unumwunden und gern bekennt, nicht nur mit Worten, sondern auch in der That. Der Demüthige ist daher gegen Gott ehrfurchtsvoll, gläubig, dankbar, reuevoll, gebetseifrig, ergeben; gegen den Nächsten, je nach Umständen, gehorsam, herablassend, gütig, nachsichtig, dienst-

beflissen, höflich, bescheiden, sanftmüthig, versöhnlich, und so wie weit entfernt von Ehr- und Aemtersucht, ebenso bereit, fremde Vorzüge und Verdienste zu würdigen. Der Demüthige erkennt aber in sich nur das als gering an, was in Wahrheit gering ist: verissima sui agnitione sibi vilescit; was in ihm gut und groß ist, erkennt er als solches an, und zwar gerade deßwegen als sehr gut und groß, weil er es als ein Geschenk der göttlichen Gnade ansieht, das er ohne sein Zuthun oder mit seinem Zuthun empfangen hat (1 Cor. 4, 7). Anerkennung beruht ja, wie gesagt, auf Erkenntniß, und Erkenntniß setzt Wahrheit voraus. Daher ist die Demuth mit der wahren Selbstachtung wohl vereinbar, ja mit derselben nothwendig verbunden (2 Cor. 11, 21 ff. Gal. 1, 10) und ist nie und nimmer Wegwerfung seiner selbst, niedrige Gesinnung. Das Beispiel Jesu und seiner Heiligen bestätigt diese Behauptung unwidersprechlich; welch ein hohes und kräftiges Selbstgefühl spricht sich neben aller Demuth bei Jesus vor dem hohen Rath (Joh. 18, 19 ff.), bei Petrus und Paulus vor den Richtern (Apg. 4, 3 ff.; 5, 27 ff.; 16, 37 ff.; 24, 10 u. s. w.) aus! Ebenso waren die Heiligen Gottes sich bewußt, daß sie einen großen Schatz in sich herumtragen, nur erkannten sie an, daß sie ihn in gebrechlichen Gefäßen trügen. Demuth ist also keine niedrige Gesinnung, insofern sie das Große und Gute als solches anerkennt; allein sie ist auch gerade deßwegen keine niedrige Gesinnung, weil der Demüthige in sich das Niedere anerkennt. Diese Anerkennung selbst ist etwas so Großes und Schweres, daß nur ein hoher und kräftiger Geist sie zu erschwingen vermag. Groß ist der Egoismus des Habens und des Genusses in dem Menschen, der Sieg darüber schwer; aber ungleich größer ist der Egoismus des Hochmuthes, der Sieg darüber also noch ungleich schwerer und ungleich rühmlicher. Fortasse laboriosum non est homini relinquere sua, sed valde laboriosum est relinquere semetipsum (was der Demüthige vor allen Andern thut). Minus quippe est, abnegare, quae habet; valde autem multum est, abnegare, quod est (Greg. M. Hom. 32 in Evang.). Wahrhaftig, wer demüthig ist wie ein Kind, der ist der Größte! (Matth. 18, 4.) — Die Nothwendigkeit der Demuth ergibt sich aus ihrem Begriffe: sie ist nichts Anderes als Anerkennung dessen, was wahrhaft in uns ist, Anerkennung der Wahrheit also, die allein frei macht (Joh. 8, 32), und Uebung der christlichen Gerechtigkeit, die jedem das Seine zuweist. Die Demuth ist ferner nothwendig, weil sie die Basis der christlichen Gesinnung überhaupt und der wichtigsten besonderen Tugenden des Christenthums ist. Das Christenthum kündigt sich als eine Erlösungsanstalt für die erlösungsbedürftige Menschheit an; wer sich daher nicht als absolut erlösungsbedürftig, demnach als gering anerkennt, der kann ein Christ nicht werden, und wenn er es war, nicht bleiben. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kindlein, so werdet ihr in das Reich Gottes nicht eingehen" (Matth. 18, 3; vgl. Matth. 11, 29. Röm. 9, 20—32). Daher sagt auch Clemens von Rom: „Christus gehört denjenigen, die demüthig von sich denken, nicht denjenigen, die sich über seine Heerde erheben" (1 Cor. 16). — Ebenso sind christlicher Glaube, christliche Hoffnung, christliche Liebe gegen Gott und den Nächsten, kurz alle die Tugenden, welche oben als Ausdruck der demüthigen Gesinnung angeführt sind, ohne Demuth geradezu unmöglich. „Wie könnt ihr glauben," sprach Jesus zu den Hochmüthigen, „da ihr Ehre von einander nehmet und die Ehre, welche von Gott allein ist, nicht suchet?" (Joh. 5, 44.) In ganz gleicher Weise kann man zu den Hochmüthigen sagen: Wie könnt ihr hoffen, wie lieben? Daher denn so viele und so nachdrückliche Aufforderungen zur Demuth in der heiligen Schrift, z. B. Matth. 5, 3; 11, 29; 23, 11. Luc. 17, 10. 1 Petr. 5, 5, und ebenso bei den heiligen Vätern, welche sie das Fundament und die Wächterin der Tugenden (cogitas magnam fabricam exstruere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis [Augustin. Serm. 10 de Verb. Dom.]. Caementum cordis humilitas est [S. Dorotheus Serm. 14]) und darum sowohl als wegen ihrer Fruchtbarkeit (Jac. 4, 6) einen Schatz von Tugenden (Humilitas spiritus divitiae virtutum sunt [Ambros. in Luc.]) zu nennen pflegen. Wie übrigens jede Tugend, so hat auch die Demuth ihre Grade. Der hl. Benedict zählt deren in seiner Regel (Kap. 7) zwölf auf, und der hl. Bernard schrieb über diese zwölf Grade seine Abhandlung De gradibus humilitatis. Der hl. Anselm nimmt in seinem Werke De similitudinibus sieben Grade an, der hl. Bonaventura (De prof. relig.) drei, Richard von St. Victor (L. 2 De eruditione hominis interioris) ebenfalls drei, Andere mehr oder weniger, je nachdem ein jeder sich den Gesichtspunkt wählt, von dem aus er diese Tugend betrachtet (vgl. auch S. Thom. 2. 2, qu. 161, art. 6). Im Allgemeinen gilt die Regel, daß der Grad dieser Tugend desto höher ist, je williger, beharrlicher und thatsächlicher die Anerkennung der eigenen Geringheit ist. Die sicherste Bewährung der Demuth endlich sind die Demüthigungen: nicht die freiwilligen, die der Mensch sich selbst auflegt (Eccl. 19, 23), sondern die unfreiwilligen, die ihm von außen begegnen. Wer diese, z. B. unverdiente Zurücksetzung, Hohn und Spott, Verfolgungen u. s. w., mit ruhigem oder sogar heiterem Gemüthe erträgt, der mag sicher für demüthig gehalten werden (vgl. Apg. 5, 41). [Rudigier.]

Denarius S. Petri, s. Peterspfennig.

Denis, Michael, S. J., Dichter und Bibliograph, wurde zu Schärding, das damals zu Bayern gehörte, am 27. September 1729 geboren. Sein Vater war Justizbeamter und hatte zugleich die Oberaufsicht über die herrschaftlichen Güter beim Schloß Heidenburg übertragen bekommen. Michael wurde sammt seinen sechs Geschwistern im

elterlichen Hause christlich erzogen; die sehr fromme Schwester des Vaters that dabei das Meiste. Die ersten Lesebücher des Knaben waren eine Heiligenlegende und ein geschichtliches Exempelbuch, bald aber auch die Geschichten der Haymonskinder und des Kaisers Octavianus. Im J. 1739 kam er an das Gymnasium zu Passau, dessen Lehrer dem Jesuitenorden angehörten. Nach rühmlich vollendeten Gymnasialstudien begann er im J. 1745 das Studium der Philosophie, das zwei Jahre (bis 1747) dauerte. Er gewann große Gewandtheit im lateinischen Ausdrucke, sowohl bei metrischer als bei rhetorischer Darstellung, und mußte deßwegen in diesen Jahren gewöhnlich die kleinen Anreden fertigen, welche den Disputationen vorangingen. Zur selben Zeit verfaßte er auch schon elegische Gedichte. Allein im Deutschen war er noch ganz unbeholfen. Erst 1747 kamen ihm deutsche Gedichte von Hofmannswaldau, von Triller und Brockes zur Hand. Diese suchte er nachzuahmen und verfaßte so seine ersten deutschen Gedichte. In die nämliche Zeit fiel auch seine Standeswahl. Er hatte „in acht Jahren die Jesuiten als Leute kennen lernen, denen die Ehre Gottes und die Wohlfahrt der Menschen vorzüglich am Herzen lag, die ihrem Fürsten sehr ergeben, klug und vorsichtig im Handeln, mit der Zeit geizend, von bescheidener Würde und rechtschaffen waren". Die Vorliebe für das Lehramt, zu dem man bei ihnen leicht gelangen konnte, übte bei der Deliberation auch einen großen Einfluß zu Gunsten der Jesuiten. Er bat um Aufnahme und erhielt dieselbe während der Ferien 1747. Er verabschiedete sich nun von Vater und Mutter und Geschwistern und trat am 17. October d. J. im Collegium St. Anna in Wien sein Noviziat an. Hier lebte er mit 68 Novizen zwei Jahre ein seliges Leben, einzig der Betrachtung obliegend und nur um das Heil seiner Seele bekümmert. „Ich kann ohne Anmaßung das Noviziathaus St. Anna einen dem Himmel wohlgefälligen Schauplatz und eine wahre Uebungsschule der Tugenden nennen", schreibt der siebenzigjährige Greis. Nach vollendetem Noviziat wurde Denis in das akademische Collegium zu Wien versetzt, um daselbst das Hebräische und die damit verwandten Sprachen zu studiren. Dieses Studium betrieb er mit solchem Erfolg, daß er nach sechs Monaten die hebräische Bibel ebenso fertig als die lateinische lesen und seine eigenen Gedanken in dieser Sprache zu Papier bringen konnte. Am St. Georgs-Feste hielt er den ersten Theil seiner Rede an die zu Tisch sitzenden Brüder in deutscher, den zweiten in italienischer und den Schluß in hebräischer Sprache. Auch schrieb er in diesem Jahre ein lateinisches Schauspiel, das „Gaston" hieß und später mit anderen lateinischen Gedichten von Denis gedruckt wurde. Im J. 1750 ward er als Lehrer an das Gymnasium in Graz gesendet und nach zwei Jahren als Professor der Rhetorik nach Klagenfurt versetzt. In letzterer Stadt schrieb er, vielleicht als der Erste in diesen Provinzen, seinen Schülern zu lieb deutsche Muster zu allerlei Arten von Briefen und deutsche metrische Muster; auch machte er sich hier zuerst mit Schriften von Protestanten bekannt. Nach vierjähriger Schulpraxis begann Denis das Studium der Theologie, das wieder vier Jahre dauerte (1754—1758). Dieß waren die glückseligsten Jahre seines Lebens. Nur Eines mißbilligt er an den Jesuiten der österreichischen Provinz, daß die Professoren der Theologie nach kurzer Zeit wieder ihre Fächer wechseln mußten, so daß keiner sich in seinen Gegenstand ganz vertiefen konnte. Im dritten Jahre mußte er auch schon regelmäßig an jedem Sonntag Nachmittag in der Kirche einer Waisenanstalt einen religiösen Vortrag halten. Nebenbei benutzte er fleißig die Bibliothek, excerpirte allerlei Schriften, verglich orthodoxe und häretische Schriftsteller und machte sich chronologische Tabellen über Kirchengeschichte und Concilien. Am Schlusse des dritten Jahres, im Jahre 1757, empfing er die Priesterweihe. Jetzt hatte er außer jenen Christenlehren auch noch an allen Sonn- und Feiertagen Beicht zu hören, und es blieb ihm nicht mehr so viele freie Zeit wie bisher. Er beklagte auch, daß einige von den älteren Vätern der Gesellschaft gar so zähe an der bisherigen Lehrweise, selbst in ganz indifferenten Dingen, hielten und dadurch zu manchem Tadel Anlaß gaben. Unter den jüngern dagegen zeichneten sich viele gerade in denjenigen Gegenständen aus, welche die damalige Zeit als höchst wichtig erklärte, in Physik, Mathematik, in der ganzen Naturlehre und in der vaterländischen Literatur, und es wären gewiß große Erfolge im Unterrichte erzielt worden, wenn der Orden nicht wäre unterdrückt worden.

Nach Vollendung der theologischen Studien zu Graz wurde Denis mit allen Absolventen der Theologie in das Collegium nach Judenburg geschickt. Hier mußten die jungen Priester, abgeschieden von der Welt, dem betrachtenden Gebete obliegen und den armen Leuten der Umgegend das Wort Gottes verkünden und die heiligen Sacramente spenden. Insbesondere nahm sie die Pflege der Kranken in Anspruch. Diese ascetische und seelsorgliche Thätigkeit galt nach der zweiten Erprobung im Lehramt als die tertia probatio. Noch in demselben Jahre wurde Denis aus dieser Einsamkeit nach Wien berufen. Hier befahl ihm der Provinzial, nach Preßburg zu gehen und daselbst Rhetorik zu lehren. Kaum dort angekommen, erhielt er den Auftrag, Frühpredigten zu halten und in den Vorstädten, wo beständig die schrecklichsten Fieber herrschten, die Seelsorge auszuüben. Da war viel Elend zu sehen und beständige Gefahr der Ansteckung. Auf die Vorbereitung zu seinen Predigten konnte er Zeit genug verwenden; allein die Vorgesetzten sahen ein, daß zu diesem Berufe seine Brust zu schwach sei, und beriefen ihn im Oktober 1759 als Repetitor der Philosophie an das Teresianum in Wien. Im folgenden Jahre wurde ihm das Lehramt der schönen Wissenschaften übertragen. In dieser Stellung gab er 1760 den ersten, 1762 den

zweiten Theil seiner „Poetischen Bilder" heraus; 1763 folgte eine „Sammlung kürzerer Gedichte aus den neuern Dichtern Deutschlands". Das Studium der deutschen Sprache und der Unterricht in derselben war jetzt zehn Jahre lang für ihn ein Hauptgeschäft. Nebenbei bemächtigte er sich der englischen Sprache, studirte Naturgeschichte und fertigte Gedichte bei besonderer Feierlichkeit an, wofür er vom Kaiser mit der goldenen Medaille ausgezeichnet wurde. Im J. 1768 erschienen die ersten zwei Theile seiner Bearbeitung Ossians, im folgenden der dritte Theil (Die Gedichte Ossians, eines alten keltischen Dichters, aus dem Englischen übersetzt) und bald darauf seine „Bardenfeier". Jetzt war sein Name in ganz Deutschland bekannt geworden. Die meisten von den Schöngeistern unseres Landes, selbst der Berliner Nicolai, aber auch Gleim und Klopstock suchten seine Bekanntschaft und blieben in Briefwechsel mit ihm. Der Dichter Kretschmann hatte seinen Namen in Sined statt Denis umgewandelt, und unter diesem Namen kamen 1773 seine gesammelten Lieder heraus (Die Lieder Sineds des Barden, mit Vorbericht und Anmerkungen von Michael Denis). In diesem nämlichen Jahre aber traf ihn auch das härteste und folgenschwerste Ereigniß seines Lebens, indem die Gesellschaft Jesu aufgehoben wurde. In seinen „Lesefrüchten" hat er diesem Gegenstande einen längern Artikel gewidmet, den er mit den Worten schließt: „Dieses zum Andenken an eine Gesellschaft, in welcher ich vom Ende des J. 1747 bis zu ihrer Auflösung ohne Abgang, ohne Lebenssorgen unter schönen Beispielen von Tugend und Anstrengung zufrieden gelebt, gelernt und gelehrt habe, und auch jetzt noch erinnere ich mich keines eigenen oder fremden Fehlers, der von den Vorgesetzten entdeckt und nicht geahndet worden wäre." In seinem Testamente bezeugt er noch vor dem Allwissenden, daß er nie Mitglied eines Ordens oder einer Gesellschaft von was immer für einer Benennung gewesen, die Gesellschaft Jesu ausgenommen, „in welcher ich durch 26 Jahre nichts als Gutes gelernt und genossen habe". Seine Wirksamkeit war indeß von der österreichischen Regierung so sehr anerkannt, daß er seine Stelle am Teresianum behielt und zugleich Bibliothekar an der schönen Garelli'schen Bibliothek wurde. Als solcher faßte er den Entschluß, das Studium der Bibliographie und Literargeschichte auch in Oesterreich einzuführen, und begann 1774 ein Collegium darüber zu lesen. Damit war ein Gebiet betreten, auf welchem er Außerordentliches leisten sollte. Er brachte die Bibliothek in bessere Ordnung und arbeitete an einem Kataloge, der im J. 1778 zu Stande kam. Inzwischen erschienen seine verdienstvollen Arbeiten: Grundriß der Bibliographie und Bücherkunde, Wien 1774; Grundriß der Literargeschichte, daselbst 1776; Einleitung in die Bücherkunde, 1777. Im J. 1779 ernannte ihn die Kaiserin aus Anlaß eines Besuches der Bibliothek zu ihrem Rath. Unterdessen war der dritte Theil seiner „Jugendfrüchte" erschienen, und auf dringendes Bitten hatte er auch eine Menge gottesdienstlicher Lieder, unter diesen die Meßgesänge „Hier liegt vor deiner Majestät", gedichtet. Im J. 1780 erschienen die seit Jahren äußerst mühevoll gesammelten „Merkwürdigkeiten der Garelli'schen Bibliothek". Die große Anstrengung und die Betrübniß über den Tod der Kaiserin hatten jedoch seine Nerven so erschlafft, daß er ein ganzes Jahr nichts mehr arbeiten konnte und den Entschluß faßte, am Grabe der Kaiserin, seiner unvergeßlichen Wohlthäterin, seine Harfe niederzulegen. Allein er raffte sich wieder auf und bearbeitete 1781 die Buchdruckergeschichte Wiens, die im folgenden Jahre zu Wien in zwei Bänden unter dem Titel „Wiens Buchdruckergeschichte bis 1560", nebst Nachtrag 1793, erschien. Im J. 1783 verbesserte er seinen Ossian und sammelte seine Bardenlieder, und im J. 1784 erschien die letzte und vollständige Ausgabe seines Ossian und seiner Bardenlieder in fünf Theilen (Ossians und Sineds Lieder, neue Aufl. 1791, 6 Bde.) zu Wien. Seine bis zu diesem Jahre durchgeführte Lebensskizze beschließt er mit den Worten: „In diesen 25 Jahren habe ich alle deutschen, am Hofe bei allen Feierlichkeiten im Namen der Akademie gehaltenen Reden verfaßt, fast alle akademischen Anzeigen für die Zeitungen und die meisten Bittschriften der Jünglinge an den Monarchen gemacht..." Allein damit war seine Thätigkeit noch nicht abgeschlossen. Im J. 1792 veröffentlichte er einen Band noch nicht herausgegebener Reden des hl. Augustin, und im folgenden Jahre erschienen außer dem Nachtrag zur Buchdruckergeschichte Wiens die Codices Mss. theologici Latini aliarumque Occidentis linguarum Bibliothecae Palatinae Vindobonensis. vol. I, P. I, im J. 1794 P. II und im J. 1795 P. III. Mit der neuen Auflage „Einleitung in die Bücherkunde", 1. Thl. 1795 und 2. Thl. 1796, schloß er seine großartige bibliographische Thätigkeit ab.

In den letzten fünf Jahren seines Lebens befaßte Denis sich fast ausschließlich mit Bearbeitung religiöser Schriften. In den Jahren 1795 und 1796 gab er die „Denkmale der christlichen Glaubens- und Sittenlehre" zu Wien in drei Bänden heraus. In der Vorrede bekennt er: „Ich habe meine ganze Lebenszeit wissenschaftlichen Arbeiten gewidmet, aber zu beklagen wäre ich, wenn ich am Ende meiner Tage fände, daß ich die wichtigste der Wissenschaften, die Wissenschaft des Heiles, vernachlässigt hätte. Ich habe zu meiner eigenen Erbauung in meinen Nebenstunden angefangen, aus einem Jahrhundert in das andere ein kürzeres Stück eines Glaubens- oder Sittenlehrers zu wählen und daran zu versuchen, wie sich beiläufig ein Ignatius, ein Justinus, ein Cyprianus u. s. w. in unserer Muttersprache würde ausgedrückt haben... Da wirst du nun finden, daß du die gottseligen Blutzeugen und Seelenhirten, die vor mehr als 1000 Jahren

zu den Christen gesprochen, gerade so versteht, wie deinen Pfarrer, daß ihnen eben das heilig und ehrwürdig war, was es dir ist, daß ein Jahrhundert von dem andern das kostbare Pfand der Lehre ganz unversehrt übernahm, daß vom Tode des Stifters der Kirche bis zum Ende des 18. Jahrhunderts dieselbe Vorstellungsart in der Kirche beibehalten und dieselbe Sprache gesprochen wird. So kannst du den Zeiten Jesu Christi und seiner Apostel so nahe als möglich kommen, und es muß dir diese Wahrnehmung eine höchst trostvolle Beruhigung verschaffen und dich in den Stand setzen, die Klagen und Anschuldigungen der verstellten und erklärten Feinde des Christenthums, welche vorgeben, die Kirche sei von ihrer ursprünglichen Lehre abgekommen und lehre jetzt ganz Anderes, als man in der frühesten Zeit gelehrt, zu entkräften und zu widerlegen. Dich selbst aber wird dieß mit freudigem Eifer zur Erfüllung deiner religiösen Pflichten beleben, damit das heilige Pfand des Glaubens, so wie es in ununterbrochener Ueberlieferung auf dich gekommen, auch von dir unversehrt auf deine Nachkommenschaft übergehe" (Vorrede IX u. X). Denselben Zweck der Belehrung und Erbauung haben auch die 1796 zu Wien erschienenen „Beherzigungen für heilsbegierige Christen" und der von Denis gefertigte „Auszug aus den Psalmen Davids nach den Zeitbedürfnissen", Wien 1799. Dahin gehört auch die leider zu wenig beachtete Sammlung von Betrachtungen und Gebeten unter dem Titel „Beschäftigungen mit Gott, schon im XII. Jahrhundert gesammelt", Wien 1799. Diese Betrachtungen, welche bis auf Denis in den Bibliotheken als Handschriften waren verborgen geblieben, haben große Aehnlichkeit mit den ein bis zwei Jahrhunderte vorher gesammelten Meditationen und Gebeten, welche unter dem Namen des hl. Augustinus als dessen Meditationes, Soliloquia und Manuale große Verbreitung fanden. — Im vorletzten Jahre seines Lebens, im J. 1799, dichtete M. Denis noch seine berühmte Elegie auf die Aufhebung seines Ordens in lateinischen Versen. Am 27. März 1799 schrieb er sein Testament und verordnete, daß er auf dem Kirchhofe zu Hütteldorf begraben werde. Sein Grabstein sollte die Inschrift erhalten: Hic tumulum optavi Michael Denis, extinctae S. J. sacerdos, a Consil. et Bibliotheca aug. natus Schardingae MDCCXXIX, obii Viennae a. MDCC ... Zu seinem Testamente schrieb er noch am 24. Juli 1800 einen Anhang. Zwei Monate später, am 29. September 1800, an seinem Namensfeste, starb er in Wien. Man hat es als sein Hauptverdienst angegeben, daß er mit Geist und Kraft das Seinige zur Hebung der deutschen Nationalliteratur beigetragen; allein seine Verdienste um die Bibliographie sind größer als dieses, und werden allezeit anerkannt und gerühmt werden, wenn man auch vom Barden Sined nichts mehr weiß. Das Größte aber an ihm ist die Ueberzeugungstreue, mit welcher er unter flachen und frivolen Zeitgenossen stets unerschrocken Christo und seiner Kirche Zeugniß gab. Ebenso ist der Mannesmuth, womit er sich rühmte, der unschuldig verlästerten und ungerecht unterdrückten Gesellschaft Jesu angehört zu haben und ihr Alles zu danken, was man an ihm etwa Löbliches finden könnte, ein ebenso schönes Zeugniß für ihn selbst wie für die Gesellschaft. (Vgl. Commentariorum de vita sua LL. V [von denen aber nur zwei, bis 1759 reichend, vollendet sind], in deutscher Uebersetzung, abgedruckt bei Müller, Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, 5. Band, Winterthur 1802; Literarischer Nachlaß, herausgegeben von F. v. Retzer, 2 Bde., Wien 1802; Lamprecht, M. Denis, biographische Skizze, Braunau 1867; v. Hofmann-Wellenhof, M. Denis, ein Beitrag zur deutsch-österr. Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Innsbruck 1881.) [Jocham.]

Denk, Johann, Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts, war gegen Ende des 15. Jahrhunderts in Bayern (Oberpfalz?) geboren, ward 1521 zu Basel Corrector bei den Buchhändlern Curio und Cratander, hörte den dortigen Professor der Exegese, den bekannten Oekolampadius, und wurde von diesem nach Nürnberg als Rector der St. Sebaldusschule empfohlen, weßhalb er „der Nürnberger" beigenannt wird. Vielleicht trat er schon zu Basel mit dem antitrinitarischen Ludwig Hetzer in Verbindung; jedenfalls bekannte und vertheidigte er dessen Anschauungen, sowie die wiedertäuferischen Lehren, welche er zu Nürnberg von Thomas Münzer angenommen, und die zwinglianischen vom Abendmahl offen vor dem Rathe der Stadt, so daß er Nürnberg verlassen mußte. Im J. 1524 war Denk in Augsburg als Vorstand der früher von Hetzer geleiteten geheimen Täufergemeinde. Aus dieser Zeit datirt sein Büchlein „vom Gesetze Gottes". Auch von dort vertrieben, begab sich Denk im Herbst 1526 nach Straßburg wieder zu Hetzer und arbeitete mit diesem eine Uebersetzung der Propheten des A. T., welche bei Peter Schöffer in Worms 1527 erschien, daher „die Wormser Propheten" genannt. Seine Thätigkeit zur Verbreitung irrthümlicher Meinungen blieb natürlich nicht lange verborgen. Er wurde zu einer öffentlichen Disputation aufgefordert, in der hauptsächlich Butzer mit ihm kämpfte. Die Streitpunkte waren zumeist dem Büchlein „vom Gesetze Gottes" entnommen, in welchem die Ewigkeit der Höllenstrafen geläugnet, die endliche Erlösung der Gottlosen und der Teufel behauptet wurde. Denk unterlag, der Rath von Straßburg vertrieb ihn, und seine Gegner ließen eine „getreue Warnung" gegen ihn erscheinen. Von Straßburg ging Denk in die Pfalz, wo er an mehreren Orten, besonders in Landau, Worms und Bergzabern, meist mit Hetzer vereint, seine Irrthümer unter das Volk zu bringen suchte. Im Juli 1527 zog er nach Nürnberg und Augsburg, 1528 nach Basel, wo ihm Oekolampadius in Folge der Schrift „Widruf, Protestation und Bekenntnuß" ein Asyl ermöglichte. Doch schon im November ward Denk

von der Pest dahingerafft. Denks theologische Meinungen sind wenig consequent und principiengemäß. Nach ihm ist die Kindertaufe unzulässig; die Wiedertäufer sind die Gemeinde der Heiligen; Christus ist nicht zweite Person Gottes von Ewigkeit her, sondern bloß moralisch mit Gott vereinigt, uns ein leuchtendes Beispiel, weßhalb auch die Erlösung nur eine sittliche ist, nicht eine für die Sünden geleistete Genugthuung; Sacramente sind für den Gläubigen ohne Bedeutung und überflüssig; die Teufel und Verdammten werden zuletzt noch selig; eine allgemeine Wiederbringung der Dinge findet statt. Die Anhänger Denks wurden auch Dämoniaci genannt, weil sie vor der Wiedertaufe bekennen mußten, sieben böse Geister: die Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, Menschenkunst, Menschenrath, Menschenstärke und Menschengottseligkeit zu besitzen, und versprachen, ihnen zu entsagen, um dafür die entgegengesetzten guten Geister: Gottesfurcht u. s. f. aufzunehmen und zu bewahren. (Vgl. Döllinger, Reformation I, 192 ff.) [Janner.]

Denuntiation ist an sich jede Bekanntgabe, auch die öffentliche Verlautbarung (s. d. Art. Aufgebot der Brautleute); gewöhnlich versteht man darunter eine der Obrigkeit zu dem Zwecke erstattete Anzeige, damit dieselbe darnach ihres Amtes walte. 1. Denuntiatio evangelica. Sie ruht auf der von Christus im Evangelium (Matth. 18, 15—17) gegebenen Weisung, daher ihr Name. Gegenüber dem fehlenden Mitchristen hat zuerst die brüderliche Ermahnung unter vier Augen (s. d. Art. Zurechtweisung) stattzufinden, dann eine Mahnung vor Zeugen; erst wenn alle diese Versuche, den Fehlenden zu bessern, umsonst waren, erfolgte die Anzeige des Irrenden bei der Kirche, d. i. bei den Vorstehern und Leitern der Gemeinde. Diese sittliche Vorschrift bezog sich naturgemäß zunächst auf geheime Vergehen des Nächsten; sie bietet ein allerdings sehr schwierig, weil zart handzuhabendes Mittel, den Fehlenden zu bessern. Wo immer das gemeinschaftliche Leben stark und frisch pulsirt, wird diese Art der Denuntiation zu üben sein.

2. Denuntiatio judicialis. Diese ist die juristisch umgebildete Denuntiatio evangelica. Noch immer ist die Besserung der letzte (correctio, c. 16, X 5, 1), aber die Bestrafung des Fehlenden der nächste Zweck. Sie leitet die Eröffnung des Strafverfahrens gegen den Denuntiaten ein, der Denuntiant provocirt die Thätigkeit des Richters, ohne verbunden zu sein, den Prozeß nach Weise des alten Accusationsverfahrens durchaus allein und auf eigene Gefahr zu führen. Das Denuntiationsverfahren steht als Prozeßform in der Mitte zwischen der Verhandlungsmaxime des Anklage- und der Untersuchungsmaxime des Inquisitionsprozesses (c. 24 in f., X 5, 1). Es entstand in Folge der Rügepflicht der Seelsorger und besonders bestellter Zeugen vor dem visitirenden Bischof, sowie der Zulassung formloser, summarischer Accusationen. Folgendes ist zu bemerken: a. Die Denuntiation kann nur stattfinden wegen öffentlicher Vergehen, d. i. wegen Rechtsverletzungen, deren Verfolgung und Bestrafung im öffentlichen Interesse der Kirche gelegen ist (c. 15, X 2, 23), keineswegs aber nur wegen öffentlich bekannter oder öffentlich begangener Verbrechen. b. Nur wer accusiren kann, kann denuntiiren, doch auch der Untergebene mag den Vorgesetzten denuntiiren (c. 3, 11, X 5, 1); wegen sonstiger Mängel in der Person des Denuntianten excipirt der Denuntiat (c. 19. 20 eod.). Es kann jemand aus einem besonderen Titel zur Denuntiation verpflichtet sein (c. 25 eod.), so insbesondere die vereidigten Rügezeugen der alten Sendgerichte. Auf Verlangen hat der Denuntiant Sicherheit zu bestellen, daß er den Schaden einer chicanösen Anzeige büßen werde (vgl. c. 4, C. V, q. 6). c. Der Denuntiation hat regelmäßig eine zweimal ohne Erfolg unternommene Admonition voraufzugehen (c. 20, X 5, 1). d. Der Denuntiat erleidet so wie der Accusat eine Schmälerung seiner Ehre, welche ihn, bis Freisprechung erfolgt, eventuell für ein Jahr (l. 7, Dig. 50, 4), inhabil zur Erlangung eines Ordo oder eines Beneficiums, nach Lage der Dinge aber gar irregulär macht (c. 4, X 5, 1). e. Der Denuntiant muß seine Angaben beweisen, er kann aber selbst als Zeuge gegen den Denuntiaten auftreten (c. 19 eod.). Wird der Denuntiat freigesprochen, so fällt der Denuntiant nicht wie der sachfällige Accusator in die Strafe des Vergehens; wohl aber hat er vom Verdachte, unehrlich vorgegangen zu sein, sich ebenso durch ein juramentum calumniae zu reinigen (c. 2, X 5, 2), wie der erweislich diffamirte Cleriker seine Unschuld durch einen Eid zu erhärten hat (c. 19, X 5, 1; s. d. Art. Reinigungseid). — Seit Innocenz III. trat der Denuntiationsprozeß als eigenes Verfahren immer mehr zurück. Die Solemnität der Denuntiation fiel weg, eine einfache, formlose, glaubwürdige Anzeige genügte, damit gegen den Denuntiirten criminaliter verfahren würde. Hierbei kann der Denuntiant zugleich Zeuge sein, er kann es auch nicht sein, und der Richter verfährt auf Grund des vom Denuntianten, der im Hintergrunde bleibt, suggerirten Materials lediglich nach eigenem Ermessen. Die Denuntiation hat die Natur der Anklage immer mehr abgestreift, sie kann selbst eine anonyme sein, ist auf alle Fälle mit äußerster Vorsicht zu behandeln und gibt, wenn überhaupt beachtenswerth, nur mehr den Anlaß zur Einleitung des Inquisitionsprozesses (s. d. Art.). (Vgl. die Commentatoren zu l. 5, tit. 1; insbesondere Reiffenstuel, Jus can. l. 5, tit. 1 de accusationibus § 2; Marx, De denuntiatione juris can. (Diss. Wrat. 1858, Fragment), Scafh. 1859; München, Das canon. Gerichtsverfahren und Strafrecht I, 1865, 433—446.)

3. Denuntiatio canonica. Mit diesem allgemeinen Ausdrucke bezeichnet man die meist pflichtmäßige Anzeige der Hindernisse, welche

einer vorgehabten Promotion, Ordination oder Eheschließung entgegenstehen (Reiffenstuel l. c. n. 147 sq.). [R. v. Scherer.]

Denys, St., ehemalige Benedictiner-Abtei bei Paris, war eine der wichtigsten Abteien in Frankreich und überhaupt in Europa durch ihre Stellung und ihren Einfluß auf die politische und die kirchliche Geschichte von Frankreich. Ihre Anfänge werden zurückgeführt auf die Stiftung einer frommen Frau Catulla, welche die Leichname des hl. Dionysius und seiner Gefährten Rusticus und Eleutherius beerdigte und über ihnen einen kleinen Grabhügel errichtete (Fortunat. Pict. Vit. S. Dionys.). Nach Mabillon hatten sich hier die Benedictiner schon um die Mitte des sechsten Jahrhunderts niedergelassen und besorgten den Gottesdienst. Im J. 589 machte Chlotar II. und im J. 627 die edle Matrone Theodetrudis eine Schenkung an das Kloster. Doch gilt König Dagobert, der Sohn Chlotars, wegen seiner großen Wohlthaten als der eigentliche Gründer der Abtei. Denn „er errichtete hier eine Kirche, welche herrlicher war, als alle damaligen in Frankreich, und indem er keine Ausgaben sparte, schmückte er sie mit marmornen Säulen und zierte sie mit einem prächtigen Fußboden. Die Ordnung der Psalmen betenden Brüder führte er ein, wie bei dem hl. Martinus in Tours, und den an diesem Orte dienenden Brüdern wies er so viele Güter zu, daß seine Frömmigkeit allgemeine Bewunderung erweckte". Dagobert selbst wurde in der Kirche begraben, nach ihm die meisten fränkischen und französischen Könige. Die Kirche von St. Denys, ursprünglich Pfarrkirche des anliegenden Fleckens, wurde im Laufe der Zeit mit immer größeren Privilegien ausgestattet. Philipp, Bischof von Beauvais, nennt sie eine jeder Verehrung würdige Kirche, welche durch die fromme Freigebigkeit der allerchristlichsten Fürsten, ebenso durch die Wohlthätigkeit der Prälaten und der Gläubigen mit großen Besitzungen ausgestattet und mit Vorrechten geschmückt ist. Paul Jovius nennt sie das Mausoleum von ganz Frankreich, die Krone des Reichs, den Begräbnißort der französischen Könige und Fürsten. Nach Dagobert erneuerte und erweiterte Pipin der Kleine die Kirche, welcher Bau unter Karl d. Gr. und dem Abte Fulrad im J. 775 vollendet wurde. Der berühmte Abt Suger (1140) erneuerte das Schiff mit den Thürmen, legte den Grund des vordern Theils (capitium) der Kirche und schmückte sie mit Kapellen aus. Den letzten Umbau der ganzen Kirche unternahm der Abt Odo (1230), und der Abt Matthäus (1281) brachte das ganze Werk zu Ende. Aus dieser Zeit stammt die Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt; sie ist nach Felibians Beschreibung 335 Fuß lang, 90 Fuß hoch und, wo sie in der Kreuzesform heraustritt, 120 Fuß breit, hat zwei erhabene viereckige Thürme und Glocken aus herrlichem Metall. Die Thürflügel sind von Erz mit Gold überzogen. Auch sie wurde von der Revolution nicht verschont; die Wuth derselben kehrte sich besonders gegen die in ihr befindlichen königlichen Grabstätten. Die schönen Denkmale wurden zerstört, die Särge zerrissen und die Asche in die Seine gestreut, damit keine Spur des Königthums in Frankreich übrig bliebe. — Die Zahl der Aebte von St. Denys seit den ersten bekannten Namen beträgt 73. Unter die berühmtesten gehören Fulrad, der von Pipin d. Kl. und Karl d. Gr. mit den wichtigsten Geschäften betraut wurde, in freundschaftlichen Beziehungen zum hl. Bonifatius stand, vom Papste Stephan große persönliche Auszeichnungen und Vorrechte für die Abtei erhielt (u. a. beliebig viele Klöster zu begründen, unter der unmittelbaren päpstlichen Gerichtsbarkeit zu stehen und einen eigenen Bischof für das Kloster weihen zu lassen), und der im Rufe der Heiligkeit starb (784) (vgl. bes. Mabillon, Act. S. O. B. II, P. II, 334, und Annales I, passim; Fleury, Hist. eccl. l. 44). Auch Hilduin, ein Schüler Alcuins, der eine strenge Regel in dem Kloster einführte und auf Wunsch Ludwigs d. Fr. eine Geschichte des Dionysius Areopagita (s. d. Art.) schrieb, wird von gleichzeitigen Schriftstellern mit großen Lobsprüchen überhäuft. Unter dem Abte Ludwig I., dem Verwandten und Kanzler Karls des Kahlen, überfielen die Normannen (857) Paris und verbrannten es mit den meisten Kirchen. Um eine schwere Summe Geldes wurde die Kirche von St. Denys gerettet. Die Normannen nahmen den Abt Ludwig gefangen und erpreßten für seine Befreiung von den Mönchen ein ungeheures Lösegeld. Auf's Neue wurde die Abtei im J. 865 ausgeplündert. Nach dem Tode des Abtes Ludwig zog Karl der Kahle die Einkünfte an sich und hielt es nicht unter seiner Würde, den Namen eines Abtes von St. Denys zu führen. Auf dieselbe Weise eignete sich König Odo I. Würde und Einkünfte eines Abtes zu (892—898). Robert I., sein Bruder, folgte ihm auch in dieser Stelle. Hugo II., der Große, Herzog von Franken und Graf von Paris, übernahm als Erbschaft von seinem Vater auch diese Abtei und behielt sie bis zu seinem Tode (956). Hugo III. Capet gestattete wieder den Mönchen, sich einen eigenen Abt zu wählen. Er berief auch den Abt Odilo aus Clugny zur Wiederherstellung der zerfallenen Klosterzucht nach St. Denys. Abt Rainer erhielt im J. 1064 vom Papste Alexander II. die Bestätigung der Exemtion des Klosters von dem Erzbischofe von Paris, so daß dieser keine Jurisdiction über es sich aneignen könne „absque horrendo anathemate". Abt Adam beherbergte im J. 1106 den Papst Paschalis zu St. Denys. Der berühmteste aller Aebte ist Suger (s. d. Art.), von dem schon der hl. Bernard sagte: „Ich kenne den Mann, daß er in weltlichen Dingen treu und klug, in geistigen glühend und demüthig und in beiden (was das Schwierigste) ohne Tadel ist." Dem Abte Wilhelm von Gap verlieh Alexander III. verschiedene bischöfliche Rechte. Abt Heinrich I. erhielt vom König Philipp kostbare Reliquien und vom Papste Innocenz III. den hl. Leib des Bischofs Dionysius von Corinth.

Unter dem Abte Matthäus von Vendôme wurden im J. 1260 zwei herrliche goldene Kronen mit kostbaren Edelsteinen für die Krönung der Könige und Königinnen in St. Denys niedergelegt. Diesen Abt ernannte Ludwig IX. 1269 zu einem seiner Testamentsvollstrecker und mit Simon von Neelle zum Reichsverweser während seines letzten Kreuzzuges. Das nämliche Vertrauen genoß Matthäus unter dem Thronfolger Philipp III. Er erwarb sich die größten Verdienste um den Bau der Kirche, die Befestigung der Klosterzucht, die Erweiterung der Besitzungen, so daß sein Andenken in großem Segen fortlebte. Unter dem Abte Reginald sprach Bonifatius VIII. (1297) König Ludwig IX. heilig; dessen Leichnam wurde darum feierlich aus seiner Gruft erhoben und zur Verehrung der Gläubigen ausgestellt. In dieser Zeit lebte der Mönch Wilhelm von Nangus, Verfasser einer bekannten Chronik, in dem Kloster. Aimar war der letzte eigentliche Abt (gest. 1528). Die folgenden, welche diesen Namen trugen, waren Commendatoren des Klosters und bekleideten höhere Aemter. In ihrem Auftrage verwaltete der Großprior die inneren Angelegenheiten der Abtei. Unter dem Commendator Cardinal Karl von Lothringen erlitt im J. 1567 das Kloster durch die Hugenotten ungeheuren Schaden, und war nahe daran, ganz zerstört zu werden. Vor dem Cardinal Karl III. von Bourbon legte Heinrich IV. in der Kirche von St. Denys den 25. Juli 1593 das katholische Glaubensbekenntniß ab. Die folgenden Commendatoren waren sämmtlich Cardinäle. Im J. 1693 wurde das Einkommen eines Abtes von St. Denys durch Ludwig XIV. dem königlichen Damenstifte zu St. Cyr überwiesen. Die Abtei hatte sehr bedeutende Besitzungen auch im Ausland, in England, in Spanien, in mehreren Provinzen Deutschlands, selbst im Veltlin. Das Concil von Trient hatte den unmittelbar unter päpstlicher Jurisdiction stehenden Klöstern befohlen, sich in Congregationen zu vereinigen, wenn sie sich nicht der Visitation durch die Bischöfe unterwerfen wollten. Der Convent von St. Denys machte sich nun zum Haupte einer eigenen Congregation, an welche sich neun andere Klöster anschlossen, und welche im J. 1614 von Papst Paul V. als Congregation von St. Denys bestätigt wurde. Bald aber löste sich diese Verbindung wieder auf. Die einzelnen Klöster schlossen sich nach einander an die frisch auflebende Congregation des hl. Maurus an, unter diesen auch St. Denys im J. 1633. In dieser Verbindung blieb es, bis die Revolution die Klöster aufhob. Im J. 1806 stellte Napoleon I. das Capitel von St. Denys wieder her und bestimmte die Kirche zur Gruft der Kaiser von Frankreich. Seit 1816 begannen die Bourbonen die Kirche zu restauriren. Unter Ludwig Philipp und Napoleon III. ward an der Restauration fleißig weiter gearbeitet. Das Capitel besteht jetzt aus zwei Klassen: die erste bilden vier ehemalige Bischöfe und zwei Ehrenmitglieder, die andere besteht aus zehn Domherren und zehn Ehrenmitgliedern. — Literatur: Gallia christiana VII, 332—416; Mabillon, Annales O. S. Benedicti und Acta Sanctorum O. S. B.; Mich. Félibien, Hist. de l'abbaye de St. Denys en France, Par. 1706; F. d'Ayzac, Hist. de l'abbaye de St. Denys, 2 vols, Par. 1861; über die Baugeschichte vgl. M. Viollet-Le-Duc, Dictionnaire raisonné de l'architecture française, 10 T., Paris 1867. [Gams O. S. B.]

Denzinger, Heinrich Joseph Dominicus, katholischer Theologe, war geboren am 10. October 1819 zu Lüttich, wo sein Vater eine Professur an der Universität inne hatte, und zog mit diesem 1831 in dessen Heimat und zwar nach Würzburg. Hier besuchte er das Gymnasium, hörte zwei Jahre Philosophie, in der er sich den Doctorgrad erwarb, und trat 1838 in das Priesterseminar. Nach Vollendung des theologischen Trienniums fand er 1841 Aufnahme in dem Collegium Germanicum zu Rom, wurde daselbst am 8. September 1844 Priester und 1845 Doctor der Theologie. Heimgekehrt, erhielt er am 3. October 1845 die Stelle eines Kaplans in Haßfurt, am 9. September 1848 die eines außerordentlichen und am 25. Januar 1854 die eines ordentlichen Professors der Dogmatik in Würzburg. Er war für den Lehrberuf geschaffen und blieb in demselben auch während einer mehr als zwanzigjährigen Krankheit, die er mit wahrhaft freudiger Geduld ertrug, bis wenige Tage vor seinem am 19. Juni 1883 erfolgten Tode thätig. Denzingers Bedeutung für die Entwicklung der neueren katholischen Theologie liegt darin, daß er die von Anderen bereits eingeschlagene positive Richtung weiter führte und ihren Sieg mit entschied. Ein scharfer Verstand und das umfassendste Wissen befähigten ihn dazu. Seine ersten Schriften waren kritisch-polemischer Art. Die Dissertation De Philonis philosophia, Wirceb. 1840, trat in eine von Gfrörer angeregte Controverse ein; die „Kritik der Vorlesungen des Prof. H. W. J. Thiersch, ebd. 1847", wandte sich gegen den Irvingianismus; die Arbeit „Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe, ebd. 1849", wies Curetons Hypothese zurück; „Die speculative Theologie Günthers, ebd. 1853," trug mehr als alle anderen zur Verurtheilung dieses Systemes bei. Das Bestreben Denzingers, die Dogmatik von den Irrgängen der modernen philosophischen Speculation wieder auf den Weg der alten Schulen zurückzuleiten und sie auf dem Grunde der kirchlichen Glaubensentscheidungen aufzubauen, hat Anlaß zu seinen beiden bekanntesten Werken gegeben, den „Vier Büchern von der religiösen Erkenntniß, 2 Bde., Würzburg 1856—1857", einem steten Denkmal seines außerordentlichen Fleißes, und dem Enchiridion symbolorum et definitionum, welches von 1854—1874 in fünf starken Auflagen weithin verbreitet wurde. In das dogmatische Gebiet gehören noch mehrere kleinere Arbeiten, wie die „Ueber die Unbefleckte Empfängniß, Würzburg

1855", „Ueber die päpstliche Unfehlbarkeit, ebd. 1870", und Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften. Mit der Bearbeitung eines Handbuches der Dogmatik, die ihn auf seinem Krankenbette beschäftigte, ist er leider nicht zu Ende gekommen. Dagegen hat er sich durch sein drittes größeres Werk Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, 2 voll., Wirceb. 1863—1864, als einen nicht minder tüchtigen Liturgiker und Orientalisten erwiesen. Die besondere Anerkennung dafür war seine Ernennung zum Consultor der Congregatio de propaganda fide pro rebus Orientalium. Auch als Herausgeber classischer theologischer Werke der Vorzeit: S. Brunonis Episc. Herbipol. Opera (Migne, PP. lat. CXLII); Habert, Theologia graecor. patrum vindicata circa materiam gratiae, Wirceb. 1853; De Rubeis, De peccato originali, ibid. 1857, und Prud. Marani divinitas D. N. Jesu Christi, ibid. 1859, hat er sich verdient gemacht. Ehrten die ferner Stehenden ihn als einen der entschiedensten und gelehrtesten Vertreter der streng kirchlichen Principien, so mußten ihn die, welche die nächsten Zeugen seines Wirkens waren, noch mehr wegen der Bescheidenheit, Liebenswürdigkeit und Lauterkeit seines ächt priesterlichen Charakters lieben. — Literatur: Hettinger, Dreifaches Lehramt, Gedächtnißrede auf H. J. D. Denzinger, Freib. 1883; Katholik, Jahrg. 1883, II, 428 ff. [Stamminger.]

Deobuin (Theobuin, Dietwin), Bischof von Lüttich, Gegner Berengars, soll ein Verwandter Heinrichs III. gewesen sein, ein bayrischer Herzogssohn, und wurde 1047 als Nachfolger Wazo's Bischof zu Lüttich. Von ihm ist ein Brief an den König Heinrich I. von Frankreich erhalten (Biblioth. max. Lugd. XVIII, 531 sq.; Migne, PP. lat. CXLVI, 1439 sq.), der bisweilen dem Bischof Durandus von Lüttich (1021 bis 1025) zugeschrieben wurde, weil im betreffenden Codex der Auctor nur mit dem ersten Buchstaben D. bezeichnet war. In dem Briefe erzählt er, wie die Kunde von den Irrlehren Berengars von Tours und des Bischofs Bruno von Angers über das heilige Altarssacrament, die Ehe und Kindertaufe die Grenzen des Frankenreiches überschritten, und er mit Freuden gehört habe, daß der König ihrethalben eine Synode berufen wolle. Da es sich jedoch auch um einen Bischof handle, müsse man zuvor sich mit dem Papste berathen. Uebrigens seien diese Irrlehren bereits verurtheilt aus der alten Lehre. Er beweist alsdann die Falschheit der vernommenen Irrlehren aus Leo, Cyrillus, Ambrosius, Augustinus u. s. w. und wünscht, man soll überhaupt mit diesen Häretikern nicht viel disputiren u. s. f. Ein zweiter Brief (Migne l. c. 1441 sq.), gerichtet an Immico, Bischof von Paderborn, berichtet über Wunder am Grabe des hl. Remaclus zu Lüttich. Deobuin starb am 23. Juni 1075. [Janner.]

Deo gratias, I. alte liturgische Formel der lateinischen Kirche zum Ausdrucke des Dankes der christlichen Gemeinde für empfangene göttliche Wohlthaten, welche nicht nur unzähligemal in verwandter Form, sondern auch wiederholt wörtlich (1 Cor. 15, 57. 2 Cor. 2, 14) in der heiligen Schrift sich findet. Sie kommt vor 1. in der heiligen Messe a. als Antwort nach Lesung der Epistel zur Danksagung für das in derselben verkündete Wort Gottes, welches eine Leuchte für unsere Füße und ein Licht für unsere Wege, Nahrung und Erquickung für unsere Seele und darum eine unschätzbare Wohlthat ist. Der ambrosianische Ritus hat, wie der römische, das Deo gratias nach der Prophetie und der Epistel. In der alten gallischen Liturgie audito populi responso legit prophetiam, ad cujus titulum populus respondet Deo gratias, et in fine Amen (Mabillon, De liturg. Gallic. lib. 1, c. 2, n. 10). Ebenso wird in der mozarabischen Liturgie bei der Verlesung der Ueberschrift der Prophetie oder Epistel mit Deo gratias geantwortet. Die Bedeutung ist dieselbe. In der griechischen Liturgie kommt diese Danksagung nach der Epistel nicht vor. In der lateinischen Kirche wird das Deo gratias nicht gesagt nach der aus dem Propheten Daniel genommenen fünften Lection an den Quatembersamstagen, damit der Text und der Sinn nicht unterbrochen wird; ebensowenig nach der Lection und der Epistel am Charfreitage wegen der Trauer, und nach den zwölf Prophetien am Charsamstage (Rubr. general. Miss. tit. 10, n. 1) wegen des ernsten Charakters dieses Theiles der Liturgie, welcher sich schon aus der violetten Farbe der Paramente bei diesen Lectionen ergibt. — b. Nach dem Ite Missa est und dem Benedicamus Domino wird Deo gratias geantwortet zur Danksagung für die Gnade, der heiligen Messe beigewohnt zu haben. — c. Das Deo gratias nach dem letzten Evangelium ist wohl zunächst ein Dank für das in dem betreffenden Evangelium verkündete Wort Gottes, insbesondere für die in dem meist gelesenen Initium s. Johannis verkündete Menschwerdung, vielleicht auch ein Dank für die Beiwohnung der heiligen Messe. Ueber die Gründe der verschiedenen Antwort bei den beiden Evangelien der heiligen Messe sagt Quarti (Rubric. Missal. Rom. comment. illustr. p. 2, tit. 12 ad 4): Insuper ad differentiam primi evangelii, quod praedicationem Christi significat, et ideo in fine dicitur Laus tibi Christe, hoc autem ultimum praedicationem apostolorum, ideo hic dicitur Deo gratias. — 2. Häufiger als in der heiligen Messe ist das Deo gratias in dem Officium in Gebrauch, nämlich in der Matutin (nur nicht an den drei letzten Tagen der Charwoche), nach den Lectionen, wo es sich auf diese und nicht auf die unmittelbar vorhergehenden Worte Tu autem u. s. w. bezieht, ferner nach den Kapiteln und dem Benedicamus Domino sämmtlicher Tagzeiten und nach der Lectio brevis der Prim und der Complet.

II. Deo gratias in außerliturgischen Gebräuchen war bei dem tiefen Gefühl der großen

Dankesschuld Gott gegenüber bei den alten Christen sehr häufig. Die Regel des hl. Benedict schreibt in Kap. 66 dem Pförtner vor: Mox ut aliquis pulsaverit aut pauper clamaverit, Deo gratias respondeat vel benedicat. Besonders gebräuchlich war diese Formel in Afrika. Als der hl. Augustinus dem Volke die Wahl des Evodius zu seinem Nachfolger verkündete, a populo conclamatum est trigesies sexies Deo gratias, Christo laudes (S. August. Epist. 213, al. 110 De actis Eraclii). Durch denselben heiligen Kirchenlehrer wissen wir, daß Deo gratias dort der unterscheidende Gruß der Katholiken war; die Donatisten verspotteten sie deßhalb und bedienten sich ihrerseits der Formel Deo laudes, auch bei ihren bewaffneten Angriffen auf die Katholiken: Quantum luctum dederunt Deo laudes armatorum vestrorum ... ita furiosi estis, ut per Dei laudes amplius quam buccina bellica terreatis ... Hi etiam insultare nos audent, quia fratres, quum vident homines, Deo gratias dicunt ... Num enim non est locus gratulationis, quando se invicem vident, qui habitant in Christo? ... Et tamen vos Deo gratias nostrum ridetis, Deo laudes vestrum plorant homines (S. August. in psalm. 132, n. 6). In Algerien sind auch inschriftliche monumentale Zeugnisse sowohl des katholischen Deo gratias als des donatistischen Deo laudes in den letzten Jahren aufgefunden worden (De Rossi, Bullet. d'arch. crist. 1875, 174, tav. XII, n. 1; 1880, 76). Dieser unterscheidend katholische Charakter erklärt es wohl auch, daß gerade in Afrika Deogratias als Personenname vorkam. So hieß der Diacon, für welchen der hl. Augustinus seine Schrift De catechizandis rudibus verfaßte; so auch der heilige Bischof von Carthago (453—456), welchen das römische Martyrologium am 22. März verzeichnet (Act. SS. Mart. III, 384). — Bei Ducange, Gloss. med. et inf. latinit. wird in der Ausgabe von Paris 1840—1846 s. v. Deo gratias zusätzlich angeführt: Papias: Deo gratias interjectio computatur, sicut proh dolor, proh nefas. Ohne Zweifel ist diese Stelle aus dem Grammatiker Papias, der im elften Jahrhundert lebte (Migne, PP. lat. CXLI, 1437), so daß wir hierin ein Zeugniß haben, wie diese Formel damals noch so gebräuchlich war, daß sie als Interjection galt. [Heuser.]

Deogratias, der hl., sonst Bruder Felix aus dem Kapuzinerorden, auch nach seinem Geburtsorte von Cantalice benannt, erblickte das Licht der Welt in diesem Flecken Umbriens 1515. Seine Eltern waren geringe, aber gottesfürchtige Landleute. Felix war von vier Brüdern der dritte und mußte, wie die übrigen, sobald er dazu im Stande war, an den Mühen und Arbeiten seiner Eltern theilnehmen. Schulkenntnisse wie Lesen und Schreiben sich zu erwerben, hatte er keine Gelegenheit; desto besser kannte er aber das Gebet und den Inhalt des Katechismus. Bis zum zwölften Lebensjahre wurde er zum Viehhüten verwendet. Dann brachte ihn sein Vater zu einem Gutsbesitzer in Dienst, und bei diesem blieb er bis zum Alter von dreißig Jahren, ein Muster von Frömmigkeit, Arbeitsfleiß und treuer Anhänglichkeit für alle seine Standesgenossen. Angeregt von Vorlesungen aus dem Leben der heiligen Altväter, die er angehört hatte, wollte er entweder Einsiedler werden oder in ein Kloster gehen. Da rettete ihn eines Tages die göttliche Vorsehung aus sicherer Todesgefahr, welche ihm zwei unbändige Ochsen bereiteten. Der wunderbar Gerettete machte nun aus Dank gegen Gott das Gelübde, sich als Laienbruder in den strengen Kapuzinerorden aufnehmen zu lassen, was er auch unmittelbar zur Ausführung brachte. Nachdem er sein Probejahr unter Beweisen von heldenmüthiger Tugend überstanden, wurde Felix dem Orden einverleibt. Nicht lange nachher schickten ihn die Oberen nach Rom, um dort, in dem größten Kloster des Ordens, das äußerst mühsame Amt eines Almosensammlers auszuüben. Das war der geringe Platz, den Gott seinem Diener angewiesen, und an welchem dieser ein vollendeter Heiliger werden sollte. Vierzig Jahre lang konnte man nun täglich, mit alleiniger Ausnahme der Sonn- und Feiertage, dem frommen, demüthigen Bruder Felix auf den Straßen Roms begegnen, den Zwerchsack zum Almosensammeln auf der Schulter, den Frieden Gottes im Herzen, heilige Freude im Antlitz und den Lobspruch Deo gratias (Gott Dank) immer auf den Lippen, nicht nur für alles Gute, sondern auch für allen Spott und alle Leiden und Verfolgungen. Von diesem bekam er auch den Beinamen, unter dem er bekannt geworden ist. Die Herzenseinfalt und Unschuld des gottinnigen Mannes konnten nicht lange verborgen bleiben; man ahnte seine Heiligkeit, empfahl sich in sein Gebet, fragte ihn bei wichtigen Entscheidungen um Rath, und Gott gefiel sich darin, ihn mit wunderbaren Gnadengeschenken zu überschütten. Auf sein Gebet wurden viele Kranke plötzlich gesund, und man erfuhr durch ihn manch künftiges Ereigniß, z. B. die Wahl des Cardinals Peretti zum Papst (Sixtus V.). Der Ruf der Heiligkeit des Bruders Felix wuchs bis zu dessen seligem Ende am Pfingstmontage 1587. Geraume Zeit nach dem Tode desselben fand man seinen Leib unverwest und gleichsam schwimmend in einer klaren und wohlriechenden Flüssigkeit, welche die Aerzte als eine offenbar übernatürliche Erscheinung erklärten. Durch diese wunderbare Flüssigkeit bewirkte Gott nach dem Tode des Heiligen mehr Wunder als bei dessen Lebzeiten, wie durch Hunderte von Zeugen erhärtet ist. Die Seligsprechung des ehrw. Felix erfolgte 1625, und die feierliche Canonisation am 22. Mai 1712 durch Papst Clemens XI. Der Leib des Heiligen ruht seit 1631 in einer Kapelle der Kapuzinerkirche dell' Immacolata in Rom und ist noch heute ein Gegenstand großer Verehrung. (Matth. Salo O. C., Vita B. Felicis;

Bolland. Maj. 21; Bruder Deogratias, Paderborn 1866.) [Natte C. SS. R.]

Depositio (κατάθεσις), kirchlicher Terminus zur Bezeichnung des Sterbetages eines Gläubigen. Schon auf heidnischen Grabmälern findet sich neben den gewöhnlichen Ausdrücken Hic situs, positus auch das Wort depositus; in christlichen Inschriften wird gegen Ende des zweiten Jahrh. neben der einfachen Namensangabe die Notirung des Todestages zuerst mit decessit, reddidit (abgekürzt R.) eingeleitet (de Rossi, Inscriptiones, Rom. 1857, 17. 25); mit Anfang des dritten Jahrh. erscheint der Ausdruck κατάθεσις, später depositus (abgekürzt D. DP. DEP.; erste sichere Inschrift am Grabe des Martyrers Hyacinth um 258) und depositio (Inschrift von Chiusi 290). (Vgl. de Rossi, Rom. Sott. I, 341; II, 250, 272; III, 103, 110.) Daß depositio und depositus nicht, wie der deutsche Ausdruck Beisetzung schließen lassen könnte, den Begräbnißtag, sondern dem classischen Sprachgebrauche von depositus entsprechend (Ovid. Trist. 3, 3, 40; Virg. Aen. 12, 395) den Todestag (dies natalis) anzeigt, ergibt sich aus der Vergleichung von Inschriften mit den Martyreracten (z. B. des Bischofs und Martyrers Alexander, Boll. Sept. VI, 234 und 235). Der hl. Maximus sagt in der Lobrede auf den hl. Eusebius: Depositio ipsa dies natalis dicitur, und erklärt in mystischer Weise: Depositio non illa utique, quae sepeliendis in terra membrorum reliquiis clericorum manibus procuratur, sed illa, qua homo vinculis carnalibus absolutus, liber iturus ad coelum, terrenum corpus exponit (Ambros. Opp. II, App. 469). Auch im Mittelalter galt depositio für den Todestag, wie sich aus Hariulfs Chronik (4, 21; Migne, PP. lat. CLXXIV, 1335) ergibt, wo in derselben Sache die Ueberschrift einer Urkunde den dies depositionis und der Text den dies mortis angibt. Speciell wurde Depositio für den Todestag des hl. Johannes Evangelista gebraucht, quia locum sepulturae vivus intravit et ita seipsum deposuit (Durand. Ration. 7, 1, 19). Die Differenzen, welche zwischen dem Martyrologium und den Papstkatalogen bezüglich der Gedächtnißtage der Päpste obwalten, können ihre Lösung nur dadurch finden, daß der dies depositionis des Martyrologiums als Todestag, der Gedächtnißtag der Kataloge als Tag des Begräbnisses oder der späteren Translation gefaßt wird (Papebroch., Propyl. Maji, P. I, 24*). Die römische Liturgie nahm den Terminus Depositio in die liturgischen Bücher auf und bietet für Todtenmessen die Formulare in die obitus seu depositionis, sowie in die tertio, septimo, trigesimo depositionis. [Streber.]

Deposition ist eine der schwersten clericalen Strafen. Nach dem jetzigen Sprachgebrauche ist die Deposition nicht nur die definitive Absetzung des beamteten Clerikers, sondern die Entziehung der Befugniß, jemals Acte der kirchlichen Jurisdiction oder Weihegewalt zu setzen. Unwürdige und untaugliche Verwalter der kirchlichen Vollmachten vom Clerus auszuschließen, ist der dem Rechtsinstitute der Irregularität (s. d. Art.) zu Grunde liegende Gedanke. Cleriker, welche als solche untauglich geworden sind, werden der Ausübung ihrer Weihe- und Amtsrechte enthoben, im Genuß ihrer Pfründe aber belassen; gründet sich jedoch ihre Nichtverwendbarkeit im Kirchendienste auf ein Vergehen, welches der Natur der Sache nach ein großes sein wird, so werden solche Cleriker zu deponiren sein. Solange Ordo und Dienst an einer bestimmten Kirche thatsächlich nur zwei Seiten eines Verhältnisses bildeten, war die Entfernung von der innegehabten Stellung, woraufhin die Ordination erfolgt war, identisch mit dem Ausschlusse aus dem Clerus. Als aber absolute Ordinationen und Wechsel der Stellungen immer häufiger wurden, als das Beneficialwesen sich ausbildete, als endlich der Clerus durch Standesrechte, welche von der Bekleidung eines Dienstes und dem Empfang einer Weihe unabhängig waren, zum privilegirten Stande (im engsten Sinne des Wortes) geworden war, da trat auch eine Besonderung der alten Deposition in der Weise ein, daß die Irregularität nur die Weihegewalt betraf, und der Verlust der Standesrechte nicht schon durch die Deposition, sondern erst durch die seit dem zwölften Jahrhundert von ihr geschiedene Degradation (s. d. Art.) verfügt werden sollte. So wie die Irregularität, konnte auch die Deposition nur eine partielle, eine sog. Degradation sein; sie ist jetzt durchaus eine totale. Ihrem Wesen nach ist sie eine definitive, d. h. nicht auf Zeit verhängte, aber schon seit dem Mittelalter, nachdem der Streit über die Restitution verurtheilter Cleriker durch Einfluß Pseudo-Isidors im gnädigen Sinne entschieden worden, nicht mehr eine irreparable Strafe (c. 4, X 1, 2, Alex. III). Die Deposition schließt die Privation und Suspension in sich (c. 13, X 3, 1; Lat. IV. 1215), sie nimmt also nicht nur von Grund aus die Jurisdictionsgewalt, sondern macht auch die Ausübung der Weihegewalt zu einer unerlaubten Handlung; sie kann in dieser Beziehung eine durch richterlichen Spruch verhängte Irregularität genannt werden und ist so, wie schon oben ausgesprochen, auch Nichtbeneficiaten gegenüber anwendbar. Sie ist ferner mit Inhabilität zur Erlangung eines Beneficiums verbunden, darf aber mit dieser entfernt nicht verwechselt werden, indem letztere nicht nur aus andern Gründen von selbst und nicht zur Strafe eintreten kann, sondern auch, weil die Inhabilität auf den Erhalt und Besitz von Beneficien sich bezieht und auf die Ausübung der Weiherechte keinen Einfluß übt. — Nur selten tritt die Deposition von selbst ein, so wegen Theilnahme am Assassinat und überhaupt Mord (c. 1 in VI 5, 4; Trid. XIV. De ref. 7), sonst erst in Folge darauf lautenden rechtskräftig gewordenen Erkenntnisses des zuständigen kirchlichen Richters. Die Gründe, aus welchen auf Deposition erkannt werden kann und soll, sind nicht taxativ bestimmt. Im Allgemeinen kann gesagt werden, daß wegen

gemeiner Verbrechen und grober Verletzung der Amts- und Standespflichten, insbesondere wegen beharrlicher Mißachtung der kirchlichen Censuren (c. 3, X 5, 27), zur Deposition geschritten werden kann. Der Deponirte soll in klösterliche Haft gebracht (c. 12, X 5, 38), nach heutiger Praxis in ein Demeritenhaus verwiesen werden. Ein Recht auf den Weihetitel steht dem deponirten Majoristen nicht mehr zu, wohl aber genießt auch der deponirte Cleriker das beneficium competentiae. So wenig wie die Standesrechte und Standespflichten werden die allen Gläubigen zukommenden Rechte und Pflichten durch die Deposition berührt. Der Gedanke, daß sie bestehen bleiben, fand seinen drastischen Ausdruck in der im alten Recht ausdrücklich verfügten reductio ad communionem laicalem (Siricius 385 in c. 5, Dist. LXXXIV; Syn. Epaone 517 in c. 7, Dist. L; Nicolaus I. 863 in c. 10, C. XI, q. 3). Dem Sacramente des Ordo (s. d. Art.) kommt Unwiederholbarkeit zu (character indelebilis, s. d. Art.), daher ist die Rehabilitation des deponirten Clerikers lediglich ein jurisdictioneller Act. — Auf die Verhängung der Deposition hat die Staatsgewalt keinen Einfluß, sie kann dieselbe weder veranlassen noch verhindern; in der That ist ein Interesse der Staatsregierung nur bezüglich der Privation eines Beneficiaten denkbar. (Vgl. die Commentatoren zu L. 5 tit. 37 de poenis; ferner Lopez de Salivedo, Praxis crim. can., Antv. 1693, c. 135, p. 549 sq.; P. J. Riegger, De poenitentiis et poenis eccles., Vienn. 1772, in Schmidt, Thesaur. VII, 156—221; Ferraris, Prompta Bibl. Juris can. verbo „Degradatio"; München, Das can. Gerichtsverfahren und Strafrecht II, 1866, 138—156, und vor allen die ausgezeichnete Monographie von Kober, Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des Kirchenrechts, 1867.) [R. v. Scherer.]

Depositum im Recht, d. i. der Hinterlegungs- oder Verwahrungsvertrag, besteht darin, daß der Eine (Deponent) dem Andern (Depositar) eine bewegliche Sache mit dem Auftrage übergibt, dieselbe zu verwahren und seinerzeit ihm wieder herauszugeben. Das Depositum ist nach römischem Recht ein Realcontract, d. h. es wird erst perfect mit der wirklichen Uebergabe der Sache in den Besitz (Detention) des Depositars. Ob die Sache im Eigenthum des Deponenten steht, ist gleichgültig. Das Rechtsgeschäft ist an sich ein unentgeltliches und wird bei Ausbedingung eines Lohnes zum Dienstvertrag; gewohnheitsrechtlich kann aber immerhin für die gehabte Mühe eine Gegenleistung versprochen, verabredet und dann gefordert werden. Der Depositar haftet für die gehörige Sorgfalt bei Verwahrung der Sache, welche bei lebenden Wesen in der entsprechenden Verpflegung derselben bestehen wird. Gemachten Aufwand muß der Deponent ersetzen; die darauf gerichtete Klage heißt actio depositi contraria, weil sie den geraden Gegensatz zur Klage des Deponenten oder seines Rechtsnachfolgers auf Herausgabe der Sache, der actio depositi directa, bildet. Das Gebrauchsrecht hat der Depositar nicht; eine Ausnahme besteht nur bei der Hinterlegung fungibler, vertretbarer Sachen, z. B. Getreide, Geld u. a., welche in's Eigenthum des Depositars übergehen können; man spricht hier vom depositum irregulare. Der Wirth (caupo), welcher jemanden beherbergt, der Schiffer, welcher jemanden auf sein Schiff genommen, analog der Fuhrmann (stabularius) haftet wie ein Depositar für die vom Reisenden eingebrachten und eingestellten Gegenstände, sog. receptum. — Die Hinterlegung kann zum Zwecke der Liberirung des Schuldners geschehen, sei es, daß der Gläubiger die Zahlung nicht annehmen will, oder daß er daran gehindert ist. In diesem Falle erfolgt die Deposition der geschuldeten Sache zu Handen des Gerichts und hat gegenüber dem Gläubiger die Natur einer Zahlung, gegenüber dem übernehmenden Gericht die Natur eines Depositum. — Endlich kann die Hinterlegung einer Sache geschehen zur Sicherstellung derselben oder der auf dieselbe erhobenen Ansprüche; hier liegt eine Sequestration vor, welche eine freiwillige oder unfreiwillige sein kann, aber regelmäßig ein complicirtes Rechtsgeschäft, Mandat, Miethe, Pacht u. A. sein wird. — Die Uebernahme von Depositen bildet einen Theil der sog. freiwilligen Gerichtsbarkeit und bestehen dießbezüglich in den verschiedenen Sachen ausführliche Depositenordnungen über die Verwahrung, Verrechnung, Extradirung der Depositen, sowie über die zu zahlenden Depositengebühren. (Vgl. Dig. 16, 3; Cod. Just. 4, 34; X 3, 16; Arndts Pandekten § 285—287; Ludens Artikel Depositenwesen, Deposition, Depositum in Weiske's Rechtslexikon III, 1841, 307 bis 326.) [R. v. Scherer.]

Depositum fidei, s. Glaube.

Deputatus, 1. in der alten griechischen Kirche Name für einen der niedern Kirchendiener (δεποὐτατος). Er empfing sein Amt durch bloße Uebertragung (προβουλή), welche zwar mit Gebet, aber nicht mit der Handauflegung des Bischofs verbunden war. Die Deputaten begleiteten bei feierlichen Pontificalämtern den Diacon mit dem Evangelienbuche, wenn solches zum Lesepult hin- und zurückgetragen wird, deßgleichen die Oblationen, wenn sie auf den Altar gelegt und auf der mensa repositionis zurückgestellt werden (magnus introitus), mit brennenden Kerzen (Leuchtern). Auch sollten dieselben nach Inhalt einiger noch ungedruckter Euchologien dem Bischofe auf dem Hingang zum Altare, sowie auf dessen Rückgang und bei sonstigen kirchlichen Aufzügen vorangehen und ihm im Gedränge des Volkes den Weg frei machen. Daß übrigens das Amt nicht als Ordo galt, ersehen wir theils aus einem alten bei Morines (Comment. de ss. Ecclesiae ordinationibus, Antv. 1695, II, 66) abgedruckten Ordinationsritus derselben, theils aus dem besondern Umstande, daß die Irregularität wegen Bigamie sie nicht berührte, sondern auch ein zum zweiten Male verheirateter Mann nach

erstandener Buße zu diesem Dienste zugelassen wurde. Die Kaiser übten am Tage ihrer Krönung den Dienst eines Deputaten; mit der Krone auf dem Haupte, angethan mit einem dem bischöflichen Gewande ähnlichen Mantel, in der Hand Kreuz und Stab (νάρθηξ), begleiteten sie die Procession, in welcher die Oblationen zum Altare gebracht wurden.

2. In der abendländischen Kirche ist Deputatus der Vorsteher einer Regiuncula, d. h. eines kleineren Bezirkes, in welchen bisweilen ausgedehnte Landcapitel (s. d. Art. Decan) abgetheilt werden. Ihm ist die Aufsicht über den Wandel und die Amtsführung der zu seinem Bezirke gehörenden Pfarrer und der übrigen Cleriker übertragen. In mancher Diöcese sind sie bloße Zwischenbehörden, deren sich der jeweilige Decan bedient, um durch sie die ihm untergebenen Pfarreien zu inspiciren, die von der bischöflichen Stelle an ihn ergangenen Aufträge und Weisungen den ihren Districten einverleibten Seelsorgsgeistlichen kundzugeben und deren Befolgung zu überwachen. In andern Diöcesen dagegen stehen die Deputaten beinahe nur in einem nominellen Subjectionsverhältnisse zu dem Decane, und erhalten daher nicht erst durch diesen, sondern gleich unmittelbar die bischöflichen Erlasse zur Publication und Execution in ihren betreffenden Regiunkeln, so daß der Decan gewissermaßen nur als primus inter pares erscheint. Bisweilen ist der Wirkungskreis der Deputaten den sogenannten Definitoren übertragen, welcher Name jedoch gewöhnlicher, wo er überhaupt noch in Uebung ist, den Capitelskammerern entspricht, von denen sich die Deputaten wesentlich dadurch unterscheiden, daß in jedem Decanate in der Regel nur Ein Kammerer besteht, der als zweiter Vorstand des Capitels zunächst das Capitelvermögen verwaltet, außerdem aber als der ordnungsmäßige Ersatzmann des Decans in Verhinderungsfällen des letztern und bei Decanatserledigungen einstweilen in dessen Geschäfte eintritt (s. d. Art. Definitoren), während die Deputaten neben und unter dem Decan ihre bald engern bald weitern Jurisdictions- und Administrationsbefugnisse üben. Ebenso müssen die Deputaten von den Assistenten (Assistentes) unterschieden werden, welche unter den Capitelpersonaten die vierte Rangstufe einnehmen und nach neuerer Capitelsverfassung wieder gewöhnlicher mit dem altüblichen Namen Synodalzeugen (testes synodales) benannt werden (s. d. Art.). Indeß sind Synodalstatute und Observanz auch hierin sich nicht gleich geblieben, indem in manchen Diöcesen die Geschäfte der beiden letztgenannten Aemter gegen einander ausgetauscht und hiernach auch deren Rangverhältnisse umgekehrt wurden. [Permaneder.]

Derbe (Δέρβη, auch Δέλβεια), eine kleine Stadt Lycaoniens am Fuße des Antitaurus, in der Nähe von Iconium und Lystra (Strabo 12, 6, 3). Hierher kam der hl. Paulus auf seiner ersten (Apg. 14, 6. 19) und zweiten (Apg. 16, 1) großen Missionsreise und verkündigte mit Erfolg das Evangelium. In der Folgezeit war Derbe der Sitz eines Bischofs. So erscheint Daphnus, Bischof von Derbe, auf dem ersten Concil von Constantinopel, Thomas von Derbe auf dem zu Ephesus (vgl. Carolus a S. Paulo, Geogr. sacr. cum notis Lucae Holstenii lib. 9). [Bernhard.]

Dereser, Anton, mit dem Klosternamen Thaddäus a S. Adamo, O. Carm., zu Fahr in Franken im J. 1757 geboren, als Herausgeber vieler Schriften bekannt, machte seine Studien zu Würzburg und Heidelberg, lehrte daselbst (nach seiner Priesterweihe zu Mainz 1780) einige Jahre Philosophie und Theologie und erhielt 1783 das Lehramt der orientalischen Sprachen und der biblischen Hermeneutik an der kurkölnischen Universität Bonn. Hier verfaßte er in der bekannten, die neue Universität beseelenden Richtung der Reform und Aufklärung (s. d. Art. Bonn) mehrere kleine Schriften, welche der sog. deutschen Kirchenfreiheit, gegenüber dem apostolischen Stuhle, das Wort redeten und seine Rechtgläubigkeit verdächtig machten; eine davon, die Commentatio biblica in effatum Christi: Tu es Petrus etc., kam 1790 auf den Index. Im November 1791 übernahm er an der theologischen Facultät zu Straßburg das Lehramt der Bibelexegese und der orientalischen Sprachen, womit er die Stelle eines Superiors des bischöflichen Seminariums und eines Predigers an der Domkirche verband; im J. 1793 wurde er aber, weil er Religion und Priesterthum nicht abschwören wollte, zur Deportation verurtheilt und eingekerkert und war schon zur Guillotine bestimmt, als ihn nach zehnmonatlichem Kerkerleiden der Sturz Robespierre's befreite. Seit 1797 docirte er wieder zu Heidelberg die orientalischen Sprachen und später auch Katechetik, Homiletik und Pastoral. Nach einander erhielt er 1801 einen Ruf nach Klagenfurt, 1803 nach Königsberg und Gießen; allein der Markgraf von Baden hielt ihn durch erhöhte Besoldung in Heidelberg zurück und machte ihn 1805 zum badischen geistlichen Rath. Als 1807 die katholisch-theologische Facultät von Heidelberg nach Freiburg übertragen wurde, wurde er daselbst Professor der Exegese und orientalischen Sprachen. Von 1810 bis 1811 verwaltete er die katholische Stadtpfarrei zu Karlsruhe, wurde aber in Folge einer auf den verstorbenen Großherzog von Baden, Karl Friedrich, gehaltenen Trauerrede entfernt und nach Konstanz versetzt, wo er die alten Sprachen lehren sollte. Er nahm indeß diese Stelle nicht an, wohl aber die Professur der Theologie und die Regensstelle am bischöflichen Seminar zu Luzern. Hier wirkte er bis zum März 1814, ward aber dann von der Kantonsregierung seiner Stelle entsetzt, indem Dereser, der schweizer Geistlichkeit und der päpstlichen Nuntiatur schon aus frühern Vorgängen verdächtig, einer zu freien und liberalen Richtung beschuldigt wurde. Seit December 1815 lehrte er endlich an der Universität zu Breslau, wohin

ihn das preußische Ministerium berufen hatte, und starb daselbst 1827 als Professor und Domcapitular, nachdem er auch hier mit der geistlichen und weltlichen Obrigkeit in Conflicte gerathen war. Seine aus dem Hebräischen veranstaltete Bibelübersetzung (Frankfurt 1800 ff.) und das deutsche Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen (Augsburg 1792) erschienen in mehreren Auflagen. Dereser gehörte zu denjenigen katholischen Gelehrten, welche aus Mangel einer bessern Erziehung den Geist seichter Aufklärung mit der katholischen Ueberzeugung vereinigen zu können glaubten. Er war nach seinen Begriffen ein treuer Diener Jesu Christi und bereit, für seinen Glauben zu sterben, wie er dieß in einem schönen Briefe aus Paris vom 21. April 1795 ausspricht (Zeitschrift für Philos. und kath. Theol., N. F. IV, 2, 203). Allein er leistete auch den Eid auf die französische Verfassung und unterstützte alle Bestrebungen, welche die Losreißung der deutschen Kirche von Rom bewirken sollte. In der Exegese schadete er am meisten durch die Halbheit, womit er den flachsten Rationalismus unter dem Schilde größter Pietät gegen die heilige Schrift einführte; man sehe nur seine Erklärung des zehnten Kapitels Josue in Scholz' Bibelwerk neben den Betheuerungen, die er in der Vorrede ausspricht. Ein Verzeichniß der Schriften s. bei Felder, Gelehrtenlexikon I, 163 ff. (Vgl. Döring, Deutsche Kanzelredner des achtzehnten Jahrhunderts, Neustadt 1830; Pacca, Memorie storiche, Roma 1832, 42. 153; Pfyffer, Gesch. der Stadt und des Kantons Luzern II, St. Gallen 1859, 220 ff.; Movers, Kath. theol. Facultät in Breslau, Leipzig 1845, 18 ff.) [Schrödl (Kaulen).]

Derogation, s. Gesetz.

Derwisch (d. h. arm) ist der in sämmtliche neueren Sprachen des Orients übergegangene persische Name für die Mitglieder gewisser religiöser Vereine der Mohammedaner. Im Koran findet sich zwar keine Erwähnung eines Ordens; allein die Verehrung, welche von Seite der Christen ihren Mönchen gezollt wird, blieb den Anhängern Mohammeds gleich von Anfang an nicht unbekannt und bewog sie, zumal bei ihrer Neigung zum Außerordentlichen, etwas Aehnliches einzurichten. Es bildeten sich schon zu Mohammeds Zeit unter den Einwohnern von Mekka und Medina Verbindungen von Männern, welche durch besondere Zurückgezogenheit und strenge Uebungen in den Gebeten sich von den übrigen Gläubigen unterschieden und die Gütergemeinschaft einführten. Sie nannten sich Sufi oder Sofi von dem groben Wollkleide, das sie trugen, und suchten ein religiöses Gefühlsleben auszubilden. Nach ihrem Vorgang bildeten sich im Laufe der Zeiten die verschiedenen Derwischorden. Im J. 657 nach Chr., 37 der Hedschra, wurde der erste Orden gegründet von Owais aus Karn in Jemen, welcher vorgab, es sei ihm im Traume der Engel Gabriel erschienen und habe ihn aufgefordert, der Welt zu entsagen und ein Bußleben zu führen. Dieser Aufforderung sollte eine überspannte Strenge entsprechen. Owais schlug sich sogar die Zähne ein und forderte dieses Opfer auch von seinen Schülern zur Erinnerung an den Verlust des Zahnes von Mohammed an einem Schlachttage (vgl. Weil, Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1843, 127). Dieser Orden fand wegen seines excentrischen Charakters nur wenige Anhänger. Bald aber entstanden mehrere solche Orden, und es sind dergleichen bis auf die neuere Zeit zum Vorscheine gekommen. Die Gründer nannten sich Pir (Führer) und Scheich (Aeltester), und ihre Schüler Derwische. Es fanden sich solche in Aegypten, Arabien, im persischen und im türkischen Reiche, und in letzterem findet sich noch bis jetzt der größte Theil der Derwischorden. Die Zahl solcher Orden findet sich in der Darstellung des ottomanischen Reiches von Mouradgea d'Ohsson auf 32 angegeben; nach Andern beläuft sie sich bis auf 72 (vgl. Hammer, Verfassung des osmanischen Reiches). Ihre Namen haben sie alle von ihren Stiftern.

Die Ordensregeln der Derwische sind theils allgemein und werden von allen Derwischorden befolgt, theils besondere, welche nur in einem oder dem andern Orden vorgeschrieben sind. Unter die allgemeinen gehört die Verrichtung täglicher Gebete, und fast allgemein ist die Vorschrift, daß jeder Derwisch des Tages öfter die Aufzählung der sieben ersten Eigenschaften Gottes wiederhole, welche sie göttliche Namen nennen, als: Es ist kein Gott außer dem wahren Gott. O Gott! O Er! O Gerechtigkeit! O Lebender! O Seiender! O Rächer! Die besondern Regeln verlangen, daß die Derwische zu verschiedenen Stunden des Tages gewisse Gebete verrichten, sowohl gemeinschaftlich als allein. Die Regeln mehrerer Orden schreiben den Mitgliedern auch gewisse ihnen eigene Verrichtungen vor, welche in Tänzen oder religiösen Entfaltungen der innern Gemüthsbewegungen an den zu diesen Verrichtungen bestimmten Orten bestehen. Die Uebungen der Tänze sind geordnet nach den Regeln einer jeden Ordensanstalt. Gewöhnlich bildet den Anfang derselben das Aufzählen der sieben Worte von Seite des Ordensvorstehers. Dann singt dieser verschiedene Stücke aus dem Koran, und bei jedem Ruhepunkt antworten die Derwische, die sich in der Mitte des Platzes in einem Kreise aufstellen, mit dem Namen: Allah! (Gott) oder Hu! (Er). In einigen dieser Versammlungen bleiben die Derwische auf ihren Fersen sitzen, die Ellbogen fest angeschlossen, einer an den andern, und Alle machen nach dem nämlichen Maße leichte Bewegungen des Kopfes und des übrigen Körpers. Bei andern besteht die Bewegung in der Schwenkung des Körpers von der Rechten zur Linken und umgekehrt, oder in der Bewegung des ganzen Körpers vor- und rückwärts. Alles geschieht nach dem Tacte mit abgemessenen Schritten, mit finsterem Blicke und mit zur Erde gesenkten Augen.

Diese Verrichtungen heißen Mokabala (Entgegentreten vor Gott) oder Tauchid (Bekenntniß von der Einheit Gottes), und sie schreiben ihnen ein besonderes Verdienst vor Gott zu; in einigen Orden werden damit auch rasende Tänze oder Selbstpeinigungen verbunden. Nebst den ordentlichen Verrichtungen legt die besondere Andacht einzelner Ordensglieder denselben auch noch außergewöhnliche auf. Derwische von besonderer Andacht verschließen sich in ihren Zellen und weihen sich dem Gebete und der Betrachtung. In den sieben von den Mohammedanern heilig gehaltenen Nächten suchen sich einige Derwische durch verschiedene Mittel den Schlaf zu vertreiben, als durch Befestigung ihrer Haare an einem von der Decke der Zelle herabhängenden Stricke, durch Zusammenbinden der Füße in der sitzenden Lage mit einem ledernen Gürtel u. dgl. Einige fasten bei Brod und Wasser zwölf Tage hindurch zu Ehren der zwölf Imame der Sunniten und ziehen sich in die Einsamkeit zurück, wie die Chalwati. Einige halten die Einsamkeit 40 Tage hindurch zur Nachahmung der 40 Tage in der christlichen Fasten, woher sich der Name Arbain, vierzig, herschreibt. Die Derwische in ihrer Zurückgezogenheit beten für das Wohl der Menschen und das Gedeihen ihrer Religion.

Die Orden der Derwische theilen sich nach der Zeit ihrer Entstehung in die Grundorden und in die Orden vom zweiten Range; einige werden weltliche, andere aber geistliche genannt. Die vorzüglichsten weltlichen Derwischorden sind der Orden der Nakschibendi und der Orden der Chalwati. Zu den geistlichen Orden gehört der Orden der Kaderi, der Maulawi, der Bektaschi, der Rofai und der Saadi. Die ersten drei sind wegen der Heiligkeit ihrer Stifter bei den Mohammedanern in besonderem Ansehen. In einem jeden Derwischkloster, welches nach dem Persischen Tekiah, Changah oder Sawia genannt wird, leben unter ihrem Vorsteher oder Scheich je 20, 30 oder 40 Derwische. Sie erhalten nur einfache Speisen, zwei, höchstens drei Gerichte. Eine Zelle dient ihnen zur Wohnung. Die Derwische speisen größtentheils allein in ihren Zellen; sie können aber auch gemeinschaftlich zu drei oder vier Personen speisen. Die verheirateten Derwische dürfen ihre besondern Wohnungen haben; jedoch müssen sie wöchentlich ein- oder zweimal die ganze Nacht vor ihren Tänzen und übrigen Religionsübungen im Kloster schlafen. In dem Kloster jedoch, in welchem sich der Obervorsteher des Ordens der Maulawi befindet, darf nie ein verheirateter Derwisch schlafen. Außer der Kost und der Wohnung erhalten die Derwische von dem Kloster nichts; sie haben daher durch einen andern Erwerb das Uebrige zu suchen. Die meisten sind an die Wohlthätigkeit der Menschen angewiesen. Wenn aber auch die Derwische von dem Almosen der frommen Menschen leben, so dürfen sie doch nicht selbst das Almosen sammeln, mit Ausnahme der aus dem Orden der Bektaschi, welche in den Häusern und auf den Gassen die Wohlthätigkeit der Menschen ansprechen. Den dürftigen Klöstern der Derwische wird Aushilfe geleistet von den Klöstern, welche besser bestellt sind. Die Aufnahme in die Derwischorden beginnt nach vorangegangener Probezeit, die aber nicht in allen Orden von gleicher Länge ist. Der Aufzunehmende wird von einer Stufe zur andern geführt bis zu der Vollendung der Probezeit. Die Vorsteher der einzelnen Klöster heißen Scheiche und werden ernannt von dem Obervorsteher des Ordens, welcher deßwegen Rais al Maschajech, das Haupt der Aeltesten, genannt wird. Die Obervorsteher bewohnen die Orte, welche die Ordensstifter bewohnten, und sind dem Mufti der Hauptstadt untergeordnet, welcher über sie eine unumschränkte Herrschaft ausübt. Die Obervorsteher wählen zu Klostervorstehern gewöhnlich Männer, welche wegen ihres Alters ehrwürdig sind und sich durch Frömmigkeit auszeichnen. Die Wahl geschieht nach vorangeschicktem Gebete und Fasten. Daher hat der Mufti selten Ursache, die von dem Obervorsteher getroffene Wahl zu einem Klostervorsteher nicht zu bestätigen. Es gibt auch solche, welche bloß den Titel eines Scheichs der Derwische führen, ohne daß sie einem Kloster vorstehen. Den Ehrentitel eines Scheichs ertheilt der Obervorsteher gewöhnlich solchen Männern, welche zu einem Klostervorsteher bestimmt sind, oder sich besondere Verdienste erworben haben durch fromme Stiftungen oder andere Werke.

Die gemeinen Derwische tragen ein Kleid von grobem Stoffe, eine Art Filz von weißer oder schwarzer Farbe. Dieß Kleid heißt Aba. Die Scheiche tragen Kleider von grünem oder weißem Tuche, im Winter mit Pelzwerk gefüttert. Die Kopfbedeckung der Derwische ist entweder eine hohe Mütze, Kulah genannt, oder eine niedere Mütze aus grober Leinwand, mit Namen Takija, oder meistens der Kopfschmuck Tasch (Krone). Die innere Kopfbedeckung der Derwische umhüllt der Turban von verschiedenen Umschlingungen oder Falten, nach deren Zahl sich die Orden unterscheiden. Die Derwische lassen sich ihren Bart wachsen, einige aus ihnen auch die Haare des Hauptes, und diese werden dann Satschlu (Haarige) genannt. Sie tragen gewöhnlich in ihren Händen oder im Gürtel eine Schnur, woran Kügelchen befestigt sind, 33, 66 oder 99, nach der Zahl der Namen Gottes, welchen der Name Allah angereiht die Hundertzahl voll macht. Es gibt auch reisende Derwische, welche alle Länder der Mohammedaner durchwandern. Außerdem gibt es noch Derwische, welche Molamija (Gleißner) genannt werden und durch ihre übermäßige Strenge selbst dem Staate bisweilen Gefahr gebracht haben, indem sie die Unterthanen aufwiegelten, gegen diejenigen feindlich aufzutreten, welche nach ihrer Ansicht den Vorschriften der Religion nicht Genüge leisteten.

Die Derwische sind durch keine Gelübde gebunden, in ihrem Orden zu bleiben; jedoch sind die Fälle sehr selten, in welchen sie ihre Freiheit

gebrauchen, um aus ihrem Orden auszutreten, weil die hohe Meinung von dem Verdienste, in ihrem Lebenskreise zu bleiben, sie zurückhält. Von dem Orden der Bektaschi war bis zum Sturze der Janitscharen der Scheich des Ordens zugleich der Oberste einer Abtheilung der Janitscharen, und acht Derwische waren in den Kasernen derselben einquartiert, wo sie unausgesetzt für das Wohl des Reiches und das Waffenglück der Soldaten beteten. Zur Zeit des Krieges waren öfter Derwische aller Orden in Begleitung der Soldaten, um für sie den Sieg zu erflehen. Die Anführer im Kriege gestatten ihnen die Verbindung mit den Soldaten sehr gerne, weil sie diesen durch ihre Enthaltsamkeit mit gutem Beispiele vorangehen und sie zum Siege oder dem Martyrthum ermuntern. (Vgl. M. de M. [Mouradgea] d'Ohsson, Tableau général de l'empire Othoman, IV, Paris 1790, 2, 294—316; J. v. Hammer, Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung, Wien 1815, II, 405 bis 412; Ersch und Gruber, Encyklopädie, Art. Derwisch.) [Kaerle.]

Descartes, s. Cartesius.

Descendent, s. Verwandtschaft.

Deservitenjahr, s. Intercalargefälle und Verlassenschaft der Geistlichen.

Desiderius, der hl. (St. Didier), 1. der siebente Bischof von Nantes, von seinen Zeitgenossen hochgeehrt, vermuthlich die nämliche Person, wie der aquitanische Presbyter Desiderius, der mit Riparius den hl. Hieronymus bestimmte, sein Buch gegen Vigilantius zu schreiben, der auch mit dem hl. Paulinus in Briefwechsel stand, und dem Sulpitius Severus sein Buch über den hl. Martin widmete, aber wohl ein Anderer als der Desiderius, auf dessen Bitte Hieronymus den Pentateuch übersetzte, und den nebst seiner Schwester er von Rom zu sich nach Paläſtina einlud. (Vgl. Hier. Ep. 47; in Vigil. 3; Praef. in Pentat., bei Migne, PP. lat. XXII, 492; XXIII, 341; XXVIII, 147; Paulin. Nol. Ep. 43, ib. LIX, 382; Sulp. Sev. ib. XX, 159; Gallia christ. XIV, 796.) — 2. Der neunundzwanzigste Erzbischof von Vienne, stammte aus einer edlen Familie in Autun und war von früher Jugend an den classischen Studien leidenschaftlich ergeben. Er kam noch jung nach Vienne und betrieb hier seine Ausbildung unter dem hl. Naamatus, dem Erzbischof der Stadt, der ihn an Kindesstatt annahm, und dessen drei Nachfolgern, den heiligen Philippus, Eventius und Verus III., bis er dem letztgenannten selbst als Erzbischof folgte. Als solcher ward er von Papst Gregor d. Gr. wegen seiner übergroßen Vorliebe für die heidnischen Classiker ernstlich vermahnt. Seine Regierung fiel in die Zeit der entsetzlichen Frankenkönigin Brunehild, gegen die er wie Johannes der Täufer als ernster Mahner auftrat. Sie vergalt ihm aber ebenso wie Herodias, indem sie erst auf einer Synode zu Châlons sur Saône 603 ihn fälschlich anklagen und absetzen ließ und ihn dann auf eine entlegene Insel verbannte. Nach vier Jahren rief sie ihn an ihren Hof, weil sie seine Gesinnung geändert glaubte und sich seines Ansehens zu ihren Zwecken bedienen wollte; allein sie fand ihn in seinen Grundsätzen und seiner sittlichen Strenge unverändert und gebot ihm daher, auf seinen bischöflichen Sitz zurückzukehren. Als er dann den jungen Theoderich bewog, seine Concubinen zu entlassen und in rechtmäßiger Ehe zu leben, ward die Leidenschaft der Königin von Neuem gegen ihn wachgerufen; sie sandte drei Häscher ab, um ihn zu Persieu oder St. Didier la Chalaronne an der Kirchenthür gefangen nehmen zu lassen, und bei dieser Gelegenheit ward er von dem aufgewiegelten Pöbel mit Steinwürfen getödtet, wahrscheinlich im J. 608. Sein Gedächtniß wird am 23. Mai begangen. (Vgl. Greg. M. Epp. 6, 54; 9, 112; 11, 54; 12, 35, ed. Migne; Gallia christ. XVI, 28; Boll. Maji V, 251 sq.) [Kaulen.]

Desiderius, König der Langobarden (756—774). Die Absichten der Langobarden gingen schon gleich vom Anfang ihrer Eroberungen in Italien auf den Besitz des ganzen Landes mit Einschluß Roms, und dieß war es vorzüglich, was den Untergang des langobardischen Reiches unter König Desiderius herbeiführte. Mannigfacher Zwist um die Königskrone hatte im siebenten Jahrhunderte die Langobarden auf der Bahn zum Ziele gehemmt; seither aber waren sie unter ihren Königen Liutprand (gest. 744), Rachis (welcher 749 in's Kloster ging) und dessen Bruder Aistulf, dem erbittertsten Feinde der Römer und des Papstes, in schnellem Laufe fast bis zu demselben vorgedrungen. Die Päpste, welche unterdeß selber factische Oberhäupter des Exarchates, des Ducatus Romanus und der Pentapolis geworden waren, boten Alles auf, um diesen für ihre eigene und der Kirche Unabhängigkeit gefährlichen Plan zu vereiteln; sie wendeten sich, von den griechischen Kaisern thatsächlich verlassen und aufgegeben, an den fränkischen Hof, und auf Bitten des Papstes Stephan II. (752—757) erschien König Pipin zweimal mit einem Heere in Italien und zwang den König Aistulf, das Patrimonium des hl. Petrus herauszugeben, welches dann Pipin dem päpstlichen Stuhle restituirte und schenkte. Aistulf zog diese Herausgabe in die Länge und starb 756, ehe sich der Papst in den vollständigen Besitz der Schenkung Pipins hätte setzen können. Es wurde nunmehr unter des Papstes und Pipins Zustimmung Desiderius, bisher dux von Tuscia, welchem man friedlichere Gesinnungen zutraute, von den Langobarden zum König erwählt. Er hatte außer andern Vortheilen die Anerkennung und völlige Ausführung der pipinischen Schenkung verheißen. Nachdem aber Papst Stephan II., dem er dieß Versprechen gemacht, gestorben und dessen Bruder Paul (757—767) auf den apostolischen Stuhl erhoben worden war, weigerte sich Desiderius, sein Versprechen zu erfüllen, griff die Besitzungen des Papstes an und schloß zu

Neapel mit den Oströmern eine Verbindung, wodurch er sich anheischig machte, ihnen Ravenna dem Papste entreißen zu helfen. Indeß trat auf die Bitte des Papstes König Pipin mit seinem Einfluß dazwischen, und so kam es endlich im J. 760 zur wirklichen Vollziehung der pipinischen Schenkung, und bis auf Pipins Tod 768 blieben die freundschaftlichen Verhältnisse zwischen dem apostolischen Stuhle und dem Reiche der Langobarden ungestört. Anders gestaltete sich Desiderius' Verhältniß zum päpstlichen Stuhle nach Pipins Tod unter dessen Söhnen Karl und Karlmann. Während Desiderius einerseits in freundschaftliche Verbindung mit Karlmann (die Brüder waren untereinander entzweit) und mit dem Frankenfeinde Thassilo II. von Bayern trat, dem er seine Tochter Liutberga zur Gemahlin gab, mischte er sich andererseits nach Pauls Tode im J. 767 in die unter zwei römischen Adelsparteien, einer fränkischen und langobardischen, wegen der Papstwahl entstandenen Streitigkeiten, kam der langobardischen Partei mit einem Heere zu Hilfe, nahm als Entschädigung für geleistete Dienste Patrimonien der römischen Kirche in Besitz und brachte eine Zeit lang den neuen Papst Stephan III. in seine Abhängigkeit. Nach dem Tode Karlmanns im Jahre 771, wodurch Karl Herr des ganzen fränkischen Reiches wurde, fanden Karlmanns Wittwe und noch unmündige Söhne gastliche Aufnahme bei Desiderius, dessen Tochter Desiderata Karl geheiratet, aber bald wieder verstoßen hatte; ja Desiderius forderte sogar vom Papst Hadrian I. (772—795), er solle Karlmanns Söhne zu Königen krönen. Diesem Begehren setzte der Papst um so entschiedenere Weigerung entgegen, weil eben damals Desiderius von Neuem die Waffen gegen Rom erhoben hatte und sich als Entschädigung die Patrimonien der römischen Kirche aneignete. In dieser Lage rief Hadrian den Frankenkönig als Schutzherrn der Kirche herbei. Karl eroberte im Juni 774 Ticinum, das Desiderius neun Monate lang vertheidigt hatte, und nahm selbst den Titel eines Königs der Langobarden an. Ohne Widerstand unterwarf sich das ganze Reich mit Ausnahme des ducatus Beneventanus, wo Herzog Arichis bis 789 seine Selbständigkeit behauptete. Dem päpstlichen Stuhle bestätigte Karl die von seinem Vater gemachte Schenkung mit Hinzufügung von Spoleto. Desiderius und seine Gemahlin wurden in das Frankenreich gebracht, lebten anfangs zu Lüttich und starben im Kloster Corbie an der Somme. (Vgl. Abel, Untergang des Langobardenreiches, Göttingen 1859; Oelsner, Jahrb. des fränkischen Reiches unter Pippin, Leipzig 1871; Abel, Jahrb. unter Karl d. Gr., Leipzig 1865, I; Dahn, Könige der Germanen VII, Würzburg 1877.) [Schrödl.]

Designatio personae, s. Provision.

Desing, Anselm, O. S. B., Abt zu Ensdorf, war 15. März 1699 zu Amberg geboren, machte daselbst bei den Jesuiten seine Studien, trat 1717 im nahen Kloster Ensdorf in den Orden des hl. Benedict, wurde 1723 Priester, 1725—1731 Professor am Gymnasium zu Freising, 1731 Prior zu Ensdorf, 1736 Professor an der Universität Salzburg für Mathematik, später für Moralphilosophie und Geschichte, wirkte in dieser Zeit sehr viel für das Aufblühen der Akademie in Kremsmünster, wurde 1746 Rath und Censor bei Bischof Lamberg in Passau, reiste im Jubeljahr 1750 nach Rom, kehrte aber nach Lambergs Tod 1761 nach Ensdorf zurück, wurde im selben Jahre noch zum Abt erwählt und starb als solcher am 17. December 1772. — Desing war ein Universalgelehrter; er war Historiker, Jurist, Philolog, Naturkundiger, Physiker, Astronom, Mathematiker, Maler, Kupferstecher, Philosoph, Pädagog und darum überall hoch geehrt. Zweiunddreißig Schriften sind von ihm gedruckt. Die bedeutensten sind: Porta linguae latinae; Compendium eruditionis; Kürzeste Universal-Historie; Index poeticus; Auxilia historica, 11 part., 1733—1748; Diatribe circa methodum Wolffianam in philosophia practica universali, Pedep. 1752; Hypodigma politicum juris naturae, ib. 1753; Praejudicia reprehensa praejudicio majore, ib. 1753; Juris naturae larva detracta compluribus libris ... Pufendorfianis, Heineccianis, Wolffianis etc., 1753; Jus naturae liberatum ac repurgatum, Monach. 1753; Jus gentium redactum ad limites suos, ib. 1753; Commonitorium ad jurisconsultos de rebus eccl., ib. 1755. — In den naturrechtlichen Schriften, veranlaßt durch die Verbreitung protestantischer Werke auch unter den katholischen Studirenden, polemisirt Desing vor Allem gegen die Emancipation des Naturrechts von der Herrschaft des christlichen Gewissens und will selbes auf die doppelte Grundlage der Vernunft und des Gewissens basiren. Das oberste Realprincip ist der göttliche Wille, die oberste Regel das zweifache Gebot der christlichen Moral, nämlich das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Die Erkenntnißgründe sind, der Grundlage entsprechend, doppelt: innere, im Menschen gelegene Principien, und äußere, bürgerliche, wissenschaftliche, kirchliche, göttliche Auctorität. Dabei bespricht Desing eingehend die protestantischen Naturrechtslehrer, am ausführlichsten Chr. Wolff. (K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München 1866; Verhandlungen des historischen Vereins der Oberpfalz XVIII.) [Janner.]

Desservants heißen in Frankreich, Holland, Belgien und in dem linksrheinischen Theile Deutschlands die Pfarrer der Succursalkirchen. Wie die Einrichtung, so ist diese Bedeutung des Wortes erst im Anfange dieses Jahrhunderts entstanden. Gemeinrechtlich heißt und hieß früher auch in Frankreich Desservant (deservitor) der Geistliche, welchem die zeitweilige Verwaltung einer vacanten Stelle, insbesondere einer Pfarrstelle, übertragen ist (Durand de Maillane, Dict. de droit can.; André, Cours alphab. de droit can. s. v. Desserte). Ebenso heißt ge-

meinrechtlich und hieß früher auch in Frankreich ecclesia succursalis (succursale) eine Nebenkirche, in welcher zur bequemeren Spendung der Sacramente ein Vicar im Namen und unter der Auctorität des Pfarrers die Seelsorge übt (Card. de Luca, Discept. 33 de parocho, n. 6; Durand de Maillane und André l. c. s. v. Succursale). Der Vicar, welcher eine solche Succursale desservirt, hat wie alle Vicare kein Amt, welches seiner Natur nach ein dauernd übertragenes wäre, sondern dasselbe kann nach dem weisen Ermessen des Bischofes auch ohne die Zustimmung des Inhabers einem andern Geistlichen übertragen werden. Welche Functionen in solchen Succursalkirchen (Kapellen, Rectoratskirchen) vorgenommen werden können, wird nach den Verhältnissen, der Zahl der Bewohner dieses Nebenbezirkes, der Entfernung von der Pfarrkirche u. s. w. von dem Bischofe festgesetzt. Regelmäßig findet die österliche Communion und die Eheschließung, meist auch die Taufe und das Begräbniß, nur in der Pfarrkirche statt. (Die Instructio pro vicariis ad sacellum residentibus d. d. 31. Juli 1826 in Dumonts Sammlung kirchlicher Erlasse für die Erzdiöcese Köln 304 zeigt, wie dieser Gegenstand für die Erzdiöcese Köln geregelt wurde.)

I. Ursprung der Desservants im Sinne von Pfarrern. Die Constitution civile du clergé tit. I, art. 6. 16. 17. 18 vom 12. Juli bis 24. August 1790 verordnete für Frankreich eine neue Circumscription wie der Bisthümer, so auch der Pfarreien, durch welche deren Zahl bedeutend verringert wurde, gestattete aber zugleich die Beibehaltung oder Neuerrichtung von Succursalen, in welchen ein Pfarrvicar den Dienst versehen sollte. Diese revolutionäre Einrichtung hatte natürlich keinerlei rechtliche Geltung, erlangte aber durch den Verrath von Geistlichen, welche als Bischöfe oder Pfarrer dieser einseitigen Anordnung der hierzu nicht competenten weltlichen Gewalt Folge leisteten, factischen Bestand. Diesen Zustand fand das Concordat von 1801 vor, welches diesen schismatischen gallischen Kirchen ein Ende machte. Dasselbe bestimmte, daß jeder Bischof in seiner Diöcese unter Zustimmung der Regierung die Circumscription der neuen Pfarreien vornehmen (Art. 9) und mit gleicher Zustimmung die Pfarrer ernennen sollte (Art. 10), während der Staat die Verpflichtung übernahm, sowohl den Bischöfen als den Pfarrern den standesgemäßen Unterhalt zu gewähren (Art. 14). Auf Grund der ausgedehnten Vollmachten, welche der Legat a latere Cardinal Caprara durch die Bulle Qui Christi Domini vom 29. November 1801 von Pius VII. erhalten hatte, supprimirte derselbe durch Decret vom 9. April 1802 sämmtliche Pfarreien des damaligen französischen Reichs und bestimmte, daß mit der von den Bischöfen vorzunehmenden neuen Circumscription der Pfarreien und mit der Ernennung der neuen Pfarrer die Rechte der bisherigen Pfarrgeistlichkeit erlöschen sollten. (Das Concordat, die Bulle Pius' VII. und das Decret des Cardinals Caprara s. bei André l. c. s. v. Concordat § III.) Die in Art. 14 des Concordats übernommene Verpflichtung, den Pfarrern ein standesgemäßes Einkommen zu gewähren, veranlaßte die Regierung, in den Organischen Artikeln, welche sie dem Concordate unter vielfacher Ueberschreitung der Grenzen der staatlichen Gewalt beifügte, die Zahl der Pfarreien auf ein durchaus ungenügendes Maß zu beschränken und dem schreiendsten Bedürfnisse der Seelsorge dadurch abzuhelfen, daß sie den Bischöfen gestattete, allerdings auch wieder unter Vorbehalt der staatlichen Genehmigung, so viele Succursalen zu errichten, als das Bedürfniß verlange; diese sollten von pensionirten Geistlichen, deren es damals noch eine große Anzahl gab, desservirt werden, welchen ihre Pension verbunden mit freiwilligen Gaben der Gläubigen den Unterhalt gewähren sollte, und die deßhalb der Regierung, welche das ganze reiche Kirchenvermögen verschlungen hatte, keine weiteren Ausgaben machten. Die Ernennung dieser Desservanten, sowie die Revocation ihrer Amtsbefugnisse, welche sie unter Aufsicht und Leitung der Pfarrer zu üben hätten, sollte dem Bischofe zustehen. (Art. 60: Il y aura au moins une paroisse par justice de paix. Il sera en outre établi autant de succursales, que le besoin pourra l'exiger. Art. 61: Chaque Evêque, de concert avec le préfet, réglera le nombre et l'étendue de ces succursales. Les plans arrêtés seront soumis au Gouvernement et ne pourront être mis en exécution sans son autorisation. Art. 63: Les prêtres desservants des succursales seront nommés par les Évêques. Art. 31: Les vicaires et desservants exerceront leur ministère sous la surveillance et la direction des curés. Ils seront approuvés par l'Évêque et révocables par lui. Art. 68: Les vicaires et desservants seront choisis parmi les ecclésiastiques pensionnés ... Le montant de ces pensions et le produit des oblations formeront leur traitement.) Nach diesem System der Organischen Artikel sollten also die Desservants und die Succursalen nicht Pfarrer und Pfarreien, sondern Vicare und Nebenkirchen im gemeinrechtlichen Sinne sein. Aber dieses System wurde durch die Bischöfe bei der auf Grund des Concordates vorgenommenen neuen Organisation der Pfarreien unter Zulassung der Regierung wesentlich geändert. Fast sämmtliche Bischöfe übertrugen den Desservants unter Beibehaltung der Amovibilität die vollständigen Pfarrechte, so daß sie ihr Amt nicht im Namen des Pfarrers, sondern in eigenem Namen zu führen hatten; sie machten die Succursalen zu wirklichen Pfarreien und beschränkten die in Art. 31 den Pfarrern bezüglich der Desservants zuerkannte Aufsicht und Leitung auf einige Ehrenrechte und die gewöhnlichen Aufsichtsrechte der Dechanten. Die Namen curés, desservants, cure, paroisse, succursale wurden beibehalten, aber der wesentliche kirchenrechtliche Unterschied derselben aufgehoben. Les lois organiques ont consacré

les noms de cures et de succursales. Les dénominations ne peuvent être changées, mais elles ne déterminent point les droits des églises, elles ne décident rien sur leurs rapports respectifs (Lettre de l'Archev. de Paris 29. Avril 1803). Diesen Worten entsprechend organisirte der Erzbischof von Paris in dem Decrete von demselben Tage (Actes de l'égl. de Paris, Paris 1854, 227 ss.) die Succursalen seiner Erzdiöcese als Pfarreien und die Desservants als Pfarrer. Für das damalige Bisthum Aachen heißt es in dem Circumscriptionsdecret des Bischofs M. A. Berdolet vom 1. März 1803: Nous devons aussi vous déclarer, que la qualité de curé dans les divers arrondissements des justices de paix donne à la vérité à celui, qui en est revêtu, la surveillance et la direction sur le ministère des desservants de son arrondissement: mais que cette prééminence d'honneur n'ôte rien aux desservants des succursales de leurs prérogatives de pasteurs, en sorte que les églises érigées en succursales jouissent véritablement de tous les droits de paroissialité, et que les prêtres, qui les desservent, sont autorisés à toutes les fonctions pastorales dans l'étendue du territoire, qui leur est assigné, sans que les curés ayent le droit de faire aucune fonction pastorale soit dans les églises ou sur le territoire des succursales, soit dans leurs églises mêmes ou sur leur propre territoire, à l'égard des personnes, qui habitent le territoire des succursales de leur arrondissement, à moins qu'il n'en ayent reçu de nous la commission spéciale (Hüffer, Forschungen auf dem Gebiete des französischen und des rheinischen Kirchenrechts 222). Aehnlich sprechen sich auch die bezüglichen Erlasse der meisten andern Bischöfe aus. Wie nothwendig eine solche Aenderung des Systems der Organischen Artikel für die Pfarrseelsorge war, ergibt sich aus der geringen Zahl der neuen Pfarreien gegenüber der Zahl der Succursalen; das Bisthum Aachen erhielt durch die Circumscription vom 1. März 1803 nur 79 Pfarreien neben 754 Succursalen; in ganz Frankreich gab es 1851 nur 3315 Curés neben 28 822 Desservants (Moy-Vering, Archiv XXII, 57). Auf den seit 1849 in Frankreich gehaltenen Synoden wurden auch die Desservants als wirkliche Pfarrer anerkannt. [Deservientes] eadem ac parochi officia, nec non ex concessione Episcoporum eadem jura quoad parochiae suae administrationem exercent (Conc. provinc. Avenion. a. 1849, tit. 6, c. 6, n. 1, Coll. Lac. IV, 349). Declaratum autem volumus nec ipsos (deservientes) nec eorum parochias subjacere jurisdictioni parochorum regionalium; imo citra inamovibilitatem iisdem potiuntur juribus. Quaedam honorifica tantum competunt regionalibus parochis (Conc. prov. Bituric. a. 1850, tit. 1, decret. de parochis, Coll. Lac. IV, 1097). Apud nos in praesenti rerum statu inter animarum rectores alii ... titulum perpetuum habent ... alii autem . . . habent titulum ad nutum Ordinarii revocabilem; omnes vero eadem fruuntur potestate ad gubernandas suas Ecclesias, iisdemque tenentur obligationibus (Conc. prov. Auscitan. a. 1851, tit. 2, c. 6, Coll. Lac. IV, 1179). Licet minorum ecclesiarum rectores apud nos immutabili titulo non gaudeant . . . veri tamen parochi nominantur et sunt; ipsis ergo jura parochorum omnia necnon officia competunt (Conc. prov. Aquen. a. 1850, tit. 5, c. 6, Coll. Lac. IV, 984). In der Erzdiöcese Köln sind auch die sämmtlichen Ehren- und Aufsichtsrechte der Curés gegenüber den Desservants durch die neue Einrichtung der Decanate vom 24. Februar 1827 in Wegfall gekommen, und können zu Landdechanten auch die Succursalpfarrer gewählt und ernannt werden. Diese wesentliche Aenderung des Systems der Organischen Artikel fand auch die Zustimmung und Anerkennung der französischen Regierung. Dieselbe ließ nicht nur die bezüglichen Verordnungen der Bischöfe unbeanstandet, sondern gab einzelnen derselben, so z. B. dem angeführten Decrete des Erzbischofs von Paris vom 29. April 1803, ausdrücklich ihre Approbation. Nicht minder sprach die Regierung in einer ganzen Reihe von Actenstücken sich in einem Sinne aus, welcher mit der Auffassung, in welcher die Bischöfe die Organischen Artikel in diesem Punkte ausgeführt hatten, übereinstimmte (Schreiben an die Bischöfe vom 25. Thermidor des Jahres X; Ministerialentscheidungen vom 13. Fructidor des Jahres X, vom 23. Messidor des Jahres X und vom 9. Brumaire des Jahres XIII; Decrete vom 30. September 1807 und vom 30. December 1809). Auch die praktische Folgerung dieser veränderten Auffassung wurde gezogen, indem den Desservants durch Decret vom 31. Mai 1804 ebenfalls ein Einkommen aus der Staatscasse angewiesen wurde. Diese Handlungsweise der Regierung entkräftet auch den Einwurf, welchen man gegen die pfarrliche Qualität der Desservants und der Succursalen daher entnehmen könnte, daß durch Art. 9 des Concordats die staatliche Zustimmung zur Errichtung von Pfarreien gefordert war. Es werden denn auch jetzt die Desservants allgemein als wirkliche Pfarrer anerkannt. So von Phillips, Lehrb. d. K.-R. I, 451, Note 7; Walter-Gerlach, Lehrb. d. K.-R., 14. Aufl. § 243, Note 4; Schulte, Lehrb. d. kath. K.-R., 1. Aufl. 222, Note 4; Hinschius, K.-R. II, 294, Note 1; Houven, De parochorum statu, Lovanii 1848, 128 sqq.; Bouix, De parocho 236 sqq.; Wilmet, De l'état actuel des curés et des desservants 14 sqq.; Institut. juris canon., Paris. 1853, I, 375; Mélanges théol., Liège 1851, I, 205 ss. II, 558. 561—556; Revue théol. von Tournay, I, 353 ss. Auch zu Rom werden, wie André (Dict. de droit can. s. v. Desserte) mit Recht bemerkt, die Desservants ohne alle Einschränkung als wahre Pfarrer angesehen. Die Ansicht von Richaudeau (De l'ancienne et de la nouvelle

discipline en France p. II, ch. 1), welcher in den Desservants nur die in den Organischen Artikeln ihnen zugesprochene Qualität finden will, und die Auffassung des Examen hist. et canon., Gandavi 1847, I, 532 sq. und der Analecta juris pontif. II, 1630, daß die Succursalen zwar Pfarreien seien, die cura habitualis aber dem Bischofe, resp. den Curés, den Desservants nur die cura actualis zustehe, haben gegenüber den entgegenstehenden Gründen sich keine Anerkennung zu verschaffen gewußt.

Schwieriger als die Frage hinsichtlich der Pfarrqualität der Desservants ist die bezüglich der Gesetzlichkeit ihrer Amovibilität, eine Frage, welche namentlich in Frankreich in Folge der Schrift der Brüder Allignol (De l'état actuel du clergé en France, Paris 1839, deutsch Leipzig 1846) zu sehr leidenschaftlichen Discussionen führte. In dieser Frage stehen sich zwei Ansichten gegenüber: die eine behauptet, diese Amovibilität der Desservants sei von Anfang an ungesetzlich gewesen und sei erst durch das Gewohnheitsrecht oder aber durch das unten anzuführende päpstliche Decret vom 1. Mai 1845 gesetzlich geworden; die andere Ansicht geht dahin, diese Einrichtung sei von Anfang gesetzlich gewesen. Die erste Ansicht stützt sich darauf, daß die Inamovibilität zwar nicht zum Wesen, aber doch zur Natur des Pfarramtes gehört (s. d. Art. Pfarrer), und die Bischöfe deßhalb nicht berechtigt gewesen seien, die Succursalen zu wahren Pfarreien zu erheben und zugleich den Inhabern die perpetuitas officii zu versagen; auch die Gewohnheit habe hieran bei der Wichtigkeit, welche die kirchliche Gesetzgebung stets diesem Punkte beigelegt, und weil gegen eine tridentinische Bestimmung (C. Trid. Sess. XXIV, c. 13 de Ref.) angehend, nur höchstens dann etwas ändern können, wenn sie eine immemoriale gewesen, was hier nicht der Fall ist. Eine Zustimmung des apostolischen Stuhles, welche allein die Bischöfe hätte ermächtigen können, in diesem allgemeinen Gesetze eine Aenderung vorzunehmen, sei nicht bewiesen, könne also auch nicht als Argument angeführt werden. Der Ausweg, die Succursalen als wirkliche Pfarreien, die Desservants aber nicht als Pfarrer, sondern nur als Pfarrverwalter, die ihrer Natur nach amovibel seien, zu erklären, werde durch die Fassung der Ernennungsurkunden widerlegt; dieser Ausweg sei auch deßhalb unzulässig, weil die Bischöfe nicht berechtigt sind, Pfarreien so dauernd durch Pfarrverwalter administriren zu lassen, da die Kirchengesetze eine feste Besetzung der Pfarreien innerhalb sechs Monaten (c. Nulla, De concess. Praeb. 3, 8) vorschreiben (Mélanges théol., Sér. II, 569 ss.; III, 1 ss., Liége 1852; Revue théol. von Tournay, Sér. I, 521; IV, 154). Von den Canonisten, welche die Amovibilität der Desservants als eine von Anfang an gesetzmäßige Einrichtung auffassen, stützen sich einzelne auf Gründe, welche nicht stichhaltig sind. So Bouix (De parocho 201—227), welcher die canonischen Bestimmungen über die perpetuitas der Pfarrer irrthümlich auf die Stellung der vicarii curati der incorporirten Pfarreien gegenüber den Klöstern und Stiften, denen diese incorporirt waren, beschränken will und sie nicht auf deren Stellung gegenüber den Bischöfen bezieht. Ebenso können, wie Bouix dieses will, die Bestimmungen, welche dem Stifter eines Beneficiums gestatten, die perpetuitas bei demselben auszuschließen, schon deßhalb nicht auf unsern Fall angewendet werden, weil die Bischöfe nicht die Fundatoren der Succursalpfarreien waren, sondern nur auf Grund ihrer bischöflichen Auctorität und im Auftrag und Vollmacht des Papstes deren Erection vornahmen (Revue théol. von Tournay, Sér. IV, 145 ss.). Houven (De paroch. statu 118—128) argumentirt, die Bischöfe hätten sich begnügen können, in Beibehaltung des Systems der Organischen Artikel die Desservants als amovible Pfarrvicare zu belassen; indem sie deren Stellung durch Zuertheilung der eigentlichen Pfarrechte verbesserten, seien sie nicht verpflichtet, ihnen auch die Inamovibilität der Pfarrer zuzuerkennen. Zudem habe die Gewohnheit, welche, als Houven schrieb, schon länger als vierzig Jahre bestand, sowohl die bezügliche Vollmacht der Bischöfe, als die Amovibilität der Succursalpfarrer rechtskräftig gemacht, besonders da der apostolische Stuhl, welcher diesen Zustand von Anfang an kannte, ihn tolerirte. — Aus dem oben angegebenen Grunde glauben wir nicht, daß der von der Gewohnheit hergenommene Grund den canonischen Grundsätzen entspricht (Mélanges théol., Sér. II, 567 ss.; Sér. III, 13 ss.). Der erste Grund ist ebenfalls nicht beweisend: denn wenn die Bischöfe die Succursalen zu Pfarreien errichteten, hatten sie nicht die Befugniß, dem Pfarramte eine Qualität zu entziehen, welche die allgemeinen Kirchengesetze demselben zutheilen. Das bloße Geschehenlassen des apostolischen Stuhles war auch nicht im Stande, den Zustand zu einem gesetzmäßigen zu machen. Dieß mag auch Boyer (Coups d'oeil sur l'écrit des frères Allignol, Paris 1840) gefühlt haben, indem er, freilich ohne den Nachweis zu liefern, sich besonders darauf stützt, daß sehr wahrscheinlich die Amovibilität der Succursalpfarrer in einem geheimen Artikel des Concordats vereinbart worden sei. Diese Annahme ist durch nichts bewiesen; sie ist auch um so unwahrscheinlicher, weil nach dem System der Regierung, wie es in den Organischen Artikeln vorliegt, die Desservants nur Pfarrvicare sein sollten, welche nach dem canonischen Rechte amovibel sind, zudem eine auf sie bezügliche Abmachung im Concordate auf die Desservants, sobald diese zu Pfarrern gemacht wurden, nicht mehr anwendbar war. Das Lütticher Journal histor. et littér. I, 298 versuchte die Gesetzmäßigkeit der Amovibilität durch die Behauptung zu beweisen, die Bischöfe hätten auf Grund besonderer vom Papste ihnen ertheilten Vollmachten gehandelt; allein diese Behauptung wird durch keine Beweise unterstützt. Wilmet (De l'état actuel des curés

et des desservants, Namur 1835) stützt seine Ansicht über die Gesetzmäßigkeit der Amovibilität auf die Nothlage der damaligen Verhältnisse und die Unmöglichkeit, eine Veränderung vorzunehmen; aber diese Umstände konnten die Kirchengesetze nicht ändern, sondern wären ein Motiv gewesen, den obersten Gesetzgeber um die Aenderung zu ersuchen.

Wenn wir auch die angeführten Gründe nicht für stichhaltig erachten, so stimmen wir doch der Ansicht bei, daß die Amovibilität von Anfang gesetzmäßig gewesen ist, und zwar wegen der Zustimmung des apostolischen Stuhles. Daß diese Zustimmung vorhanden gewesen sei, beweisen uns folgende Gründe: 1. Jene Einrichtung wurde ganz öffentlich und allgemein durch officielle, gedruckte Documente eingeführt, und zwar unter den Augen des mit den ausgedehntesten Vollmachten ausgerüsteten Cardinallegaten Caprara, welchem die Bischöfe diese Actenstücke einsenden mußten (s. d. oben angeführte Schreiben Caprara's vom 9. April 1802). Ihm konnte deßhalb diese öffentlich getroffene Anordnung, welche auch die Zustimmung der Regierung erhielt, nicht verborgen bleiben; nun hat aber weder er noch der apostolische Stuhl je dagegen protestirt. In dem Schreiben Caprara's an den Minister des Aeußern, Talleyrand, worin er gegen die Organischen Artikel reclamirt, wird zwar gegen Art. 61 protestirt, worin die Errichtung der Succursalen von der Zustimmung der Regierung abhängig gemacht wird, nicht aber gegen Art. 31, welcher die Amovibilität der Desservants ausspricht. Dieses Schreiben (abgedruckt bei André, Dict. de droit canon., s. v. Art. organ.) ist vom 18. August 1803, also aus einer Zeit, da zu Paris und in vielen Diöcesen die neue Pfarrcircumscription, durch welche die Desservants zu Pfarrern erhoben waren, erfolgt und dem Cardinal amtlich mitgetheilt war. Dieses Schweigen bildet zwar keinen stricten Beweis der Zustimmung, wohl aber eine gesetzliche Präsumtion, daß eine solche wirklich erfolgt sei, und dieß um so mehr, als die Verhältnisse eine solche Zustimmung durchaus rechtfertigten. Denn einestheils wurde den Desservants durch ihre Erhebung zu Pfarrern eine weit bessere Stellung im Interesse der Seelsorge gegeben, anderntheils wäre die allgemeine Einführung der Inamovibilität bei der den Bischöfen durch die Staatsgesetze behinderten coercitiven Gewalt eine unverkennbare Gefahr gewesen. — 2. Im J. 1845 wendete sich der Bischof von Lüttich mit folgender Anfrage an den Papst: Beatissime Pater! Infrascriptus Episcopus Leodiensis omni qua par est veneratione humillime petit, ut examinetur sequens dubium, sibique pro conservanda in sua dioecesi unitate inter clericos et Ecclesiae pace communicetur solutio: An attentis praesentium rerum circumstantiis, in regionibus in quibus, ut in Belgio, sufficiens legum civilium fieri non potest immutatio, valeat et in conscientia obliget usque ad aliam S. Sedis dispositionem disciplina inducta post concordatum anni 1801, ex qua Episcopi jurisdictionem pro cura animarum conferre solent ad nutum revocabilem, et illi, si revocantur vel alibi mittantur, tenentur obedire? Ceterum Episcopi hac rectores revocandi vel transferendi auctoritate haud frequenter et nonnisi prudenter ac paterne uti solent, adeo ut sacri ministerii stabilitati, quantum fieri potest, ex hisce rerum adjunctis satis consultum videatur. † Cornelius Episcopus Leod. Auf diese Anfrage gab der apostolische Stuhl nachstehende Antwort: Ex audientia SSmi. die 1. Maii 1845. SSus. D. N. universae rei, de qua in precibus, ratione mature perpensa, gravibus ex causis animum suum moventibus: referente infrascripto Cardinali S. C. C. Praefecto, benigne annuit, ut in regimine Ecclesiarum succursalium, de quibus agitur, nulla immutatio fiat, donec aliter a Sancta Ap. Sede statutum fuerit. P. Card. Polidorius, Praef. A. Tomassetti, subsecret. Zwar haben die Mélanges théol., Sér. III, 171 ss. und die Revue théol. von Tournay, Sér. IV, 154 ss. zur Aufrechthaltung ihrer Ansicht diese Entscheidung als eine Dispens deuten wollen, durch welche der bis dahin ungesetzlich bestehende Zustand gesetzlich gemacht worden sei. Allein diese Deutung wird durch den Wortlaut nicht gerechtfertigt. Das benigne annuit war der richtige Ausdruck, wenn es sich um die Fortdauer (nulla immutatio fiat) einer Einrichtung handelte, welche, wie wir behaupten, auf einer benigna concessio des Papstes beruht hatte. Zudem wäre es unbegreiflich, daß durch ein Rescript, welches an einen einzelnen Bischof gerichtet wird, ein ungesetzlicher Zustand in zahlreichen Bisthümern auf dem Wege der Dispensation gesetzliche Bedeutung erhalten sollte. Wir müssen also in diesem Rescripte eine authentische Erklärung des obersten kirchlichen Gesetzgebers sehen, daß die betreffende Einrichtung zu Recht bestehe und fortdauern könne, bis der apostolische Stuhl eine andere Anordnung treffe. — 3. Die neuern Provinzialconcilien Frankreichs erklären wiederholt, daß diese Amovibilität mit Zustimmung des Papstes eingeführt worden sei und bestehe. Da diese Concilien vor der Publication der Prüfung des apostolischen Stuhles unterliegen, so würden zu Rom die desfallsigen Behauptungen sicher einer Correctur unterworfen worden sein, wenn dieselben irrig wären. Das Concil. Provinc. Tolosanum von 1850 sagt (Coll. Lac. IV, 1043, tit. 1, c. 6, n. 39): Post concordatum anni 1801 invaluit in Galliis consuetudo et etiam nunc viget, ut qui succursalibus Ecclesiis praeficerentur Presbyteri, jurisdictionem obtinerent ad nutum Episcoporum revocabilem. Quam disciplinam Summo Pontifice assentiente inductam, servandam esse ac retinendam censemus et judicamus. In den Concil. Provinc. Turon. a. 1849, Decr. 10 (Coll. Lac. IV, 265) heißt es: Hanc disciplinam post Concordatum a. 1801 in Galliis

assentiente Summo Pontifice inductam, quaeque, haud veremur dicere, primaevis illis quasi renascentis apud nos Ecclesiae temporibus, necessaria, tot indubie salutaria et perutilia rectae dioeceseon administrationi, animarum bono, ipsiusque cleri ac religionis honori consectaria habuit et etiamnum habet, legitimam declaramus. Das Concil. Provinc. Avenion. a. 1849 (tit. 6, cap. 6, n. 3, Coll. Lac. IV, 349) spricht von der Amovibilität als dem jure novo e Concordato Pii VII., e reclamationibus Cardinalis Legati Caprara contra articulos organicos, in quibus reclamationibus nullo modo amovibilitas deservientium redarguitur, atque e Summorum Pontificum declarationibus inducto. Aus diesen Gründen ist also die Amovibilität der Desservants als eine Einrichtung zu betrachten, welche durch benigna concessio des apostolischen Stuhles seit ihrer Einführung im Anfange dieses Jahrhunderts zu Recht besteht und nicht erst durch die Entscheidung vom 1. Mai 1845 gesetzmäßig wurde. Es war ein Abgehen von den gemeinrechtlichen Bestimmungen, welches in den Umständen sein Motiv fand, und da nach dem Schreiben des Bischofs von Lüttich diese Umstände noch nicht hinreichend geändert waren, um zu den canonischen Vorschriften über die perpetuitas der Pfarrer zurückkehren zu können, so gestattete der Papst, daß keine Aenderung hierin einzutreten brauche, bis der apostolische Stuhl anders bestimme. Hierbei ist aber festzuhalten, daß die Bischöfe bei Uebung dieses Rechtes einerseits die Gerechtigkeit, anderseits die Wichtigkeit einer dauernden Pfarrseelsorge vor Augen haben müssen. Die Entscheidung vom 1. Mai 1845 erfolgte auf eine Anfrage, in welcher ausdrücklich hervorgehoben war, daß die Bischöfe von diesem Rechte haud frequenter et nonnisi prudenter ac paterne Gebrauch zu machen pflegten, adeo ut sacri ministerii stabilitati ... satis consultum videatur. So sagt auch Braschi (Promptuar. synod. c. 115, n. 19) bezüglich der curati amovibiles: non debent amoveri, nisi ex causa rationabili et justa ... Nam et in hoc habenda est ratio justitiae et amovendorum honori consulendum est. Im gleichen Sinne sprachen sich die neueren französischen Provinzialconcilien aus. Unter Hinübernahme der angeführten Worte aus dem Schreiben des Bischofs von Lüttich empfiehlt das Concil. Provinc. Turon. a. 1849 (decr. 10, n. 2, Coll. Lac. IV, 265) den Bischöfen dringend (magnopere commendamus), so zu verfahren; dasselbe erklärt das Concil. Provinc. Burdigal. a. 1850 (tit. 10, c. 10, n. 1, Coll. Lac. IV, 585) als das destinatum et firmum propositum der Väter des Concils. Das Concil. Provinc. Bituric. a. 1850 (tit. 1, decr. de parochis, Coll. Lac. IV, 1097) erklärt, daß die Bischöfe dieser Vollmacht sich mature et moderate bedienen werden, nec ut dominentur in cleris, sed ut animarum saluti et ipsorum bono parochorum paterne consulant. Das Concil. Provinc. Avenion. a. 1849 (tit. 6, c. 6, n. 5, Coll. Lac. IV, 349) bestimmt bezüglich der Desservants: ordinarie nullus eorum ... a sua parochia invitus amovebitur aut tolletur, nisi prius inquisito officialitatis aut auditorii nostri privati consilio. In derselben Richtung verordnete der spätere Erzbischof Sibour von Paris als Bischof von Digne, daß kein Desservant anders abgesetzt oder gegen seinen Willen versetzt werden solle, als auf Grund eines Urtheils der Officialität (Instit. dioec. ou recueil des réglem. publ. par Mgr. l'évêque de Digne, Paris 1845, I, 486. 522). In seinem Reglement nimmt auch der genannte Bischof den Fall der Absetzung oder Versetzung eines Desservant nicht von den Fällen, in welchen eine Appellation an den Metropoliten und weiter an den Papst gestattet wird, aus (art. 91 l. c., p. 513), welche Appellation nach art. 95 dans toutes les causes criminelles et dans celles où il s'agit de correction de moeurs ou d'incapacité, nicht suspensiv, sondern nur devolutiv sein soll. In einzelnen deutschen Diöcesen wurde eine Absetzung oder eine unfreiwillige Versetzung der Desservants nur auf Grund einer gerichtlichen Sentenz des Officialates vorgenommen. Abgesehen von solchen particularen Einrichtungen ist der Bischof nicht verpflichtet, im gerichtlichen Verfahren die Gerechtigkeit des Grundes zur Amovirung eines Desservant festzustellen, und gegen sein bezügliches Decret ist eine eigentliche Appellation nicht zuläſſig. Deßhalb kann auch der Betroffene, wenn er sich beschwert glaubt, eine Remedur nicht bei dem Metropoliten, sondern nur bei dem Papste suchen, ohne daß er aber seinen Gehorsam gegen die bischöfliche Verfügung bis zur Erledigung seines Recurses suspendiren könne. Der Papst, welchem dann der Bischof die Gründe seiner Verfügung angeben muß, trifft darauf Entscheidung, ob diese Verfügung aufrecht zu erhalten oder der Desservant zu restituiren ist. Bouix (De parocho part. III, c. 3, p. 403 sqq.) ist der Ansicht, weil die Succursalpfarreien beneficia manualia seien, könne der Bischof deren Inhaber auch sine causa absetzen und versetzen, und ein Recurs an den apostolischen Stuhl sei nur statthaft, si amotio fiat ex odio aperto vel legitime praesumto, si cedat in infamiam revocati vel notabile ipsi damnum ab amissione beneficii diversum inferat, si cedat in damnum tertii, praesertim parochiae, si non soleat superior revocare sine causa, si quis e dictis parochis amovibilibus Galliae sine causa removeretur, quin simul alteri parochiae vel muneri praeficeretur: tunc enim graviter laederetur ejus fama, quia ex gravi culpa remotus censeretur. Bei diesen vielen Ausnahmen ist freilich das praktische Resultat beider Ansichten, soweit die Desservants in Frage kommen, fast identisch. Obgleich aber die Auffassung von Bouix, soweit die beneficia manualia in Frage kommen, fast von allen Canonisten getheilt wird, so hat doch die Praxis des apostolischen

Stuhles selbst hinsichtlich der vicarii curati, die von einem Oberen, welchem die cura habitualis zusteht, ad nutum revocabiles angestellt werden, der gegentheiligen Auffassung sich angeschlossen. Der Referent in Causa Verulana Vicarii curati quoad remotionem, 18. Dec. 1847 (Lingen et Reuss, Causae selectae in S. C. Conc. propositae per summaria precum, Ratisbon. 1871, p. 853), schreibt hierüber: Contra tamen facit resolutio S. Congregationis in Civitaten., Decembr. 1585 (Decretorum tit. 4, p. 89) in qua dictum fuit, ne ab Ordinario quidem vicarium curatum amoveri posse, nisi ex causa legitima atque probata, et clarius in Romana 23. April. 1735 ad 1 dub., in Spoletana 28. Mart. 1743 ad 3 et 4 dub., in Lunen-Sarzanen. 2. Sept. 1747 ad 1 dub., in Reatina 10. Mart. 1755 ad 2 dub., in Nullius Farfen. 6. Aug. 1791, ac demum in Romana, quamvis die 28. Mart. 1801 fuerit admissa doctrina remotionis sine causa, tamen die 20. Aug. 1803 recedendum censuit a decisis... Huc accedit praxis, aliam quandoque opponendi clausulam, scilicet „ad nutum etiam sine causa“, quae profecto in sensu contrario supervacanea evidenter foret. In demselben Sinne entschied auch die S. C. Conc. in Asten. 27. Juli 1867. Gilt dieß nach der Praxis des apostolischen Stuhles schon von diesen vicariis curatis im angegebenen Sinne, so, wie der Referent in Causa Meten. Remotionis a paroecia (l. c. p. 831) mit Recht bemerkt: a fortiori profecto talis justa causa adesse debet, ut licite amoveatur parochus licet amovibilis. Es ist aber anderseits nicht zu übersehen, daß hiernach zwar eine justa, legitima, rationabilis causa erforderlich ist, dem amovibeln Pfarrer seine Stelle zu nehmen, nicht aber eine causa canonica, wie sie zur Absetzung oder Versetzung eines inamovibeln Pfarrers von den Kirchengesetzen gefordert wird (vgl. auch Archiv für K.-R. XXI, 423 ff.; XXII, 54 ff.).

Zum Schlusse noch einige Worte über die Frage, ob eine Wiederherstellung der Inamovibilität der Succursalpfarrer sich empfehle. Von der einen Seite ist nicht zu verkennen, daß seit fast 1000 Jahren die Entwicklung des kirchlichen Rechtes der Inamovibilität der Pfarrer günstig war, und zwar nicht nur im Interesse der Pfarrer, sondern mehr noch in dem der pfarrlichen Seelsorge. Zur Zeit Alexanders III. war diese perpetuitas officii parochialis schon feststehendes Recht (Alex. III., Epist. App. I, Epist. 15), und noch jetzt ist es, wie der Referent in Causa Portuen. et S. Rufinae, 14. Febr. 1846 (Lingen et Reuss l. c. p. 826), bezeugt, constans praxis der Congregation des Concils, ut Episcopos, in quorum dioecesibus paroecias esse amovibiles ex relatione s. visitationis deprehendit, vehementer hortetur, ut eas perpetuas efficiant. Auf der andern Seite ist es aber nicht außer Acht zu lassen, daß die Verhältnisse wesentlich andere geworden sind, als zu der Zeit, in welcher jene Entwicklung sich vollzog. Fast in allen Ländern ist die Freiheit der bischöflichen Auctorität beschränkt; gegenüber den Angriffen, welchen die Kirche beinahe auf der ganzen Erde ausgesetzt ist, erscheint es als dringendes Gebot der Noth, die kirchlichen Oberen in ihrer Actionsfreiheit nicht zu lähmen. Wenn der Feind auf der ganzen Linie mobil gemacht hat, hält es schwer, auf dem angegriffenen Gebiete alle Garantien des tiefsten Friedens aufrecht zu erhalten oder gar neu einzuführen. Dazu kommt noch eine andere wesentliche Schwierigkeit: die Gesetzgebung über die Inamovibilität der Pfarrer versagt dem Bischofe die Befugniß, sie abzusetzen oder zu versetzen auch in Fällen, wo nach den gegenwärtigen Anschauungen ein solcher Seelsorger unhaltbar in seiner Pfarrei ist und zum Aergerniß gereicht. In den früheren Jahrhunderten, wo vielfach das Niveau der öffentlichen Sittlichkeit im Clerus niedriger stand, und wo der festere Glaube die Würde des Priesters durch die Flecken des Menschen nicht in gleicher Weise, wie jetzt, das Vertrauen und die Achtung verlieren ließ, wo auch die Mißbräuche der Uebung der Seelsorge in den zahlreichen unirten und incorporirten Pfarreien durch ad nutum amovibele Vicare eine energischere Betonung der Nothwendigkeit einer dauernden Pfarrseelsorge forderten, konnte eine so beschränkte Vollmacht des Bischofs zur Entsetzung eines Pfarrers, wie sie z. B. in Concil. Trid. Sess. XXV, c. 14 De ref. festgesetzt ist, den Verhältnissen entsprechen. Jetzt ist dieß alles anders geworden, und wir halten deßhalb dafür, daß einer allgemeinen Herstellung der Inamovibilität der Succursalpfarrer eine zeitgemäße Modification der canonischen Bestimmungen über die Ab- und Versetzung der Pfarrer zur Vorbedingung hat. Das vaticanische Concil würde sich bei ungestörter Fortdauer mit dieser Frage beschäftigt haben. (Vgl. Postulata complurium Episcoporum Germaniae vom 8. Januar 1870, n. 9 bei Martin, Concil. Vaticani documentorum collect., 172 sq.; Postulat. Episc. Concordien. vom 19. Februar, n. 4, l. c. p. 186; Postulata Episcop. Belgiae vom 29. Januar 1870, n. 3, l. c. p. 175; Schema de vita et honest. Cleric. c. 3, l. c. p. 133.) [Heuser.]

Detentionshäuser, s. Correctionsanstalten.

Determinismus und **Indeterminismus**. Determinismus heißt diejenige philosophische Ansicht, welche den menschlichen Willen in seinem Handeln determinirt, d. h. nothwendig bestimmt sein läßt. Derselbe ist also Läugnung der Willensfreiheit. Nun besteht die letztere in der Unabhängigkeit sowohl von äußerem Zwange, als von innerer Nöthigung. Folglich könnte der Wille in doppelter Weise determinirt sein: entweder durch Zwang von Außen, welcher jedes selbständige Handeln, auch wenn es von Seiten des Willens möglich wäre, ausschlösse, oder aber durch innere Nöthigung, durch eine solche Abhängigkeit des Willens von anderen Seelenfähig-

keiten, welche bei aller Unabhängigkeit von äußerem Zwange ein freies Handeln unmöglich machte. Darnach unterscheiden wir einen physischen und einen psychischen Determinismus. 1. Der physische Determinismus betont die Nothwendigkeit, die das ganze Weltall beherrscht, die zwingende Gewalt, die alle Wesen bindet, und die beim Einzelnen jedes freie Handeln ausschließt. Hier läßt sich unterscheiden der fatalistische, der pantheistische und der materialistische Determinismus. a. Der fatalistische Determinismus besteht in dem Glauben an eine unüberwindliche Macht, welche dem Menschen sein Geschick, gutes wie böses, unabänderlich vorherbestimmt hat, und wogegen der menschliche Wille vollständig ohnmächtig ist. So glaubten die Alten an eine Schicksalsgottheit (μοῖρα, fatum), welche jedem Menschen sein glückliches oder unglückliches Loos mit zwingender Nothwendigkeit zutheile. Dahin gehört der Glaube der Astrologen an die Sterne, als das Schicksal der Menschen bestimmende Mächte, ein weitverbreiteter Glaube, welcher vom Orient zum Occident sich verpflanzte und über das Mittelalter hinaus sich erhielt; ebenso der Glaube der Mohammedaner an den eisernen Willen Allahs, welcher jedem sein Schicksal festgestellt hat. Innerhalb des Christenthums huldigten dem fatalistischen Determinismus rücksichtlich unseres ewigen Heiles die Prädestinatianer (Gottschalk, Luther, Calvin), welche unser ewiges Loos einzig und allein durch die absolute Vorherbestimmung Gottes bedingt sein ließen. Die religiöse Freiheit wird hier ganz geläugnet, und der göttliche Wille als die alleinige, in den Einen das ewige Heil, in den Anderen das ewige Verderben unwiderstehlich wirkende Macht hingestellt. b. Der pantheistische Determinismus läßt alle Selbständigkeit und Freiheit des Einzelwesens im absoluten Allwesen aufgehen. Dem Grundgedanken des Pantheismus gemäß, daß das Absolute Alles in Allem ist, kann von freiem, selbstmächtigem Handeln des Einzelwesens keine Rede sein, und je schärfer die Wesenseinheit aller Dinge hervorgehoben wird, desto entschiedener spricht sich der Determinismus aus; so in der Naturanschauung der Inder; in der stoischen Lehre von der vernünftigen Weltseele oder dem Verhängniß, welchen Alles unterworfen sei; im Spinozismus, nach welchem die Weltereignisse als modi der absoluten Substanz mit unbedingter Nothwendigkeit auf einander folgen; endlich bei Hegel, nach welchem das Absolute in einem ewigen Werdeprozesse mit dialektischer Nothwendigkeit sich entwickelt, und alles Einzelne nur ein verschwindender Durchgangspunkt in diesem absolut nothwendigen Prozesse ist. c. Der materialistische Determinismus nimmt an, daß alle Weltereignisse, sowie alle Handlungen der Menschen nothwendig bestimmt sind durch den unabänderlichen Naturlauf. Nach dem Glauben des Materialismus herrscht und waltet in der Welt einzig und allein die Allmacht des Stoffes; nach ewigen, ausnahmslosen Gesetzen wirkt der Stoff Alles in Allem, und auch der Mensch ist in seinem Dasein und Wirken nur ein nothwendiges Product stofflicher Prozesse und ist mit seinem Geschicke dem Weltmechanismus erbarmungslos überantwortet.

2. Der psychische Determinismus hält zwar eine äußere zwingende Nöthigung vom Willen ferne, setzt aber den Willensact in eine solche Abhängigkeit von anderen Seelenzuständen, daß dadurch ein freies Handeln gänzlich ausgeschlossen wird. Als besondere Formen dieses Determinismus lassen sich unterscheiden: a. Der intellectuelle Determinismus von Leibniz. Nach ihm muß der Wille für seine Entscheidungen einen zureichenden Grund haben, und dieser liegt in der stärkeren Neigung oder Abneigung. Die Vorstellung nämlich eines Gutes oder Uebels ruft in uns eine entsprechende Neigung oder Abneigung hervor. Je nachdem nun unser Verstand etwas als ein größeres oder geringeres Gut, resp. Uebel erkennt, wird die Neigung, resp. Abneigung stärker oder schwächer sein. Der Wille folgt dann immer der stärkeren Neigung, ist also stets durch die Vernunfterkenntniß determinirt und kommt nie zur Selbstentscheidung. Verwandt damit ist der Determinismus von Jansenius, welcher behauptet, der Mensch könne nur dann frei wählen, wenn er von zwei gleich starken Neigungen angezogen werde. In einem solchen Zustande sei er vor dem Falle gewesen, wo das Gute und das Böse ihn gleicherweise angezogen hätten. Aber nach dem Falle sei dieses Gleichgewicht und damit die Wahlfreiheit aufgehoben. Der Mensch folge jetzt nothwendig der stärkeren Neigung; er sündige, wenn die sinnliche, er handle sittlich gut, wenn die himmlische Liebe überwiegend sei. b. Der mechanische Determinismus Herbarts. Das ganze Seelenleben besteht nach Herbart aus anziehenden und abstoßenden Vorstellungsbewegungen, welche ganz mechanisch erfolgen und mathematisch berechnet werden können. Auch die Willensentschlüsse unterliegen diesem Mechanismus. Begierden seien gehemmte Vorstellungen, und diese werden zu „Wollungen", wenn das „Wissen vom Können" hinzukommt.

Den Gegensatz zum Determinismus bildet der Indeterminismus, die Anerkennung der Unabhängigkeit von äußerem Zwange, wie von innerer Nöthigung, welche eben das Wesen der Freiheit ausmacht. Diese Unabhängigkeit schließt aber nicht aus eine Abhängigkeit von äußeren und inneren Einwirkungen, von Motiven, wodurch der Wille zwar nicht bewegt, aber doch bewogen wird. Vollständige Unabhängigkeit von allen Motiven ist absolute Freiheit, die Freiheit Gottes, welcher will, rein und allein, weil er will. Die endliche Freiheit ist zwar Unabhängigkeit von Zwang und Nöthigung, aber nicht von Motiven. Daher ist die „transcendentale Freiheit" Kants, oder das Vermögen, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen absolut von selbst anzufangen, nicht die Freiheit des Menschen, welcher in seinen Willensentschlüssen abhängig ist

vom irrthumsfähigen Erkennen und beeinflußt wird von Gefühlen und Neigungen. Wohl aber liegt es in seiner Macht, sich in seinen Willensentscheidungen mehr und mehr unabhängig zu machen und dadurch seinen Willen zu vervollkommnen. Je mehr und je öfter der Wille den anreizenden Motiven der Sinnlichkeit gegenüber sich selbständig bewährt, desto mehr gewinnt er an Unabhängigkeit und Stärke. Je mehr er aber von jenen sich bestimmen läßt, desto mehr nimmt die Willensschwäche zu, welche sich steigern kann zur Willenlosigkeit im Dienste der Leidenschaften. — Die Widerlegung des Determinismus und die Rechtfertigung des Indeterminismus ist nur vom Standpunkte des Theismus möglich. Es muß also sichergestellt werden, daß ein absolut freier Gott Schöpfer und Erhalter der Welt ist, welcher mit weiser Fürsorge die Welt so regiert, daß auch das freie Handeln des Menschen darin seine Stelle findet, und daß somit das freie Handeln, sofern es Unabhängigkeit von äußerem Zwange bedeutet, möglich ist. Ferner ist nachzuweisen, daß unser Geist als Ebenbild des absoluten Geistes relativ frei und als solcher seinem Gott verpflichtet ist, und folglich auch seine Unabhängigkeit von innerer Nöthigung feststeht. Unter dieser Voraussetzung kann man auch leichter die Thatsachen des Selbstbewußtseins geltend machen, das Bewußtsein nämlich, daß wir handeln und nicht handeln, so und anders handeln können, daß wir mitunter eine That bereuen, uns dafür verantwortlich wissen u. s. w., kurz das Bewußtsein unserer freien Selbstbestimmung. Allein aus diesem Bewußtsein läßt sich der Determinismus nicht so leicht widerlegen, weil der Einwand des Spinoza u. A. im Wege bleibt, daß dieses Bewußtsein auf Täuschung beruhen könne, weil wir uns zwar der Handlungen bewußt seien, aber nicht der Ursachen, von denen sie bestimmt seien. [G. Hagemann.]

Deurhoff, Wilhelm, geboren zu Amsterdam 1650, Korbmacher daselbst, war von der Natur in einem hohen Grade mit der Gabe der Speculation ausgerüstet und verlegte sich, ohne Studien gemacht zu haben, auf die Lectüre philosophischer und theologischer Schriften. Er studirte besonders die Systeme von Cartesius und Spinoza und bildete sich ein eigenes System der Metaphysik und Theologie. Dabei trieb er sein Handwerk, und nach vollendetem Tagewerk hielt er Abends unter großem Zulauf philosophische und theologische Vorlesungen. Zugleich veröffentlichte er die Resultate seines Studiums und Nachdenkens in verschiedenen Schriften, welche er 1715 gesammelt herausgab. Es konnte nicht fehlen, daß er wegen der vielen sonderbaren von ihm aufgestellten Meinungen von verschiedenen Seiten her bekämpft wurde, insbesondere auch, weil er manches, was ihm dem Spinozismus nahe zu kommen schien, an der Lehre der reformirten Landeskirche tadelte. Allein er selbst wurde, ungeachtet seiner Abneigung gegen Spinoza's System, des Spinozismus beschuldigt wegen der Behauptung, in allen Menschen zusammengenommen sei nur eine einzige denkende Substanz, und es seien die menschlichen Seelen keine besonderen Substanzen, sondern nur Modificationen der einzigen, allgemeinen, denkenden Substanz; auch schien es, als ob er glaubte, das göttliche Wesen sei eine durch die ganze Welt ausgebreitete Kraft, die in allen ihren Theilen wirke und nur im sabellianischen Sinne dreipersönlich sei. Erst mit seinem Tode im J. 1717 hörten die durch ihn veranlaßten Streitigkeiten in der reformirten holländischen Kirche auf, doch überlebten ihn noch stille Anhänger unter den Mennoniten, die allmälig abstarben. (Vgl. Schlegel, Forts. d. K.-G. Mosheims, Heilbr. 1788, VI, 694; Ersch und Gruber, Encyklop.) [Schrödl.]

Deusdedit (gleichbedeutend mit Adeodatus, s. d. Art.), Papst 615—618, war von Geburt ein Römer und der Sohn eines Subdiacons, Namens Stephanus, wenn anders die Leseart der editio regia des Papstbuches (ed. Vatic. 1718, I, 118) richtig ist. Nach Baronius (ad ann. 614, n. 1) war aber nicht Stephanus, sondern Deusdedit selbst Subdiaconus vor seiner Erwählung zum Papste, welche nach dem Tode Bonifatius' IV. (7. Mai 615), am 19. October 615 erfolgte. Der neue Papst zeichnete sich durch eine besondere Sorgfalt für den wegen Kriegsunruhen flüchtig gewordenen und verarmten Clerus, für dessen Ehre und Unterhalt aus; aber seine kurze Regierung wurde durch ein heftiges Erdbeben und durch eine weitverbreitete aussatzartige Krankheit getrübt. In dieselbe fällt auch noch die Empörung des neuen Exarchen Eleutherius von Ravenna, welcher, im Anfange dem Kaiser Heraclius scheinbar treu, die Ermordung seines Vorgängers Johannes rächte, mit dem Papste in gutes Einvernehmen zu kommen suchte, den Johannes Compsinus, welcher sich die Herrschaft in Neapel angemaßt hatte, besiegte und tödtete, aber wenige Jahre später sich selbst zum Tyrannen aufwarf und seine Treulosigkeit bald nach Deusdedits Tode mit dem Kopfe bezahlte (Liber pontif.). Eine dem Papste Deusdedit zugeschriebene Decretale an den Bischof Gordian von Sevilla bei Gratian (c. 1, C. XXX, q. 1; bei Migne, PP. lat. LXXX, 361), in welcher die Ehe zwischen Eltern, die ihr Kind aus der Taufe gehoben, für aufgelöst erklärt wird, ist offenbar unächt, denn es existirte damals kein Bischof Gordian in Sevilla, da der berühmte Isidor von Sevilla von 600 bis 636 daselbst auf dem bischöflichen Stuhle saß. Ebenso ist eine andere, die Papstwahl betreffend, bei Eccard (Corp. historicor. med. aevi II, 188) nicht unbezweifelt ächt. Anastasius erwähnt eine fernere Anordnung dieses Papstes mit den Worten: hic constituit secundam missam in clero, was so viel heißen kann, als daß er für den Fall der Noth oder selbst andachtshalber das Biniren gestattete, oder daß er den bei den Griechen noch heutzutage üblichen Gebrauch, in einer und derselben Kirche täglich nur Ein heiliges Meßopfer zu entrichten, aufhob, wiewohl die Aufhebung dieses Gebrauches schon von Leo d. Gr. hergeleitet wer-

den könnte (Ep. 81 ad Diosc. Alexandr.; vgl. übrigens Card. Bona, De rebus liturgicis lib. 1, c. 14, n. 4). Unter den während Deusdebits Pontificate abgehaltenen Particularsynoden ist die von Chlotar II. im J. 615 in Paris zusammenberufene die erheblichste (Mansi X, 539—546). Deusdebit starb am 8. November 618 und hatte Bonifaz V. zum Nachfolger. Die Kirche verehrt ihn als Heiligen und begeht sein Andenken am 8. November, obwohl sein Name in den älteren Martyrologien nicht vorkommt. (Vgl. Baron. ad a. 614, n. 1 bis a. 617, n. 3; Jaffé, Regest. Pont. 155, 939.) [Häusle.]

Deusdedit, Cardinal im 11. Jahrhundert, einer der Vorgänger Gratians. Er gehörte zu den eifrigsten Vertheidigern Gregors VII., der ihn zum Cardinal erhob, und öfter bekämpfte er die Simonie und die Laieninvestitur und wurde besonders durch seinen Libellus contra invasores et simoniacos et reliquos schismaticos (herausgegeben von Cardinal Mai [Nova PP. Bibl. VII, 3, 77 sq.]) und seine dem Papste Victor III. 1086 oder 1087 gewidmete Canonsammlung berühmt, deren Titelschrift ihn als cardinalis tituli Apostolorum in Eudoxia bezeichnet. Letztere, früher fast nur durch die Brüder Ballerini und aus Zaccaria bekannt, wurde 1869 zu Venedig von Msgr. Pio Martinucci aus Cod. Vat. 3833 veröffentlicht. Die Sammlung ist in vier Bücher getheilt, wovon das erste von der Auctorität der römischen Kirche, das zweite vom Clerus, das dritte von den Sachen des Clerus, das vierte von der Freiheit der Kirche handelt. Es sind darin die vorausgegangenen Rechtssammlungen, wie die des Burchard von Worms (s. d. Art.), benützt, aber auch viele Urkunden aus Originalien geschöpft; selbst die Acten von zwei in Rom verworfenen Synoden des Photius (861 und 880) haben am Schlusse (p. 505—520) nach einer alten lateinischen Uebersetzung Platz gefunden. Die erstgenannte Schrift ward später unter Papst Urban II. verfaßt; in ihr behauptet Deusdedit, nicht ohne Seitenblicke auf Petrus Damiani, die Ungültigkeit der von Simonisten gespendeten Weihen (l. 2, n. 4 sq., p. 89—93). Er scheint noch unter Paschalis II. gelebt zu haben. [J. Card. Hergenröther.]

Deus in adjutorium etc., Worte des zweiten Verses von Psalm 69, bilden in Verbindung mit dem Kreuzzeichen das Einleitungsgebet zu jeder Hora des Breviers (s. d. Art.). Cassianus (Coll. 10, 10) berichtet, daß dieser Vers auch schon bei den Mönchen des christlichen Alterthums vielfach in Uebung gewesen sei; ob er jedoch schon vor dem hl. Benedict den canonischen Stunden vorangeschickt worden, ist ungewiß. Den Grund, warum er an der Spitze derselben stehe, gibt Bona an in den Worten tanto solicitius divinum auxilium initio orationis invocandum est, quanto acrius eo tempore invisibiles hostes contra nos certamen instituunt. Nach dem Gebrauch der römischen Kirche geht ihm das Domine, labia mea aperies in der Matutin voran; umgekehrt ist die Ordnung im Breviarium monasticum. Im Completorium folgt es auf die Worte Converte nos Deus salutaris noster. (Jo. Bona, De singul. part. divin. psalmod. c. 16, § 4.) [Mast.]

Deuterocanonische Bücher, s. Canon im biblischen Sinne.

Deuteronomium, s. Pentateuch.

Deutinger, Martin, ein Neffe des Dompropstes Martin von Deutinger, war am 24. März 1815 bei Langenpreising in Bayern geboren, begann 1825 seine Studien zu München, trat 1827 in's Knabenseminar zu Freising ein, vollendete hier 1832 seine Gymnasialstudien, widmete sich 1832—1833 den philosophischen Studien zu Dilingen, wo er durch Beckers zur Schelling'schen Philosophie hingeleitet wurde, siedelte 1833 an die Universität München über, wo er die Vorlesungen von Schelling, Franz Baader und Görres hörte, widmete sich dem Studium der Theologie zuerst im Georgianum zu München, dann im Clericalseminare zu Freising und wurde 1837 zum Priester geweiht. Hierauf wirkte er 1837 bis 1840 als Coadjutor zu Rosenheim, dann 1840—1841 zu München als Curat bei St. Johann und als Militärprediger bei St. Michael, wurde 1841 Docent der Philosophie am Lyceum in Freising, 1846 außerordentlicher Professor der Philosophie an der Universität München, 1847 nebst Lasaulx, Phillips, Döllinger, Höfler, Moy, Sepp, Merz seiner Stelle enthoben und an das Lyceum in Dilingen versetzt, 1852 auf sein Ansuchen quiescirt, lebte von da an zu München, wirkte daselbst noch als Universitätsprediger und starb am 9. September 1864 im Bade Pfäfers in der Schweiz. Seine Schriften sind folgende: Grundlinien einer positiven Philosophie, Regensburg 1843—1849, 7 Theile, nämlich: Propädeutik 1843, Seelenlehre 1843, Denklehre 1844, das Gebiet der Kunst im Allgemeinen 1845, das Gebiet der dichtenden Kunst 1846, Beispielsammlung hierzu 1846, Moralphilosophie 1849; ferner Geschichte der griechischen Philosophie, 1852 bis 1853, 2 Bde.; Bilder des Geistes in Kunst und Natur (Reise nach Florenz, Augsburg 1846; Reise an den Rhein, Augsburg 1849; Reise nach Paris, Regensburg 1851); Grundriß der Moralphilosophie, Dilingen 1847; Grundriß der Logik, ebend. 1848; Wallfahrt nach Oberammergau, München 1851; Geist der christlichen Ueberlieferung im Verein mit Andern als ein Versuch, die Werke der vorzüglichsten Schriftsteller der Kirche in ihrem innern Zusammenhange darzustellen und durch übersichtliche Auszüge zu veranschaulichen, 1. Band Augsburg 1850, 2. Band Regensburg 1851; ferner Siloah, Zeitschrift für religiösen Fortschritt inner der Kirche (redigirt mit Max Huttler), 2 Bde., Augsburg 1850; Das Princip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft, Regensburg 1857; Beitrag zur Lösung der neu angeregten Streitfrage über das Verhältniß der Philosophie und Theologie (Separatabdruck aus der Augsburger Postzeitung), 1861; Ueber das Verhältniß der Poesie zur Religion, Augs-

burg 1861; Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1862; Renan und das Wunder, München 1864. Aus dem literarischen Nachlasse Deutingers wurden von dessen Schüler Lorenz Kastner herausgegeben: Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie, München 1866; Bilder des Geistes in den Werken der Kunst (die Belvedere-Gallerie zu Wien), München 1866; Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes, 3. Band, Regensburg 1867.

In Folgendem sollen die philosophischen Anschauungen Deutingers nur insoweit, als sie die Theologie berühren, zur Darstellung kommen, also nur die erkenntnißtheoretischen, religiös-philosophischen und ethischen unter diesem speciellen Gesichtspunkte, keineswegs aber die psychologischen, logischen, ontologischen und ästhetischen. Schon die Propädeutik von 1843 enthält die Keime der Erkenntnißlehre desselben. Die Philosophie ist Liebe zur Weisheit. Diese Liebe ist nicht Erkenntniß, sondern eine sie bestimmende Kraft, der freie Wille. Die Erkenntnißkraft bildet die centrifugale, die freie Willenskraft, welche ihr stets eine bestimmte Richtung vorzeichnet, die centripetale Kraft des menschlichen Geistes. Damit sie einander nicht nach zwei verschiedenen Seiten hin ewig fliehen, müssen sie durch eine dritte Kraft, als durch ihren unbeweglichen Grund, zusammengehalten werden. Die Erkenntnißkraft beschließt in sich die nothwendigen Formen. Soll sie zur Thätigkeit übergehen, so bedarf sie eines Inhalts, welcher ihr geboten wird durch die sinnliche Erfahrung und den freien Glauben an eine göttliche Offenbarung. „Sowohl die sinnliche Erfahrung, die mit Nothwendigkeit sich aufdrängt, als die höhere Offenbarung, die mit Freiheit sich kundgibt, müssen der wahren Philosophie zu Grunde gelegt werden"; „man sieht also leicht, daß ohne Glauben und Gehorsam, ohne religiöses und sittliches Leben dem Menschen die höchsten Erfahrungen der Persönlichkeit entgehen müssen, und die wahre Erkenntniß daher nur im Glauben und im rechten Gehorsame möglich ist." Diese Sätze der Propädeutik (§ 10—13. 19. 23. 26) erhielten später folgende Formulirung: Das subjective Princip der Erkenntniß ist der freie Wille, indem er den Menschen zur Thätigkeit bestimmt, also auch das active Princip der Erkenntniß bildet; Organ und Form (Gesetz) dieser letzteren ist die Vernunft; das objective Princip oder die inhaltliche Quelle derselben ist einerseits die Sinnenwelt, welche durch äußere und innere Sinnenwahrnehmung subjectiv angeeignet wird, andererseits die geschichtliche und positive göttliche Offenbarung, welche durch Unterricht und Glauben subjectiv angeeignet werden. Die Vernunft ist nicht schöpferisches Princip, nicht schöpferische Quelle des Inhalts im Sinne des Vernunftabsolutismus, Apriorismus und Pantheismus; sie setzt unfreie Sinnenwahrnehmung und freien Glauben voraus (Princip der neuern Philosophie 11—18. 322—323. 514, über den gegenwärtigen Zustand der deutschen Philosophie 220—227). Die Vernunft ist auch nicht Quelle sogenannter natürlicher Wahrheiten; sie hat keinen eigenen Inhalt, sie nimmt allen und jeden Inhalt von Außen auf. Sie ist insbesondere auch nicht im Sinne Kuhns Quelle von Ideen, welche als natürliche unmittelbare Offenbarungen Gottes sich im Geiste fänden; solch innerliche Offenbarungen würden alle und jede äußerlich-positive Offenbarung Gottes überflüssig machen, indem wir dann Alles aus uns, Nichts in uns hineinnehmen; eine solche Immanenz Gottes in unserm Geiste ist wesentlich pantheistisch. Die Vernunft ist lediglich Werkzeug, Organ, „sowohl für die Philosophie als auch für die Theologie, inwieferne letztere als Wissenschaft betrachtet wird"; „auch die Naturwissenschaft bedarf der Vernunft als des die Erkenntniß vermittelnden Mediums" (Princip der neuern Phil. 416—419; Ueber den gegenwärtigen Zustand der deutschen Phil. 185 bis 190).

Nach diesen erkenntnißtheoretischen Anschauungen Deutingers bestimmen sich wie von selber auch die religionsphilosophischen und ethischen. Wir können Gott und Göttliches nicht aus uns finden, sondern nur durch Gottes positive Offenbarung; wohl aber können wir das, was wir auf solche Weise durch ihn gefunden haben, in uns wieder finden, indem wir den Grundinhalt des christlichen Offenbarungsglaubens vom Principe des Selbstbewußtseins aus zum Wissen erheben. Das ist in einschlägigem Betreffe die Centralanschauung Deutingers. Das Wort ist nicht Menschenerfindung. Es ist „für den Menschen eine Gabe von Oben, ist die primitivste Offenbarung. Das Wort kommt ihm nicht von der Natur; er muß es empfangen von Außen. Die Natur außer dem Menschen entbehrt des Wortes, von ihr kann der Mensch es nicht entlehnen. Selbst erfinden kann er es nicht, weil es eine Bedingung seiner Freithätigkeit ist. Damit die Freiheit des Menschen sich vollkommen entscheide, zur thatsächlichen Freiheit werde, muß ihr zuerst eine höhere Freiheit gesetzgebend gegenübertreten" (Princip der neuern Phil. 456). Die religiös-sittliche Erkenntniß setzte also ursprünglich schon eine Offenbarung Gottes von historisch-äußerer Art voraus. Eine bloße Naturoffenbarung reichte nicht aus zur Entstehung der Gotteserkenntniß und ebenso wenig zur Entstehung der Erkenntniß des Sittengesetzes. Letzteres ist kein Naturgesetz, kann also nicht „in natürlicher Weise als Naturgesetz, sondern muß in freier Offenbarung verliehen sein". Es konnte auch nicht der Natur des Menschen und deren Kräften entspringen, denn der menschliche Wille ist nur wählend, nicht gesetzgebend, und die menschliche Vernunft ist nur eine unterscheidende, nicht eine entscheidende Kraft, und im Gewissen ruht nur „die Gewißheit von der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen nach dem Gesetze, nicht aber die gesetzgebende Gewalt selber. Das Sittengesetz konnte also nur einer außer und über dem Menschen liegenden, absoluten Persönlichkeit seinen Ursprung verdanken"

(Moralphil. § 61—62). Dieses an den Menschen in menschlicher Rede herantretende Gesetz konnte ursprünglich nur einen negativen Charakter haben in Form eines einfachen Verbotes, und zwar eines Verbotes, welches auf das Verhältniß zur Natur sich bezog und ihm den Genuß einer bestimmten irdischen Frucht untersagte (ebend. § 63—67); und wie eine positive Offenbarung für den Urmenschen nothwendig war, um zur Erkenntniß der religiös-sittlichen Wahrheiten zu kommen, so war für den gefallenen Menschen eine weitere Offenbarung Gottes um so nothwendiger, weil er ohne solche den mannigfachen Irrthümern, welchen er im Heidenthum anheimgefallen war, sich nicht hätte entwinden und für sein unfruchtbares Streben kein festes Ziel hätte finden können (Geist der christlichen Ueberlieferung I, 82—83). Insbesondere war die positive Offenbarung des Mysteriums der göttlichen Dreieinigkeit nothwendig, wenn er die geschaffenen Dinge als Nachbilder derselben zum Bewußtsein bringen und dadurch erst eine vollständige Erkenntniß der Welt und seiner selbst und der eigenen Denkbewegung gewinnen sollte; die Dreieinigkeit alles dessen kann er nur begreifen, wenn ihm „durch die Offenbarung die Kunde von einer primitiven göttlichen Dreieinigkeit zu Theil geworden ist" (Princip der neuern Phil. 458 bis 459). Durch Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, wurde die Offenbarung „vollendet der Sache nach, aber noch nicht vollendet in der Freiheit und Persönlichkeit des Willens". Diese Vollendung ist das Werk des in den Einzelnen wie im Ganzen wirkenden heiligen Geistes. Unter seiner Leitung wird das Wort der christlichen Offenbarung rein und lauter fortgepflanzt durch Schrift, Ueberlieferung und Kirche als objective Erkenntnißquellen derselben. Sie verhalten sich wie Leib, Seele und Geist, bilden also ein dreiheitliches Leben, und auch jede derselben bildet in ihrer Weise wieder ein solches; so wird insbesondere „die leibliche Erscheinung des kirchlichen Lebens in der hierarchischen Ordnung, in der äußern sichtbaren Organisation der einzelnen Glieder der Kirche untereinander, die seelische Erscheinung im Opfer und in den Sacramenten und endlich der Geist in der Lehre und in den Entscheidungen der Kirche offenbar" (Geist der christl. Ueberl. I, 85. 144—145. 173—174). In Glaubenssachen kommt diesen Entscheidungen Unfehlbarkeit zu durch die Beschlüsse der Bischöfe und die zur vollen Gültigkeit derselben erforderliche Sanction des Papstes. Diese allein sind als oberste Vorsteher der Kirche berufen und geordnet, „im Namen der ganzen Gemeinde die letzte Entscheidung" zu geben (ebend. I, 170—172). Nicht der Gesammtheit der Gläubigen kommt also die letzte Entscheidung zu. „Die Gesammtheit der Gläubigen bedarf Organe, durch welche sich das allgemeine kirchliche Bewußtsein kundgeben kann. Diese Organe müssen ihre Sendung von Gott haben, damit sie von der Gemeinde als die Träger des Gesammtbewußtseins erkannt und geachtet werden. Nicht das Einzelne ist entscheidend und maßgebend weder in der Lehre noch in der äußern Ordnung. . . Die in apostolischer Ordnung gesetzten Hirten der Gemeinde sind berufen, im Namen der Kirche das Gesammtbewußtsein aller Zeiten auszusprechen, was immer Lehre der Kirche war, zu erhalten und den Gläubigen mitzutheilen" (Reich Gottes II, 458—459). Was das Verhältniß des kirchlichen Oberhauptes zu den Bischöfen anbelangt, so will Deutinger Petrus nicht zum „alleinigen Regenten" und noch weniger zur „einzigen Potenz des kirchlichen Lebens" gemacht wissen (Bilder des Geistes I, 74); doch spricht er dem Papste das Recht zu, den Entscheidungen der auf einem Concile versammelten Bischöfe die Sanction zu ertheilen und „das Siegel der Einheit" aufzudrücken, ohne daß er denselben im Sinne des gallicanischen Episcopalsystemes unterworfen wäre. Deutinger huldigte also wie viele kirchliche Theologen vor der Zeit des vaticanischen Concils einem gemäßigteren (antigallicanischen) Episcopalsysteme.

Die durch die Kirche vermittels des positiven Lehrwortes vorgestellte Offenbarung des Christenthums soll von den Einzelnen indessen nicht bloß ergriffen werden im Glauben, insbesondere in thatkräftigem Liebesglauben; sie soll auch Bestätigung finden in der natürlichen Erkenntniß derselben und in's Wissen erhoben werden, damit der ganze Mensch eine Befreiung und Wiedergeburt erfahre, damit der heilige Geist auch Zeugniß gebe im Innersten seines Geistes (Geist der christl. Ueberl. I, 155—160). Sie kann solchergestalt in's Wissen erhoben werden vom Princip des Selbstbewußtseins aus. Dieses allein bildet den festen, unbezweifelbaren Ausgangspunkt des philosophischen Wissens, weil das Denken in ihm mit dem Sein zusammenfällt. Jede Behauptung kann möglicherweise bezweifelt werden, nur eine ausgenommen, daß man „jede Behauptung bezweifeln kann". „Somit muß das Denken, wenn es beginnen soll, mit dieser Gewißheit des Zweifelnkönnens beginnen... In diesem Zweifel ist schon ein Dreifaches: das Zweifeln als Thätigkeit, das Zweifeln als Subject und eine Relation, die Copula zwischen beiden" (Philosophische Meditationen über den letzten Grund des menschlichen Wissens, in der Siloah 826. 829). „Dieser Zweifel ist das . . . an sich Gewisseste, was kein Mensch läugnen kann. Er trägt daher das Princip der Aufhebung seiner Ungewißheit schon in sich. Was ich auf diesen Punkt zurückführen kann, ist dadurch erst unwiderleglich geworden... Indem ich aber weiß, daß ich zweifle, weiß ich, daß ich denke." Somit ist der negative Satz: ich zweifle, ich bin zweifelnd, zu einem positiven geworden: ich bin denkend. Dieser Satz bildet das Princip der philosophischen Gewißheit. Das cartesianische Princip: cogito, ergo sum war nicht einfach genug (ebend. 850—853). Das Ich findet in seinem Denkacte, daß es anfängt, zu denken, also auch anfängt, Ich zu sein, es muß also auch ein Sein vor seinem Anfang

denken oder ein — Nicht-Ich. Mein individuelles Ich hat aber, um anfangen zu können, ein doppeltes Nicht-Ich zu seiner nothwendigen Voraussetzung: ein Nicht-Ich als Negation des Ich ohne Negation des Anfangs, also ein anfangendes Nicht-Ich, die unpersönliche Welt, und ein Nicht-Ich als Negation des Anfangs ohne Negation des Ich, also ein nichtanfangendes, absolutes Ich, Gott als absolute Persönlichkeit (ebend. 947. 969—972. 1021 ff.). Dieses absolute Ich bildet für unser subjectives Denken eine nothwendige Voraussetzung, sowohl unseres eigenen relativen Ich, wie der selbstlosen Natur: das ist der positive Beweis des Daseins Gottes (vgl. die Abhandlung: Welche Antwort hat die Philosophie auf die Frage: gibt es einen Gott? Siloah 62 ff. 298 bis 301. 321—323; Princip der n. Ph. 422 bis 434). Die absolute Persönlichkeit kann aber nicht Einpersönlichkeit sein, sie muß eine Dreipersönlichkeit sein. Indem Gott sich selbst anschaut, erzeugt er nothwendig seinen Sohn; dieser ist absolut persönlich, ist alles, was der Vater, also eine zweite Person. Aus der wechselseitigen Liebe des Vaters und Sohnes muß weiterhin der Geist hervorgehen und ebenfalls Person sein (Denklehre § 314; Geist der christl. Ueberl. I, 101 bis 107; Princip der n. Ph. 459—462; Reich Gottes III, 447). Liebe kann nur zwischen verschiedenen Personen bestehen. Da nun Gott wesentlich ein dreipersönlicher ist und als solcher ein Gegenstand der Liebe und selig in sich selber, so bedarf er keiner Welt außer sich, um in dieser sich selber darzustellen, zu erkennen, zu lieben; er ist sich seine eigene Welt und bedarf keiner Welt außer ihm als Gegenstand der Liebe und Seligkeit. Will er also schaffen, so kann er nur schaffen in freier Liebe aus — Nichts (Geist der christl. Ueberl. I, 104—105; Princip der n. Ph. 468—469). In freier Liebe kann Gott jedoch einzig nur zu dem Zwecke schaffen, daß auch andere Geister an seiner Seligkeit theilnehmen, also zunächst nicht um seiner Verherrlichung willen, sondern um der Beseligung der Geschöpfe willen, die seine Verherrlichung zur unabtrennlichen Folge hat (Denklehre § 317; Princip der n. Ph. 479). Auf die freizukünftigen Entscheidungen dieser Geschöpfe erstreckt sich die göttliche Allwissenheit nur ihrer Möglichkeit nach, nicht ihrer Wirklichkeit nach, weil Nochnichtseiendes ohne Widerspruch nicht als ein bereits schon Seiendes vorausgeschaut werden kann. „Der Mensch ist in seiner Wahl frei und Gott kann nicht vorherwissen wollen, wie der Mensch wählt, weil er die Freiheit wollte", weil er sie wollte — aus freier Liebe. Eine besondere Prädestination Einzelner zur Seligkeit kraft eines seit Ewigkeit von Gott gefaßten Gnadenrathschlusses und ein ewiges Vorauswissen Gottes in Bezug auf die wirklich zur Seligkeit Gelangenden gibt es nicht und kann es nicht geben (Denklehre § 319; Grundriß der Moralphil. § 62; Moralphil. § 207—210; Bilder des Geistes II, 210—212; Brief vom 15. November 1848 bei L. Kastner, Deutingers Leben und Schriften, 1875, 480—481). Da Gott dreieinig ist in sich selber, konnte er sich auch nur auf dreieinige Weise offenbaren nach Außen hin; der Mensch insbesondere, „in Ebenbildlichkeit mit dem dreieinigen Gotte, ist ein aus drei Elementen geschaffenes, in einer persönlichen Einheit einiges Wesen", bestehend aus Leib, Seele und Geist (Seelenlehre § 86; Geist der christl. Ueberl. II, 29). „So wie der erste Mensch aus der Hand des Schöpfers hervorging, mußte er nothwendiger Weise als ein vollkommenes Werk der schaffenden Allmacht erscheinen. Der Mensch war in seinem ursprünglichen Zustande ein in seiner Natur vollkommen geschaffenes Wesen. Er war nothwendig vollkommen gut, da es unmöglich ist, daß Gott Unvollkommenes innerhalb der bestimmten Natur erschaffe... Der Mensch war, so wie er war, recht von Gott und in ursprünglicher Gerechtigkeit erschaffen" (Moralph. § 69). Durch die freie Entscheidung desselben mußte nicht bloß sein Verhältniß zu Gott, sondern auch sein Verhältniß zu den „gegenüberstehenden Objecten mit Nothwendigkeit" bedingt werden; die nothwendige Folge seines Ungehorsams gegen den göttlichen Willen durch die Freiheit mußte folglich „der Ungehorsam aller seiner Kräfte und der äußeren Natur gegen den bestimmenden Willen sein", so daß die Empörung der niederen Kräfte gegen die höhere, sowie Mühsal und Sorge und der leibliche Tod sein Loos wurde. Doch seine Sünde konnte nicht bloß *seine* Sünde bleiben. „Die Sünde des ersten Menschen erbte sich nothwendig von Geschlecht zu Geschlecht, und es ist ebenso natürlich und nothwendig, daß diese erste Sünde eine erbliche ist, als es undenkbar wäre, wie das menschliche Bewußtsein überhaupt ohne jenes primitive Verschulden des Menschen in diesen Zustand der Disharmonie gekommen wäre." Die Erbsünde ist deßhalb nicht etwas Unbegreifliches, sondern vielmehr die „dem richtigen Selbstbewußtsein entsprechendste und zur Erklärung aller Zustände allein genügende nothwendige Voraussetzung" (Moralph. § 77—81; Grundriß der Moralph. § 18). Die Sünde, deren Knechtschaft das Menschengeschlecht anheimgefallen war, forderte aber Sühne, Genugthuung. Diese Genugthuung „mußte für die Welt Gott dargebracht werden". Sie konnte nur dargebracht werden durch das Sühnopfer eines Erlösers, welcher Gott und Mensch in Einer Person war: Gott, weil nur Gott genugthun konnte; Mensch und zwar vollkommener Mensch, weil er ohnedem nicht hätte leiden und sterben können (Reich Gottes I, 76. II, 64—65; Geist der christl. Ueberl. I, 83—84). Die Philosophie vermag die im Glauben aufgenommene christliche Offenbarung jedoch nicht bloß ihrer religiösen, sondern auch ihrer ethischen Seite nach vom Principe des Selbstbewußtseins aus zu bestätigen. Das christliche Gesetz der Gottesliebe ist auch Gesetz der eigenen Natur, die Erkenntniß der wahren Selbstliebe ist der natürliche Grund der Gottesliebe sowie der allgemeinen Menschenliebe, und das

sittlich Böse oder die Sünde ist nichts Anderes als die Umkehrung dieses richtigen Verhältnisses unserer Natur zum freien Willen (Moralphil. § 181—183. 239). Die in Gebrauch gekommene „Unterscheidung von sog. schweren und läßlichen Sünden, welche in Folge eines rein äußerlichen, formalen und mechanischen Abwägens des Verhältnisses der subjectiven Handlung zum objectiven Gesetz" hervorging, ist indessen zu verwerfen. Todsünde ist nicht eine bestimmte, einzelne Handlung, wie eine casuistische Moral wollte, die nothwendiger Weise zum „Pharisäismus einer Mücken seihenden und Elephanten verschluckenden Lebensauffassung" und subjectiverseits zu einem die Gründe für und wider rein äußerlich abwägenden Probabilismus führte; Todsünde ist nur zu nennen, was „die Richtung zum moralischen Tode" oder zum Absterben der moralischen Willenskraft in sich trägt (ebend. § 175. 241). Als Sünde ist ferner alles das zu fassen, was nicht aus vollkommener Liebe hervorgeht. „Die Vorstellung, als wenn der Mensch in dieser Liebe auch ein Uebriges thun und Werke vollbringen könne, die nicht durch die höchste Pflicht der Liebe geboten, sondern als über dieselbe hinausgehende, sonderheitliche Zuthaten seines überwiegenden Eifers angesehen werden müssen, durch welche er also in Folge dessen sich noch ganz separirte Verdienste von Gott erwerben könne, geht aus der Verwechslung des Verhältnisses des Menschen zum äußern Gesetz und zur kirchlichen Gemeinschaft mit dem Verhältniß derselben zu Gott durch die Liebe hervor." Hier hat als Axiom zu gelten: „Was der Mensch kann, das muß er auch in Liebe vollbringen, oder seine Liebe ist keine vollkommene" (ebend. § 248).

Aus diesem allem ergibt sich wie von selber Deutingers Lehre vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen, der Theologie zur Philosophie. Durch den Glauben an eine höhere Auctorität wird „die Kindheit des Menschengeschlechtes ebenso getragen, gebildet, geleitet, wie der einzelne Mensch durch seine Eltern"; durch ihn, der „im Grunde allen Menschen nothwendig innewohnt", muß aber das freie Bewußtsein sich entwickeln und vermitteln, denn „in der Nothwendigkeit des Glaubens liegt auch die Nothwendigkeit der daraus hervorgehenden, in ihm verborgenen, selbständigen Freiheit des eigenen Selbstbewußtseins, ohne welches der Glaube keinen Werth hat" (Moralphil. § 143). Der Mensch soll sich erheben über das in Zeichen und Wundern sich kundgebende Zeugniß der Sinne, über den bloßen Glauben an eine „höhere, freie Macht, die da lebt und herrscht über der Natur"; die Offenbarung soll auch geistig lebendig in ihm werden, und die Sehnsucht der Seele sich erfüllen im Geiste; denn drei sind es, die auf Erden Zeugniß geben, der Leib, die Seele und der Geist, oder, wie der Apostel sich ausdrückt, das Wasser, das Blut und der Geist (Geist der christl. Ueberl. I, 92—95). Der Mensch würde „nicht denken können, wenn er nicht glauben könnte, und nicht glauben können, wenn er nicht denken könnte". Er bedarf zur Entwicklung seines Denkens zweier Offenbarungen: einer unfreien, natürlichen, durch die Sinne ihm zugänglichen, und einer freien, außergewöhnlichen, übernatürlichen, durch das sprachliche Wort vermittelten, an den freien Glauben sich wendenden. So lange aber nicht erkannt ist, ob „dieser Glaube den Gesetzen der Natur und Vernunft entspricht, kann von ihm nur gesagt werden, daß er wahr sein kann, aber nicht bewiesen werden, daß er wahr sein muß"; insolange ist dieser Glaube nur — Herzensglaube (ebend. I, 47—51. 162—163). Wie verhält sich demgemäß nun die Philosophie zur Theologie? „Die Philosophie schließt sich von keiner Wissenschaft aus, nimmt den Inhalt aller auf, aber nur das Allgemeine derselben. Sie hat mit der Theologie denselben Inhalt, aber sie hat ihn anders als die Theologie." Sie beginnt mit dem Zweifel an Allem und sucht vom Principe des Selbstbewußtseins aus die Gewißheit des von der Sinnenerfahrung und der positiv-göttlichen Offenbarung gegebenen Inhaltes zu gewinnen. Sie ist also nicht unabhängig von der Theologie im Sinne Kuhns, als ob sie einen besondern Inhalt hätte im Unterschiede von dem geoffenbarten Glaubensinhalte der Theologie. Sie ist von der Theologie auch nicht abhängig der Gewißheit nach im Sinne von Clemens, hat deren Inhalt vielmehr in unabhängiger Weise speculativ festzustellen (Ueber den gegenw. Zustand der deutschen Phil. 185 bis 189; Beiträge zur Lösung der neuangeregten Streitfrage über das Verhältniß der Philosophie und Theologie, 1861). In selbständiger Weise haben also Philosophie und Theologie für einander Zeugniß zu geben, ohne daß die erstere der letztern rücksichtlich der Gewißheitsgründe untergeordnet wäre oder die letztere der erstern rücksichtlich des Inhaltes. Das Gesammtstreben Deutingers zielt somit nicht ab auf eine Freiheit des Wissens vom Auctoritätsglauben oder gegenüber dem Auctoritätsglauben, sondern auf eine Freiheit des Wissens durch denselben, indem die Wahrheit frei mache. Das Wort der Offenbarung in sich aufnehmend, erhält der Mensch „die Macht, ein Kind Gottes zu werden durch die Wiedergeburt des Geistes. Aus dieser Macht erwächst ihm alle Herrlichkeit und Herrschaft über die irdischen Kräfte. Auch die Wiedergeburt der Wissenschaft hängt ab von der Wiedergeburt des Menschengeistes durch das Wort der Offenbarung" (Princip der neuern Phil. 457—458). „Die wahre Religion ist die einzig wahre Erlöserin der Welt. Sie muß auch die Wissenschaft erlösen" (Renan und das Wunder 72).

Dieser seiner Grundanschauung gemäß mußte Deutinger über die scholastische Philosophie ebenso sehr wie über die moderne ein Verwerfungsurtheil sprechen. Die Scholastik hielt nach ihm fest an der „Ausschließung der natürlichen Grundlage der Erkenntniß und der Ableitung alles Wissens aus dem Glauben allein"; sie kannte in Folge dessen keine „eigentliche, unabhängige, für sich

bestehende Philosophie". Die Philosophie bestand nach ihr lediglich in der Anwendung einer fast ausschließlich von Aristoteles entlehnten Logik und Metaphysik auf einen bestimmten Inhalt, ohne daß sie hinausgekommen wäre über den Erweis der bloßen Möglichkeit dieses Inhaltes nach dem Identitätsgesetze. Die neuzeitliche Philosophie hielt umgekehrt fest an der „Ausschließung der Freiheit und des Glaubens von der principiellen Bestimmung der Erkenntniß und Wissenschaft und der einzigen Begründung der Erkenntniß auf die nothwendige, natürliche Grundlage des Wissens allein" nach dem Denkgesetze des Grundes und der Folge und spielte die subjective Denknothwendigkeit in eine Nothwendigkeit des absoluten Seins hinüber (Princip der neuern Phil. 18 ff. 42—43. 450. 524; Beitrag 21—22; Propäd. § 94). Ueber beide hinaus soll endlich eine wahre Versöhnung des Glaubens und Wissens gewonnen, und so der Unglaube der Zeit überwunden werden. „Unsere Zeit bedarf vor Allem eines natürlichen Anhaltspunktes, um an demselben des übernatürlichen Lebens sich zu versichern ... Tausende ringen verzweiflungsvoll mit den Fluten des Unglaubens und strecken flehend die Hände nach einem rettenden Zweige aus, den sie zu fassen vermöchten, aber abschüssig, unfaßbar senkt sich der Felsen des sogen. orthodoxen Glaubens in die Tiefe, und Niemand streckt die rettenden Arme über ihn aus, wirft das rettende Seil menschlicher Erkenntniß und Wissenschaft in die Tiefe, damit es die Verzweifelnden zu erfassen vermöchten" (Geist der christl. Ueberl. II, 25—26). Zur bisherigen historischen Darstellung vgl. L. Kastner, Deutingers Leben und Schriften, 1. Bd., München 1875, und dessen Abhandlung: Die philosophischen Systeme Anton Günthers und Martin Deutingers, Regensburger Studienprogramm, Stadtamhof 1873; G. Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnißtheorie, Nördlingen 1881 (in Deutingers Sinn gehalten); Dietrich Becker, Die Philosophie Deutingers in ihrem Verhältnisse zur Scholastik und Philosophie der Neuzeit, Katholik 1866 (in gegnerischem Sinn gehalten).

Deutinger war mit reichen Geistesanlagen ausgestattet wie Wenige. Ein reger, lebendiger Sinn für alles Ideale, gepaart mit unermüdlichem Streben, war ihm eigen und leuchtet aus seinen Schriften hervor. Die Versöhnung einer allen gerechten Anforderungen entsprechenden Wissenschaft und Kunst mit Christenthum und Kirche bildete sein Strebens- und Lebensziel. Vor Allem zeichnete ihn ein hoher, ästhetischer Sinn aus für das Schöne in Natur und Kunst, sowie eine hervorragende kunstgeschichtliche Bildung. Zeuge für letztere ist namentlich seine über 20 000 Nummern umfassende, dem Georgianum zu München testamentarisch vermachte Sammlung von Kupferstichen, Stahlstichen, Lithographien u. s. w., welche den Entwicklungsgang der bildenden Künste aller Länder und Zeiten zu übersichtlicher Veranschaulichung bringen. Außerdem stand ihm in nicht gewöhnlichem Maße eine die Jugend fesselnde, phantasiereiche Darstellungsgabe und ein sprudelnder, oft zum Sarcasmus hinneigender Witz zu Gebote. Seine wissenschaftliche Gesammtrichtung charakterisirt sich einerseits durch starke Hervorhebung des positiven Offenbarungs- und Glaubensbegriffes, andererseits durch eine ebenso starke Hervorhebung des natürlichen Erkenntniß-, Freiheits- und Persönlichkeitsbegriffes, ja durch überstarke Hervorhebung derselben, so daß sie einerseits in einen gemäßigten Traditionalismus wie andererseits in einen bloß relativen Supranaturalismus ausmündete. Vermittels der erstern Hervorhebung stellte er sich in Opposition gegen die moderne Wissenschaft, vermittels der zweiten gegen die scholastische, um so die wahre Mitte zwischen beiden zu finden und beide zu versöhnen. Die von beiden Seiten sich erhebende Opposition galt ihm als Zeichen, daß er die wahre Mitte zwischen beiden wirklich gefunden habe. In vielen sehr wichtigen Punkten zeigt er Verwandtschaft mit A. Günther, nur daß er dessen Dualismus nach allen Seiten hin ähnlich wie Oischinger durch eine Ternarlehre zu überwinden sucht, in der nähern Ausbildung derselben aber gleich letzterem oft sehr künstlich verfährt. Philosophischerseits beginnt er mit dem methodischen Zweifel an Allem, gewiß mit Recht; doch hätten gar manche seiner Aufstellungen der Feuerprobe eines solchen Zweifels unterzogen werden sollen. Oder wie? kann der freie Wille als subjectives Erkenntnißprincip gelten? Nur in mittelbarer Weise kann er als solches gelten, sofern er mannigfaltigen Einfluß hat auf die Bethätigung und die Artung des Erkennens; unmittelbares Erkenntnißprincip kann aber nur das sich bethätigende Erkenntnißvermögen sein mit seinen Gründen. Kann ferner das Selbstbewußtsein des zweifelnden Ich als objectiver Ausgangspunkt des Philosophirens gelten? Allerdings entspricht dem subjectiven Denken hier ein objectives Sein; doch was ist dieses Sein anders als eine besondere Bewußtseinsthatsache? wie könnte aus dieser Thatsache aber die Vernunftnothwendigkeit der ersten Principien abgeleitet werden? und wie ließe sich ohne die letztere — insbesondere ohne das Substantialitäts- und Causalitätsprincip — jenseits der Thatsache der innern und äußern Erfahrungswelt die metaphysische Wesenheit und Existenz des eigenen Selbstes und der äußeren Natur und Gottes für uns bewahrheiten? Außerdem begegnen uns manch andere Aufstellungen, die nicht bloß aus philosophischen, sondern auch aus theologischen Gründen einer Beanstandung unterliegen oder wenigstens einer größern Klarstellung bedürfen, um einer solchen nicht zu unterliegen. So soll z. B. die positive Offenbarung Gottes eine nothwendige Bedingung bilden für die religiös-sittliche und die über das Sinnliche hinausgehende philosophische Entwicklung des Menschen im Sinne eines gemäßigten Traditionalismus, wie er auch von der neuen Löwener Schule und verschiedenen katholischen

Gelehrten Deutschlands vertreten wurde. Es soll sogar der positive Offenbarungsglaube eine nothwendige Bedingung für eine solche Entwicklung bilden, obwohl andererseits eingeräumt wird, daß für den forschenden Geist, welcher in seinem Zweifel noch nicht gewiß sein kann, zu welchem Resultate ihn seine Untersuchung führen werde, nur der vertrauensvolle Glaube nothwendig sei, daß sie ihn zu einem Resultate führen könne (Ueber Glauben und Wissen, in der Siloah 244). In Wahrheit bildet aber eine positive Offenbarung Gottes nicht in jeder Beziehung eine solch nothwendige Voraussetzung, und ein positiver Offenbarungsglaube um so weniger. Ein positiver Offenbarungs- oder Auctoritätsglaube, welcher der wissenschaftlichen und speculativen Erkenntniß vorausgeht, sei es ein rein menschlicher oder ein göttlicher, hat seinerseits selber wieder ein Wissen, welches in gemeinvernünftiger Weise die subjectiv-zureichenden Glaubwürdigkeitsgründe enthält, zur nothwendigen Voraussetzung, so daß er kein vernunftloser Willens- oder Herzensglaube ist; liegt dieses ohne Zweifel auch in der Intention Deutingers (vgl. Princip der neuern Phil. 510—514), so bedarf es anbetrachts anderweitiger, unbestimmterer Aeußerungen doch einer ausdrücklichen Betonung. Die Allwissenheit Gottes kann in Bezug auf die Wirklichkeit der freizukünftigen Entscheidung der Geschöpfe ferner keiner Beschränkung unterliegen. Eine solche Beschränkung ist weder mit dem Begriffe einer absoluten, vollendeten Persönlichkeit Gottes, noch mit der Lehre von der Prophetie und Prädestination vereinbar (vgl. die gegen Günther und J. Kolschmid, einen Schüler Deutingers, gerichtete Monographie J. Schwane's: Das göttliche Vorauswissen, Münster 1855). Der primäre, d. h. allgemein und unbedingt zu erreichende Endzweck der göttlichen Offenbarung nach Außen hin ist ferner nur die Verherrlichung Gottes; die Beseligung der freien Geschöpfe kann nur secundärer, d. h. nur partialer und bedingter Endzweck derselben sein. Wie jedes Schöpfungswerk als ein dreieiniges von Deutinger erfaßt wird, so insbesondere der Mensch. Er besteht aus den drei Elementen des Leibes, der Seele und des Geistes. Diese drei Elemente gelten indessen nicht als drei Substanzen. Nur der Geist ist Substanz, der Leib als materielle Schranke desselben ist nur „ein nothwendiges Accidens der Substanz, inwiefern diese nicht Substanz ist, sondern Existenz hat"; beim Werden der Seele handelt es sich nicht um „das Entstehen einer neuen Substanz" (Brief an J. Kolschmid vom 14. Januar 1850 bei L. Kastner, Deutingers Leben und Schriften 562). „Wie im Leib der Naturgrund, im Geist der Persönlichkeitsgrund, so ist in der Seele der Lebensgrund als wesentlicher Charakter eingetreten" (Seelenlehre § 116). Dieser Trichotomismus ist sehr dunkel und leidet an großen Schwierigkeiten, wie er immer zu deuten sein möge. Dem Geiste werden als Grundkräfte das Denken, Können und Wollen beigelegt, der Seele in ihrer Richtung auf die Leiblichkeit die Grundkräfte des Empfindens, Begehrens, Vorstellens, in ihrer Richtung auf den Geist die Grundkräfte der Einbildung (unterschieden von der dem geistigen Können zugehörigen Phantasie), der Neigung und des Gewissens und als verbindende Mitte beider die Grundkraft des Gedächtnisses (ebd. § 92 ff. 122 ff.), und somit scheint der Leiblichkeit organische Lebenskraft beigelegt zu werden im Unterschiede von den sensitiven und geistigen Lebenskräften. Soll nun der leibliche Naturgrund in keinerlei Sinn eine Substanz sein? oder nur eine Substanz, welche für die höhere, geistige Substanz des Menschen ein „nothwendiges Accidens" bildet? und wenn demselben als solchem eine organische Lebenskraft zukommt, könnte alsdann die geistige Substanz durch sich und unmittelbar Formprincip des Leibes sein im Sinne des Vienner Concils? Und wie soll die Seele vom Geiste unterschieden sein? nur virtuell? Jedenfalls gilt sie nicht bloß als Trägerin der sensitiven Kräfte, sondern auch als Trägerin aller unfrei wirkenden Kräfte des bewußten Lebens überhaupt, einschließlich des geistigen. Im Besondern wird deßhalb das Gewissen als eine mit dem geistigen Leben zwar unmittelbar zusammenhängende, aber doch bloß seelische Grundkraft bezeichnet, weil es „eine unfreie Zuwendung und Empfänglichkeit des Seelenlebens für das Ewige", also das „höchste Empfindungsvermögen in der Seele" ist (Seelenlehre § 116. 129). Wäre aber das Gewissen — um nur auf diesen Punkt zu reflectiren — als eine ungeistige Kraft zu fassen aus dem Grunde, weil es sich auf unfreie Weise einstellt und großentheils auf unfreie Weise wirkt, dann müßten auch Denken und Wollen, soweit sie unfrei wirken, als ungeistige, bloß seelische Kräfte gefaßt werden, selbst der absolute Geist könnte dann kein reiner Geist mehr sein.

Die philosophische Denknothwendigkeit erstreckt sich nach Deutinger über diese allgemeinen Wahrheiten der Gottes- und Schöpfungslehre hinaus auch auf die eigentlichen Glaubensmysterien. Diese gelten als solche nur in einem relativen Sinne. Allerdings ist nun eine Dreieinigkeit Gottes als eines sich selber erkennenden und liebenden Subject-Objectes durch philosophische Denknothwendigkeit erreichbar; eine solche Dreieinigkeit ist aber noch nicht Dreipersönlichkeit. Für eine gottmenschliche Erlösung und Genugthuung können ferner nur speculative Angemessenheitsgründe und keine strengen Nothwendigkeitsgründe geltend gemacht werden. Der Urstand des Menschen soll weiterhin nach Deutinger ein natürlicher Vollkommenheitsstand gewesen sein, war in der That jedoch nicht ein höherer Naturstand, sondern Natur- und Gnadenstand zugleich, und zwar als Gnadenstand sowohl Integritäts- wie Erhöhungsstand, und das Endziel der beseligenden Schauung ist folglich kein Naturziel, sondern Gnadenziel, und die Erbsünde als Abwendung von ihm durch die allgemein-geschicht-

liche Erfahrung nicht erweislich, wie das aus ihr stammende Erbverderben, und die Erlösung und die ihr entquellende Heiligungsgnade nicht bloß von wiederherstellender, nachhelfender Art im Sinne eines bloß relativen Supranaturalismus, was alles hier freilich nicht begründet werden kann. Das Uebernatürliche wird von Deutinger vielfach nicht nur in solch relativem Sinne, sondern in noch umfassenderem Sinne genommen, indem z. B. das sittliche Liebesziel des Menschen als etwas Uebernatürliches gefaßt wird, sofern es über dem physischen Naturziele liegt (Moralphil. § 196), oder die persönliche Freiheit des Menschen als etwas Uebernatürliches, sofern sie über der unfreien Natur des Menschen liegt, ja auch als etwas Uebervernünftiges, sofern sie als entscheidende Macht über der Vernunft und deren Thätigkeit steht (Princip der neuern Phil. 505 ff.); doch all' diese weitern Fassungen des Uebernatürlichen sind bloß von begrifflich-nominellem Belange. Auf ethischem Gebiete erscheint ferner die Lehre von Todsünden im Sinne einzelner den Seelentod herbeiführender Handlungen und von überpflichtigen Werken nicht verwerfenswerth, sondern vielmehr durch theologische und philosophische Gründe gefordert und gerechtfertigt. Die Urtheile Deutingers endlich über die Scholastik anlangend, kann nur gesagt werden, daß sie derselben durchaus nicht gerecht werden. In dieser Beziehung wie anderwärts lassen sich historische Studien vermissen. Den modernen Irrthümern eines geisttödtenden Materialismus und eines die Welt vergötternden Pantheismus gegenüber ist Deutinger stets für die Persönlichkeit und Freiheit des Menschen wie für die Persönlichkeit und schöpferische Freiheit des Absoluten mit Begeisterung eingetreten; es bildet dieses eines seiner Hauptverdienste. [Alloys Schmid.]

Deutsche Literatur, Inbegriff der nationalen Schriftwerke unseres Volkes. Ueber die Anfänge und das ursprüngliche Gebiet der altgermanischen Sprachen herrscht ein noch unaufgehelltes Dunkel, das, bei gänzlichem Mangel an Sprachdenkmälern, sich wohl nie völlig lichten wird. Ueber ihre Zusammengehörigkeit kann indeß ebenso wenig ein Zweifel sein, als über ihre Verwandtschaft zunächst mit den slavischen und litauischen Sprachen und weiter mit den übrigen Familien des großen indogermanischen Sprachstammes. In die Geschichte tritt die germanische Sprachenfamilie nicht als ein abgeschlossenes Ganze, sondern als Complex mehrerer Sprachzweige ein, unter welchen sechs, vermöge noch erhaltener Denkmäler, sich in charakteristischer Verschiedenheit abgrenzen lassen: 1. Das Gotische (nicht bloß die Sprache der Ost- und Westgoten, sondern auch der ihnen nahestehenden Vandalen, Quaden u. s. w.); 2. das Althochdeutsche (das vom 8. bis um die Mitte des 11. Jahrhunderts in ganz Oberdeutschland geschrieben ward); 3. das Altsächsische (Altniederdeutsche, vom 9. bis 11. Jahrhundert zwischen Rhein und Weser, Weser und Elbe ansäßig, nur in wenigen Denkmälern erhalten, an welche sich das Mittelniederdeutsche anschließt); 4. das Angelsächsische (die Sprache der etwa um die Mitte des fünften Jahrhunderts nach England übergesiedelten Sachsen und Angeln, Mutter des Alt-Englischen); 5. das Altfriesische (zwischen Rhein und Elbe einheimisch, nur in spätern Denkmälern erhalten, als Mundart jetzt im Aussterben begriffen); 6. das Altnordische (im Isländischen noch fast unverändert erhalten, auf den skandinavischen Halbinseln in das Schwedische und Dänische getrennt und verändert).

Die deutsche Sprache im engeren Sinne, d. h. das Althochdeutsche, blieb sich nicht constant wie das Altnordische auf Island, sondern erlebte zwei tiefgehende Transformationen: erst in's Mittelhochdeutsche, das von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis um die Mitte des 15. herrschende Schriftsprache ward, und in's Neuhochdeutsche, das von der Mitte des 15. Jahrhunderts an dessen Stelle trat. Während dem Althochdeutschen eine altniederdeutsche, dem Mittelhochdeutschen eine mittelniederdeutsche Schriftsprache zur Seite ging, bürgerte sich das Neuhochdeutsche in dem gesammten Niederdeutschland ein und überließ dem Niederdeutschen bloß noch mundartliche Bedeutung.

Eine vorchristliche deutsche Literatur gibt es nicht. Zweifelsohne besaßen zwar die germanischen Stämme eine ausgebildete Mythologie und einen ansehnlichen Schatz von Götter- und Heldenliedern in alliterirenden Versen (Stabreim), der sich durch mündliche Ueberlieferung weitervererbte. Da aber diese Volkspoesie, auf's innigste mit Götzenthum und Aberglauben verwachsen, den lebendigsten Ausdruck, das Lieblingsjuwel und das geistige Bollwerk des Heidenthums ausmachte, so konnten ihr die Glaubensboten des Christenthums und deren Nachfolger keine oder nur spärliche Nachsicht angedeihen lassen, sondern mußten darauf bedacht sein, die noch so poetischen Göttermärchen durch die göttliche Wahrheit und ewige Poesie des Christenthums aus des Volkes Liebe und Andenken zu verdrängen. Es war dieß um so leichter, als erst lange nach Einführung des Christenthums die Kunst des Schreibens sich allgemeiner verbreitete. Von Aufzeichnungen solcher Lieder haben sich nur einige kümmerliche Reste erhalten, ein Fragment des sogenannten Hildebrandsliedes (althochdeutsch mit starker Neigung zum Niederdeutschen; Handschrift aus dem 8. oder 9. Jahrhundert), die zwei Merseburger Zaubersprüche (althochdeutsch), ein Heerdensegen (althochdeutsch), zwei altsächsische Beschwörungsformeln (aus dem 9. Jahrhundert) und einige ähnliche Bruchstücke. Die älteren gotischen Sprachdenkmäler, welche man gemeiniglich zur deutschen Literatur zu ziehen pflegt, sind bereits christlichen Gehaltes, nämlich Fragmente der Bibelübersetzung des Ulfila (318—388), ein paar Blätter einer Erklärung des Johannesevangeliums, Reste eines

Kalendariums und zwei Verkaufsurkunden (aus dem 6. Jahrhundert). Erst vom 8. Jahrhundert an constatiren häufigere Sprachdenkmäler die Anfänge einer eigentlichen deutschen und zugleich christlichen Literatur, welche sich unausgesetzt bis auf die Gegenwart weiter entwickelt hat. Das tiefgreifendste Ereigniß, welches das gesammte Geistesleben dieser zwölf Jahrhunderte und damit auch die Literatur Deutschlands in zwei Zeiträume scheidet, war die Glaubenstrennung des 16. Jahrhunderts. Die Literatur des Mittelalters, durchaus katholisch in ihrem Wesen, ist zugleich ein Spiegelbild der Einheit in Wissen, Recht, Sitte, Leben und politischer Gestaltung, welche der gemeinsame Glaube herbeiführen half. Die Literatur der Neuzeit dagegen, auf religiöser Trennung fußend, gibt die Folgen jener Trennung auf allen Gebieten kund und hat sich nie mehr zu der früheren Einheit zu erheben vermocht. Während die literarische Blütenperiode des Mittelalters mit der glänzendsten religiösen und politischen Epoche desselben zusammenfällt, gelangte die Literatur der Neuzeit erst dann zu einer Blütezeit, als sich zwischen den beiden religiösen Heerlagern, nach langem Kampf und unvollständiger Aussöhnung, eine Geistesbewegung anbahnte, die indifferentistisch vom Religiösen absah und Kunst und Literatur um ihrer selbst willen pflegte.

Die Sprache hielt mit der inneren Entwicklung der Literatur nicht ganz gleichen Schritt. In der vorbereitenden Epoche des Mittelalters trifft noch das Althochdeutsche mit dem Mittelhochdeutschen zusammen. Die Blütezeit des letzteren ist zwar zugleich auch die Blütezeit der mittelalterlichen Poesie; noch vor dem Abschluß des Mittelalters jedoch transformirt sich das Mittelhochdeutsche langsam in das Neuhochdeutsche, welches erst nach drei Jahrhunderten seine literarische Blütezeit erleben sollte. Im Folgenden werden nur summarisch die Beziehungen der Literatur zum religiös-kirchlichen Leben berührt; für das Uebrige wird auf die betr. Fachliteratur verwiesen.

A. Die deutsche Literatur des Mittelalters zerfällt nach den sie bildenden Sprachzweigen in eine althochdeutsche, altniederdeutsche, mittelhochdeutsche und mittelniederdeutsche, nach ihrem organischen Verlauf in die drei Perioden des Aufblühens, der Blüte und des allmäligen Niedergangs. Ihre Hauptrepräsentanten während der ersten Periode sind die Geistlichen, Priester und Mönche, während der zweiten die Ritter, während der dritten, wenn auch nicht ausschließlich, die zünftigen Bürger.

I. Periode. Anfänge und erstes Aufblühen. Klosterdichtung (von 800 bis 1150). Unter Kriegen, Kämpfen und politischen Umgestaltungen aller Art übernahmen Priester und Mönche das ungeheure Werk, die noch rohen germanischen Stämme nicht bloß durch materielle Cultur zum civilisirten Volke heranzuziehen, sondern auch die Grundlagen einer christlichen Geistesbildung und Literatur unter ihnen zu legen. Zahlreiche Glossare, Interlinearversionen, Bruchstücke von Uebersetzungen, Paraphrasen, Predigten und Predigtfragmente, Abschwörungsformeln, Glaubensbekenntnisse, Gebete und andere religiöse Formulare bezeugen noch heute die opferreiche Mühewaltung, welche dieses Werk erforderte. Denn die Civilisatoren Deutschlands, deren Kirchen-, Schul- und häusliche Umgangssprache das Lateinische war, mußten sich entweder erst selbst mühselig den Vollbesitz der Landessprache erwerben, um dem Volke die christlichen Glaubenswahrheiten zu predigen, oder sich nicht weniger mühselig erst die lateinische kirchliche Bildung verschaffen, um dieselbe durch Predigt und Unterricht zum Gemeingut des Volkes gestalten zu können. Unter den Bildungsstätten, an denen sich hauptsächlich dieses große Werk vollzog, ragen die beiden Benedictinerklöster St. Gallen und Fulda hervor; sie sind die vorzüglichsten Ausgangspunkte der deutschen Literatur. Die meisten erhaltenen Denkmäler sind Prosa. Neben kleinen Liedern und „Leichen" (Texten auf schon vorhandene Melodien) erscheinen indeß auch schon einige wichtigere Dichtungen; so das Wessobrunner Gebet (8. Jahrh.), Muspilli (Fragment über das jüngste Gericht und den Weltbrand, 9. Jahrh.), das Evangelienbuch des Mönches Otfried aus dem Elsäßer Kloster Weißenburg (9. Jahrh.), das Ludwigslied (um 882) und die altsächsische Evangelienharmonie Heliand (9. Jahrh., auf Befehl Ludwigs d. Fr. verfaßt). Otfrieds Evangelienbuch und das Ludwigslied sind in Reimen geschrieben, die anderen Gedichte noch in dem älteren Stabreim. Während der Heliand sich durch volksthümliche Auffassung, Kraft und epische Lebendigkeit auszeichnet, ist Otfrieds Evangelienbuch mehr beschaulich und didaktisch gehalten. Beide Gedichte zielten darauf, die heidnische Sage durch christliche Epik zu verdrängen, und haben das Verdienst, Christus als geistigen Heerführer an die Spitze der deutschen Literatur gestellt zu haben.

Erst nachdem sich die ältere Sprache zum Mittelhochdeutschen umgestaltet hatte, folgten auf die ersten religiösen Epen, nach mehr als hundertjähriger Unterbrechung, neue Ansätze einer weitergreifenden, zur Legende und zum Weltlichen übergehenden Epik: zunächst das Annolied, ein Lobgesang auf den 1075 gestorbenen hl. Anno, Erzbischof von Köln, das Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht, die Legende der hl. Veronica, verfaßt von Wernher vom Niederrhein, die Legende von Pilatus, die legendenhaften Erzählungen von St. Oswald, Orendel, König Rother, Bonus, Crescentia, Tundalus, Albinus, die Leben der Bischöfe St. Ulrich von Augsburg und St. Servatius von Tongern. Mehr religiösen als dichterischen Werth besitzt das Gedicht der Frau Ava vom Leben Jesu und jüngsten Gericht, ebenso Hartmanns Rede vom Glauben und Heinrichs Gedicht von des Todes Gehügede. Viele Gedichte, sowohl epische als lyrische, schließen sich an einzelne biblische Stoffe an (die Schöpfung,

die vier Evangelien, vom Antichrist, Salomo, Judith, vom himmlischen Jerusalem, vom Sündenfall), andere behandeln die Marienlegende (die bedeutendste ist die Wernhers von Tegernsee). Von geistlichen Liedern sind nur wenige erhalten (auf Ostern, Weihnachten und auf Maria); von den weltlichen Liederdichtern (dem Kürenberger, Herrn Dietmar von Aist, Herrn Liutolt von Seven, Herrn Reinmar der Videlaere) sind ebenfalls nur wenige Proben vorhanden.

Der Werth dieser ersten Literaturperiode und das Verdienst der Geistlichen um dieselbe wird von den Literaturhistorikern nicht selten zu gering angeschlagen. Ohne vielfache Behandlung biblischer Stoffe und christlicher Legenden, ohne vorherrschend didaktische und religiöse Richtung wäre es unmöglich gewesen, das Geistesleben des Volkes mit christlichem Gehalte zu durchdringen und so den Grund zu der späteren Blüte christlicher Poesie zu legen. Die Priester und Mönche haben aber nicht nur in christlichem Geiste und christlicher Cultur den Samen ausgestreut, der bald so herrlich aufblühen sollte; sie haben als Grammatiker und Stilisten die Sprache gemodelt und zum gefügigen Werkzeuge gemacht, sie haben als Uebersetzer zuerst die Schätze biblischer, patristischer, kirchlicher und altclassischer Literatur erschlossen, sie haben den duftigen Blütengarten frommer Legende und gottbegeisterter Mystik gepflanzt und die mit dem Christenthum gegebenen poetischen Stoffe in allen Arten religiöser Dichtung ausgeführt, sie waren die ersten Chronisten, Geographen, Philosophen, Redner, Dichter so gut, wie in ihren Klöstern und Stiften zuerst Musik und Malerei, Sculptur und Baukunst gepflegt ward. Wenn man ihre Thätigkeit völlig würdigen und verstehen will, so muß man auch ihre zahlreichen lateinischen Werke mit in Betracht ziehen, die, ihrem Wesen nach deutsche Geistesproducte, Keime und Knospen, Stoffe und Ansätze späterer Dichtungen und Prosawerke in sich enthielten. Hroswitha's Dramen sind der erste Versuch einer einheimischen christlichen Dramatik, und wie diese aus der Klosterzelle hervorging, so bezeugt das Waltharilied, daß auch die alte deutsche Heldensage in den Klöstern des Mittelalters ein Asyl fand, um, nachdem Deutschland christlich geworden und die Gefahr des Heidenthums beseitigt war, in einer großartigen nationalen Epik neu aufzuleben. Auch die volksthümliche Thiersage fand in dem Latein der Klosterschule durchaus keine Grabstätte, sondern eine freundliche Knospenhülle, aus der sie neu aufblühte, sobald Licht und Luft günstig war. Für das tiefe Naturgefühl der Mönche, diesen unerschöpflichen Keim späterer Poesie, sprechen die zahlreichsten Monumente, während mit den Arbeiten des Notker Teutonicus (Labeo, gest. 1022) die Reihe der deutschen Humanisten und Philosophen, mit Willirams (gest. 1085) Uebersetzung des Hohenliedes der deutsche Minnesang beginnt.

II. Periode. Blüte, höfische und Volksdichtung (1150—1300). Diese Periode hat sich von Seite der Nichtkatholiken stets einer gerechteren und freundlicheren Beurtheilung erfreut als die erstere; einige Andeutungen mögen darum genügen. Unter der tiefen und vielseitigen Anregung, welche einerseits die politische Macht und Größe Deutschlands, anderseits der Verkehr mit Orient und Occident in den Kreuzzügen boten, erwachte das Geistesleben des ganzen Volkes zur reichsten poetischen Fruchtbarkeit. Während die Klöster fortfuhren, die Hauptsitze der Gelehrsamkeit und Wissenschaft zu bilden, siedelte die Poesie hauptsächlich an die Höfe über und fand in den Institutionen des Ritterthums eine neue, unerschöpfliche Quelle, in den Rittern aber ihre tüchtigsten Repräsentanten. Wie das Ritterthum selbst auf religiösen Anschauungen ruhte, so blieb auch der Geist dieser Poesie im Großen und Ganzen ein religiöser, tiefchristlicher und katholischer. Wenn akatholische Literarhistoriker es feierlich bejubeln, daß die Literatur endlich in weltliche Hände gelangt sei, so mißverstehen sie sowohl den Geist der Kirche, als den Geist jener Periode: die Kirche sah sich nämlich an dem ersehnten Ziele angelangt, daß die christlichen Ideen das gesammte Weltleben im weitesten Umkreis heiligend durchdrangen; jene Zeit aber ihrerseits sah, trotz aller Machtstreitigkeiten zwischen Kirche und Staat, im Christenthum und in seiner lebendigen Verkörperung, der Kirche, den eigentlichen Lebensquell ihrer Bildung, ohne deren Einfluß selbst die alte Heldensage nicht zu ihrem vollendeten künstlerischen Ausdruck hätte gelangen können.

Die überaus reiche Literatur dieser Periode theilt sich in vier Hauptgruppen: 1. Volksepos, d. h. künstlerische Bearbeitungen der alten, volksthümlichen Heldensage, welche sich im Anschluß an die wirkliche Geschichte während der Völkerwanderung ausgebildet hatte. Die fränkische (Siegfried), die burgundische (Gunther), die hunnische (Etzel) und die ostgotische (Dietrich) vereinigte sich im Nibelungenliede zum größten deutschen Nationalepos, während die Sagen des nordwestlichen Deutschland in Gudrun ihren Ausdruck fanden. Einzelne Theile der erwähnten Sagen und der langobardischen (König Rother) bilden den Stoff der kleinern Epen (Rabenschlacht, Dietrichs Flucht, Ortnit, Hugdietrich, Wolfdietrich). 2. Die höfische Epik, welche ihre Stoffe theils der christlichen Legende (Gregorius, Alexius, Barlaam und Josaphat u. s. w.), theils der antiken Sage (Aeneas, Trojanischer Krieg), theils der karolingischen Sage (Rolandslied), theils endlich französischen (Flore und Blanscheflur, Willehalm) und bretonischen Sagen (Artus- und Graalsage, Parzival, Erek, Iwein, Lohengrin) entnahm. Der Begründer des Kunstepos ist Heinrich von Veldeke mit seiner Eneit (1184); die größten Meister desselben sind Hartmann von Owe (gest. um 1220; Iwein, Erek, Der arme Heinrich, Gregor), Wolfram von Eschenbach (gest.

1215; Parzival, Titurel Willehalm) und Gottfried von Straßburg (gest. um 1220; Tristan und Isolde), der erstere ausgezeichnet durch seine fromme, kindliche Naivetät, der zweite durch philosophische Tiefe, der dritte bei glänzendreicher Phantasie ein Repräsentant des innern sittlichen Verfalls und unchristlicher Verweltlichung. Andere hervorragende Epiker sind Ulrich von Zatzikhofen (Lancelot), Wirnt von Gravenberg (Wigalois), Konrad Flecke (Flore und Blanscheflur), Rudolf von Ems (Der gute Gerhard, Barlaam und Josaphat), Konrad von Würzburg (Alexius, Trojanischer Krieg), der Stricker, Ulrich von Türlin u. A. 3. Die höfische Lyrik, die sich besonders im Minnesang zur höchsten Innigkeit des Gefühls und harmonischer Vollendung der Form erhebt. Als der bedeutendste Lyriker gilt Walther von der Vogelweide (gest. 1230), vor ihm Veldeke, Hartmann von Owe, Reinmar der Alte, Wolfram von Eschenbach, Kaiser Heinrich VI., mit und nach ihm Otto von Botenlauben, Konrad von Würzburg, Heinrich von Morungen u. A. Weniger hoch steht die sog. höfische Dorfpoesie (Nithart, Gottfried von Neifen, Tannhäuser); in barockes Formelwesen artete der Minnesang und Frauendienst durch Ulrich von Lichtenstein aus. 4. Didactische Poesie, die erst nach Vollendung der bedeutendern Epen auftritt. Die vorzüglichsten Werke dieser Gattung sind: Der Windsbecke und die Windsbeckin, Thomas von Zerklære's Welscher Gast, Freidanks Bescheidenheit, Hugo von Trimbergs Renner, des Strickers Fabeln und der Sängerkrieg auf der Wartburg.

III. Periode. Nachblüte und Niedergang, bürgerliche Zunftdichtung (1300 bis 1500). Nachdem die großen nationalen und fremden Sagenstoffe in so vielen Meisterwerken behandelt worden, trat von selbst eine gewisse Erschöpfung und Erschlaffung ein. Politische Wirren und sociale Wandlungen trugen mit dazu bei, daß sich sowohl Epik als Lyrik nicht auf der erreichten Höhe hielten. 1. Was die Epik betrifft, wurden einerseits die alten Stoffe mit fehlerhafter Uebertreibung, Sucht nach Abenteuerlichkeit, Lehrhaftigkeit und künstlicher Allegorie weiter ausgesponnen (Heldenbuch, neue Umarbeitungen des Trojanischen Krieges, Parzival, Lancelot u. s. w.), anderseits geschichtliche Stoffe im Genre von Reimchroniken behandelt (Halbsuters Sempacher Schlacht und Veit Webers Murtener Schlacht), endlich vereinzelte neue Stoffe bearbeitet (Die sieben weisen Meister, Ritter Staufenberg), namentlich Schwänke (wie Der Pfaffe von Kahlenberg), in welchen sich indeß bereits eine gewisse Verrohung der Sitten kundgibt. Davon ist auch die Bearbeitung der Thiersage (Reineke Vos) nicht ganz frei. Den Schlußstein der ritterlichen Dichtung bildet Kaiser Maximilians (gest. 1519) Theuerdanck. 2. In der Lyrik erhob sich (von 1300—1330) der Minnesang noch einmal zu einiger Blüte (Heinrich Frauenlob, Hugo von Montfort, Oswald von Wolkenstein, Muscatblüt), dann trat in den Städten der zünftige Meistersang, eine bürgerliche Kunstpoesie nach complicirten Regeln, an dessen Stelle (Barth. Regenbogen, Michael Behaim, Hans Rosenplüt, Hans Folz u. A.), während sich in den niedern Volksschichten ein reichhaltiges Volkslied entwickelte. 3. In diese Zeit fällt das erste Aufblühen einer deutschen Dramatik, welche sich zunächst in geistlichen Spielen an den Festcyclus der Kirche anschloß, dann auch weiter nach biblischen und Legendenstoffen ausholte (Weihnachts-, Passions-, Osterspiele, Spiel von der Jungfrau Maria, von Frau Jutten, von den zehn Jungfrauen, vom Antichrist u. s. w.). In den Städten begann man (von 1400) auch die Fastnacht mit weltlichen Spielen zu feiern; unter den ersten Lustspieldichtern thaten sich Hans Rosenplüt und Hans Folz hervor. 4. Wie immer in Zeiten der Decadenz, wurde in didactischer Poesie noch Gutes geleistet (Ulrich Boners Edelstein, Konrad von Ammenhausens Schachzabelbuch, Sprüche Heinrich des Teichners und Peter Suchenwirts Priameln). Zugleich bildete sich eine Art poetischer Prosa aus, indem manche frühere Epen, dem Volke schon zu hoch, in Prosa aufgelöst (so Die sieben Meister, Wigalois, Herzog Ernst), französische Romane (wie Die schöne Melusine, Pontus und Sidonie, Hug Schapler u. A.) deutsch bearbeitet, Aesops Fabeln übersetzt und Schwanksammlungen (Thaten der Römer) veranstaltet wurden. Ihre Blüte erreichte die zeitgenössische Prosa in den Mystikern und Predigern dieser Zeit (Meister Eckhart, gest. 1327, Joh. Tauler, gest. 1361, Heinrich Seuse, gest. 1365, Schwester Mechtild, gest. nach 1350, u. A.), welchen Berthold von Regensburg (gest. 1272) als leuchtendes Muster voranging, Geiler von Kaisersberg (gest. 1510) folgte. In diesem Zweig der Literatur hat sich der ursprüngliche kindlich fromme, tiefreligiöse Geist des Mittelalters am längsten und reinsten erhalten, während in weltlicher Poesie und Prosa theils spießbürgerliche Nüchternheit, theils Verwilderung Platz griff.

B. Die deutsche Literatur der Neuzeit war zu sehr von den religiösen Fragen und Zuständen, den tiefgreifendsten des menschlichen Geisteslebens, bedingt, als daß man in ihrem Entwicklungsverlauf von denselben absehen könnte. Während der Glaubenstrennung selbst und der unmittelbar auf sie folgenden Zeit wurde die gesammte Literatur in den gewaltigen Glaubenskampf hineingerissen, der mit seinen politischen Wehen endlich in dem dreißigjährigen Krieg seinen Abschluß fand. Es war weniger eine Zeit des Aufbaues, wie sie gewöhnlich dargestellt wird, als eine Zeit zunehmenden Verfalls und steigender Verwilderung. Noch während die Volkskraft sich in jenem Krieg erschöpfte, tauchte eine an's Ausland sich anlehnende Gelehrtenpoesie auf, welche indeß weder tiefer in's Volk drang, noch bedeutendere Meisterwerke hervorbrachte und damit endigte, daß der von Paris aus dictirte französische Geschmack schließlich ganz Deutsch-

land beherrschte. Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts, aufgeweckt von der sog. Aufklärung und von dem revolutionären Geiste der Zeit, machte sich wieder ein energisches Streben nach Selbständigkeit fruchtreich geltend und ließ unter vielfach entgegengesetzten Strömungen, skeptischer Kritik im Geiste Voltaire's und der englischen Deisten, verschwommener Gefühlsschwärmerei im Sinne Rousseau's, aus wirrem Sturm und Drange endlich eine neue Blüte der Literatur hervorgehen, welche jedoch in ihren Koryphäen, den sog. Classikern, ihren revolutionären Charakter nicht verläugnete. Wo sie das positive Christenthum nicht verneint oder bekämpft, sieht sie doch meist davon ab oder bringt ihm nur Huldigungen, wie sie dieselben auch dem classischen Heidenthum zu Theil werden läßt. Kunst und Literatur wurden von der positiven Religion unabhängig erklärt, ästhetische Bildung an die Stelle der religiös-sittlichen gesetzt und in harmonischer Formvollendung das höchste Ziel aufgestellt, dem die Menschheit zuzustreben habe. Dem aus der Revolution hervorgegangenen Classicismus stellte sich noch am Ende des 18. Jahrhunderts in der Romantik eine Gegenbewegung entgegen, welche, in ihren Tendenzen zugleich sehr kosmopolitisch und sehr national, das eine, große Deutschland des Mittelalters wieder aufleben lassen wollte, sich in diesem Streben sehr der katholischen Wahrheit näherte, aber schließlich an der Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse Schiffbruch litt. Beide Richtungen, die classische und die romantische, leben fort bis auf die Gegenwart und machen diese jüngste Periode deutscher Literatur zu einer Periode unausgesöhnter Gegensätze; die classische Richtung hat sich dabei vielfach in religiöser und philosophischer Hinsicht noch mehr verflacht, die romantische dagegen zu einer entschieden katholischen verschärft und durch den sog. Culturkampf an Kraft, Leben und Klarheit gewonnen.

I. Periode. Zeit der kirchlichen Revolution und des Glaubenskampfes (1500—1650). Eine in Geist und Form hochstehende religiöse Volksliteratur, welche sich an die Mystiker anlehnt, katholische Bibelübersetzungen, tiefinnige Kirchenlieder bezeugen in der Uebergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit, daß weder die Religiosität des Volkes, noch sein poetischer Sinn, noch die Sorge um die heimische Sprache erloschen waren, wenn auch die Poesie theilweise durch die Humanisten eine gelehrte Zunftangelegenheit, durch aufrührerische Ritter, Mönche, Bauern ein politisches Agitationsmittel, durch Schwanksammler und Romanübersetzer ein bloßer Zeitvertreib ward. In meisterhafter Sprache predigte Geiler von Kaisersberg die Reformation im Sinne der Kirche; mit ächtem Volkshumor geißelte Sebastian Brant (gest. 1521) die Thorheiten der Zeit; in noch reicherer Sprachfülle und ächt poetischer Lebendigkeit bekämpfte Thomas Murner die aufkeimende kirchliche Revolution, wenn er sich auch nicht den Geschmacklosigkeiten und dem roheren Volkstone zu entziehen vermochte, der durch dieselbe in immer schreienderen Dissonanzen zur Geltung kam. Denn massenweise colportirte Pamphlete im niedrigsten Stil waren zugleich das Hauptbeförderungsmittel und der sprechendste Ausdruck der allgemeinen Erregtheit. Einer der talentvollsten dieser Pamphletisten war der Revolutionshäuptling Ulrich von Hutten (gest. 1523). Ihre höchsten Triumphe feierte diese Agitationsliteratur aber in den zündenden Brandschriften Martin Luthers (geb. 1483, gest. 1546), welcher die Volkssprache nach ihrer ganzen Ausdehnung hin beherrschte, vor den derbsten Auswüchsen ihrer Leidenschaftlichkeit nicht zurückschreckte, aber anderseits in frommer Innigkeit den Ton der katholischen Mystiker nachzuahmen wußte. Nachdem er durch seine Agitationsschriften halb Deutschland für sich gewonnen, drang seine auf früheren katholischen Arbeiten fußende Bibelübersetzung in ebenso weite Kreise, verdrängte die bisherige katholische Volksliteratur und erlangte in Nord- und Süddeutschland einen tiefergehenden Einfluß auf Sprache und Literatur, als irgend ein zeitgenössisches Werk. Das Kirchenlied, das er auf katholischer Grundlage weiter bildete, erhielt durch seine Doctrin größere liturgische Bedeutung, aber keineswegs größere Andacht und Vollendung. Seine übrigen Schriften (Commentare zur Bibel, Katechismen, Predigten, polemische Schriften, Tischreden, Briefe), den Katholiken verboten, wurden für die Protestanten ein Hauptbildungsmittel und pflanzten bis auf den heutigen Tag nicht bloß den Geist der Auflehnung gegen die Kirche und seine irrigen Doctrinen fort, sondern auch die Licht- und Schattenseiten seiner Sprache. Die Kraft, Gemüthstiefe, Volksthümlichkeit und anschauliche Lebendigkeit derselben fand zunächst wenige oder keine Nachahmer, wohl aber die polternde Leidenschaftlichkeit, Derbheit und Weitschweifigkeit seiner Polemik. Eine nothwendige Folge seines Wirkens war, daß die tüchtigsten Kräfte sich in religiöser, politischer und wissenschaftlicher Fehde, deutsch wie lateinisch, zerfleischten. An Stelle der einst so reichen und vielseitigen Lyrik ward mit großer Einseitigkeit das Kirchenlied gepflegt (außer von Luther von Paul Speratus, Nic. Decius, Mich. Weiße, Zwingli, Erasmus Alberus, Nic. Herrmann, Paul Eber, Selneccer, Ringwaldt, Ph. Nicolai), während das Volkslied zur tiefsten Rohheit herabsank. Statt der glänzenden Epen des Mittelalters cursirten Schwanksammlungen, Volksbücher (Eulenspiegel, Dr. Faust, Ahasver, Finkenritter, Schildbürger u. s. w.) und Uebersetzungen französischer Romane (Die schöne Magelone, Kaiser Octavian, Haimonskinder, Fierabras, Amadis ꝛc.). Das geistliche Drama kam in Rebhuhns Stücken auf das Niveau trockener Schulkomödien herab; das weltliche Spiel ward durch die Farcen Nic. Manuels zu den unwürdigsten Angriffen auf den katholischen Glauben ausgebeutet.

Ueber die Schaar mittelmäßiger Reimkünstler und Zunftdichter erheben sich nur zwei wahrhaft

bedeutende Talente, der unerschöpflich fruchtbare Schuster Hans Sachs von Nürnberg, zugleich Epiker, Lyriker und Dramatiker, und der aus Mainz gebürtige Advokat Johannes Fischart, vorwiegend Satiriker, der deutsche Rabelais. Trotz der angeborenen reichen Erfindungsgabe, lebendigen Phantasie und Leichtigkeit in Vers und Sprache vermochte sich jedoch keiner der Beiden über die Fehler des gesunkenen Geschmacks zu wahrhaft vollendeten Schöpfungen emporzuschwingen. Als Lyriker und Epiker verkam der durch und durch lutherische Sachs vielfach in bloßer Reimerei; als Dramatiker skizzirte er zwar eine unglaubliche Menge von Stoffen (biblische, historische, antike, Schwänke und Komödien), führte aber keine der hingeworfenen Skizzen zu abgerundeten größeren Tragödien oder Komödien aus. Fischart, viel geistvoller, gebildeter und sprachgewandter als Sachs, leistete als Erzähler und Liederdichter nur wenig, verschwendete dagegen eine Fülle von Geist und Witz theils an Gegenstände der niedrigsten Komik (Flohhatz), theils an eine giftige Verspottung der katholischen Kirche, ihrer Institutionen, besonders der älteren und neueren Orden (Bienenkorb, Von S. Dominici und S. Francisci artlichem Leben, Legende des vierhörnigen Hütleins 2c.), theils an die Bearbeitung von Werken des Rabelais (Gargantua und Pantagruel, Aller Praktik Großmutter), die zwar culturhistorisch interessant sind, aber einen feineren künstlerischen Geschmack nicht fördern konnten. Die Didaktiker Erasmus Alberus und Burkard Waldis theilen Fischarts Haß gegen die katholische Kirche, erreichen ihn bisweilen in Grobheit, aber nicht in Geist und Witz; bei Ringwaldt und Andreä sinkt die Didaktik zu frostiger, prosaischer Lehrhaftigkeit herab; Rollenhagens „Froschmäuslerkrieg" verkam in prosaischer Zeitpolemik. Während Spanien und England die höchste Blüte der Dramatik erlebten, mußte sich das durch die kirchliche Revolution erschöpfte Deutschland mit den „Haupt- und Staatsactionen" der sogenannten englischen Komödianten, mit Pickelheringsspielen und Singspielen begnügen, und den Schöpfungen eines Shakespeare und Calderon stehen die primitiven Bühnenversuche eines Jacob Ayrer (gest. 1605) und des Herzogs H. Julius von Braunschweig (gest. 1613) gegenüber.

II. Periode. Zeit der Erschöpfung und der Gelehrtenpoesie (1650—1750). Wie wenig Luther als der eigentliche Begründer der neueren Literatur angesehen zu werden verdient, zeigt am augenfälligsten die Verwilderung, in welche kaum ein Jahrhundert nach seinem Tode Sprache und Literatur gerathen waren. Kirchenlieder wucherten zwar zu tausenden und aber tausenden empor, denn jedes Land und jede Gemeinde wollte ihre eigenen haben; aber nur eine geringe Zahl erhob sich über ein nüchternes Moralisiren. Reinheit, Wohllaut, Einfachheit und Leichtigkeit der Sprache verloren sich in endlosem polemischem Gezänke. Die Hauptsprecher, Magistri und Prediger, spickten ihre Sprache mit lateinischen Gelehrtenbrocken, und durch zunehmende Ausländerei verirrten sich zahllose Fremdwörter und ausländische Wendungen in die affectirte Rede der Gelehrten, wie in die Umgangssprache des Volkes. Schweden und Franzosen, Spanier und Italiener marschirten während des dreißigjährigen Krieges in Deutschland herum, und noch ehe Verwilderung und Erschöpfung ihr Vollmaß erreicht hatten, sahen sich deutsche Gelehrte und Schriftsteller im Auslande nach Bildung um und suchten an fremdem Herde das erloschene Feuer wieder anzufachen. Nach dem brudermörderischen Religionskriege sah sich Deutschland einer vollständigen Barbarei in Sprache und Stil verfallen, von Religion, Wissenschaft, Geschichte und Poesie seiner glorreichen Vergangenheit abgetrennt, von übermüthigen Fremden verheert, seiner Einheit beraubt und auf geistigem wie auf politischem Gebiete zerstückelt und zerrissen. Um wenigstens die Sprache zu retten und künstlich der Poesie wieder aufzuhelfen, schaarten sich Dichter und Schriftsteller zu sog. Sprachgesellschaften zusammen, deren Name jedoch schon theilweise von der herrschenden Geschmacklosigkeit Zeugniß gibt (Palmenorden oder fruchtbringende Gesellschaft, 1617; Aufrichtige Tannengesellschaft, 1633; Teutschgesinnte Genossenschaft in Hamburg, 1643; Gesellschaft der Schäfer an der Pegnitz oder der gekrönte Hirten- und Blumenorden, 1644; der Elbschwanenorden, 1656). Nachdem Martin Opitz (gest. 1639) die Regeln „der deutschen Poeterey" polizeilich festgestellt, dichtete er mit der ersten schlesischen Schule, so gut es ging, nach denselben; P. Flemming (gest. 1640) erhob sich etwas über das Mittelmaß der sonst matten Lyrik; Fr. von Logau (gest. 1655) versuchte sich mit Glück im Sinngedicht; Andreas Gryphius (gest. 1664) bemühte sich, ein deutsches Drama zu schaffen, erreichte aber lange die ausländischen Vorbilder nicht, die er nachahmte. Weit geschmackloser und schwülstiger wurden alle drei Dichtarten durch die zweite schlesische Schule gepflegt, deren Hauptvertreter, Hoffmann v. Hoffmannswaldau (gest. 1674) und Caspar von Lohenstein (gest. 1683), in dieser Hinsicht sprichwörtlich geworden sind. Culturhistorisch interessant ist das trübe Gemälde, das Chr. von Grimmelshausen in seinem Simplicissimus von den waltenden Sittenzuständen gibt, weniger bedeutend die Werke der Satiriker Moscherosch, Lauremberg, Rachel. Die Namen der zahlreichen protestantischen Liederdichter, anderweitigen Lyriker, Epigrammatisten sind in den betreffenden Fachwerken zu finden, nicht immer derjenige des größten deutschen Lyrikers jener Zeit, Jacob Balde, der leider die verwahrloste heimatliche Sprache ihrem Schicksale überließ und lateinisch dichtete. Auch Leibniz, der größte deutsche Philosoph des 17. Jahrhunderts, schrieb als Gelehrter meist französisch und lateinisch. Doch gaben weder er noch Thomasius und Pufendorf das Deutsche ganz preis, und Chr. Wolff hat das Verdienst, es als wissen-

schaftliche Sprache in die höheren Disciplinen eingeführt zu haben. Ein freundliches Echo des Mittelalters, ächt deutsche Andacht, Gemüthsinnigkeit und schlichte Poesie findet sich in den Schriften des Jesuiten Spee (gest. 1635) und der Convertiten Ulenberg und Angelus Silesius (Joseph Scheffler, gest. 1677), während der witzige Wiener Prediger Abraham a Santa Clara ziemlich der allgemeinen Liebe zum Barocken huldigte.

Nachdem der Hof Ludwigs XIV. nicht bloß Frankreich, sondern England, Spanien und Italien, ja fast ganz Europa seinen Moden, seinem Einfluß und seinem „Classicismus" dienstpflichtig gemacht hatte, fielen auch Deutschlands höhere Stände nahezu unbedingt seiner Herrschaft anheim. Französische Sprache und Sitte verdrängten die deutsche vielfach aus dem Leben, und wer noch deutsch schrieb, nahm sich wenigstens französische Muster zur Vorlage. In diesem Sinne schulmeisterte Gottsched in Leipzig (gest. 1766) als ein neuer Opitz die deutsche Literatur, nicht ganz ohne Vortheil für Sprache und Stil, die wenigstens wieder sorgfältiger gepflegt wurden, aber ohne wahre Erregung und Belebung des dichterischen Geistes. Seine Schüler Schönaich, J. Schwabe u. A. haben nur sehr untergeordnete Bedeutung. Von den selbständigeren Dichtern Alb. von Haller und Hagedorn nahm sich der erstere mit Wärme des angefeindeten Offenbarungsglaubens an, der zweite widmete sein Talent lediglich heiterem Lebensgenusse.

III. **Periode. Zeit der Aufklärung und politischen Revolution. Entwicklung einer neuen classischen Blütezeit (1750—1805).** Aus Frankreich war der Absolutismus und die geistige Centralisation nach Deutschland herübergekommen, aus Frankreich dämmerte auch die allgemeine Auflösung und der Umsturz auf allen Gebieten heran und verursachte im Kampf mit den alten Mächten zunächst eine gewaltige Gährung. Noch vorwiegend auf dem Boden der älteren französisch-deutschen Leipziger Bildung steht der Satiriker Rabener, der Dramatiker Johann E. Schlegel, der Fabeldichter Gellert, der Idyllendichter Geßner u. a. dii minorum gentium. Auf französische Anregung weisen die Dramen Cronegks und Weisse's hin; schon eigenthümlichere Lebenszeichen sind Kleists Frühling, die preußischen Grenadierlieder Gleims, die anakreontischen Versuche der Hallenser Pyra und Uz und Ramlers Oden. Viel tiefer für die Weiterentwicklung der Literatur wirkte der Kampf der Schweizer Bodmer und Breitinger gegen Gottscheds Theorien; durch sie drang englisches und älteres deutsches Ferment in den Gehalt der Poesie ein. Einen eigentlichen Aufschwung aber erhielt die Literatur erst durch die noch heute als Classiker anerkannten Dichter Klopstock, Wieland und Lessing, welche ebenso viele neue Grundströmungen der Literatur bezeichnen. Alle drei stimmen darin überein, daß sie Sprache und Literatur erneuern, aber um keinen Preis auf das frühere katholische Geistesleben Deutschlands im Mittelalter zurückgreifen wollten. Der tief religiöse Klopstock (1724—1803), der sich um Reinigung und Hebung der Sprache die ersten, bahnbrechenden Verdienste erwarb, suchte mit ganz richtigem Blick eine ähnliche Hebung des poetischen Gehalts in religiösen und patriotischen Motiven; aber als orthodoxer Protestant beschränkte er seinen religiösen Gesichtskreis auf eine abstracte und enthusiastische Verherrlichung des Erlösungsglaubens, dem er in seinem Messias ein unvergängliches Denkmal zu setzen hoffte; seine patriotischen Aspirationen aber, die weder an Oesterreich noch an Preußen einen Anhalt fanden, wandten sich über Gegenwart und Mittelalter in die dunkle heidnische Vorzeit zurück und gestalteten sich zu einem Bardengesang, der in der Wirklichkeit keine Wurzeln hatte. Der Sänger Christi war zugleich ein begeisterter Verehrer Rousseau's und der französischen Revolution, bis die Greuel der letzteren seine wohlgemeinten Träumereien zerstörten. Lessing (s. d. Art.), durch Bayle und Voltaire zum Skeptiker geworden, trat der frommen Schwärmerei Klopstocks mit eisiger Kälte entgegen, wirkte mit seinen Freunden Mendelssohn und Nicolai an der systematischen Verbreitung rationalistischer Aufklärung mit, übte in meisterhafter Prosa eine unerbittlich scharfe literarische und ästhetische Kritik, erhob sich auf ästhetischem Gebiet gegen Voltaire, dessen antireligiösen Geist er indeß theilte und verbreitete, versuchte in einigen durch Sprache und Form werthvollen Dramen die von ihm selbst aufgestellten Regeln der Dramatik zu verkörpern, endigte aber damit, daß er als theologischer Polemiker die protestantische Orthodoxie in Trümmer schlug und in seinem Nathan den Indifferentismus proclamirte. Während Lessing als scharfer Verstandesmensch Literatur und Kunst der Alten hauptsächlich zur theoretischen Bildung eines bessern Geschmacks heranzog, holte sich der sinnliche Gemüthsmensch Wieland (1733—1813), nach kurzer Schwärmerei für Klopstocks Tugendideale, bei den Epikuräern seine Lebensweisheit, bei den Franzosen die Kunst des Fabulirens, bei Griechen und Römern, Engländern und Franzosen, Italienern und Spaniern den vielfältigsten Erzählungs- und Dichtungsstoff und sorgte, daß die Modewelt in leichtem, gefälligem Deutsch die Nahrung fand, welche sie bis dahin in französischen Auctoren gesucht und gefunden hatte. Die französische Republik beehrte ihn mit dem Bürgerrecht, und Göthe hielt ihm als Freimaurerbruder die Grabrede. In ähnlichem Geiste wie er schrieben Alxinger, Thümmel, Musäus, während Engel und Garve in ihrer ernsteren philosophischen Prosa sich mehr Lessing nähern. Als Lessings Vorläufer in der Kunstschriftstellerei ist der Convertit Winckelmann zu betrachten.

Geistesverwandt mit Klopstock, verquickte der prophetische Philosoph Hamann christliche Ideen mit Rousseau's Naturschwärmerei; der Züricher Diacon Lavater fügte diesen Elementen noch die

seltsame philanthropische Liebe zur Physiognomik bei, während Basedow das Evangelium Rousseau's zur Grundlage der Pädagogik machte. Im Lager der Klopstock-Verehrer entstand ein lauter Widerspruch gegen Wielands Frivolität und verkörperte sich in dem sogen. Hainbund. Wenn auch nicht frei von Sentimentalität, verschwommener Revolutionssympathie und Naturschwärmerei, behaupteten seine Mitglieder und Freunde, Boie, Voß, die beiden Stolberg, Hölty, M. Miller, Leisewitz, Claudius, eine ernstere, religiös-patriotische Richtung und förderten die Sprache durch verdienstvolle eigene Leistungen und Uebersetzungen. Ihnen verwandt durch kräftigen volksthümlichen Schwung ist der sonst leichtfertige Bürger. Nicht nur alle Regeln der Convenienz, sondern auch der Dichtkunst warfen dagegen die sogen. Sturm- und Drangpoeten (Lenz und Klinger) von sich und stellten Lessings künstlicher Dramaturgie die Shakespeares als Naturgewächs gegenüber. Dieser verworrenen äußersten Linken des poetischen Radicalismus schlossen sich in ihren Anfängen die zwei größten der nun folgenden Classiker, Göthe und Schiller an, während Herder von Lessings ernst-nüchterner Richtung zur Romantik hinüberleitet. Herder (1744—1803) nahm die Bibel gegen den Materialismus in Schutz und erhob sie wieder zum Grundbuche der Poesie; allein sie war ihm dieß nur in rationalistischem, freimaurerischem Sinne, als Offenbarung eines bloßen Humanitätschristenthums, das er geschichtlich und philosophisch breit ausführte, und das seinen Zeitgenossen die Grundlinien einer scheinbar tiefen, religiösen, aber in Wahrheit sehr oberflächlichen und freidenkerischen Weltanschauung bot. Den Protest gegen die katholische Kirche und die Formeln des engherzigsten Landeskirchenthums aufrecht erhaltend, suchte er in Poesie und Wissenschaft der Menschheit jene geistige Universalität zu gewinnen, welche der Protestantismus mit der Kirche von sich geschüttelt hatte. Für die Poesie war das ein Gewinn; die chinesischen Mauern der alten Orthodoxie wurden auf diesem Gebiete gründlich durchlöchert, und Herder erkannte sogar einen Balde an. Anfänglich ein wilder Stürmer und Streber, tobte Göthe (1749—1832) in einigen Jugendwerken (Werther, Götz, Clavigo, Stella) seinen genialen Uebermuth aus, bildete sich, indem er mit allen waltenden Richtungen in Verkehr trat (Herder, Wieland, Stolberg, Winckelmann, Lavater u. s. w.), in jenem universellen Sinne aus, den Herder angebahnt hatte, dichtete in allen Arten und Formen, nützte christliche und sogar katholische Ideen poetisch aus, ohne sich indeß innerlich dem positiven Christenthume zu unterwerfen, suchte nicht bloß die höchste Formenharmonie, sondern auch die höchste Geistesbildung und Lebensweisheit bei den Griechen und kam ihnen in der classischen Vollendung seiner Werke (Iphigenie, Tasso, Faust, Hermann und Dorothea u. s. w.) näher als irgend einer der bisherigen Schriftsteller. Wie im Götz von Berlichingen, so näherte er sich auch im Faust der romantischen Richtung; in seinen Romanen aber (Wilhelm Meister, Wahlverwandtschaften) trat er an die Spitze der modernen Romanliteratur, die, ohne philosophischen und religiösen Halt, Kunst und Vergnügen an die Stelle der Religion setzend, das prosaische Alltagsleben mit dem Zauber der Verklärung zu umgeben sucht oder sich schließlich mit einer naturalistischen Zeichnung desselben begnügt. Sprache und Form erreichten bei ihm die höchste Schönheit und Fülle; sein genialer Geist drang divinatorisch in die höchsten Höhen und die tiefsten Tiefen menschlicher Gefühle ein und umfaßte die sichtbare Natur mit hellem Blick und liebevollem Verständniß; als ein sehr oberflächlicher Schüler Spinoza's jedoch stieß er christliche Philosophie und Offenbarung von sich und stellte an deren Stelle eine in ihrem innersten Wesen heidnische Gefühls- und Kunstreligion, deren Idol der Mensch, und deren letztes Ziel irdische Glückseligkeit ist. Wie Göthe, so fing auch Schiller (1759—1805) seine Schriftstellerlaufbahn mit dem extremsten Radicalismus an (Räuber, Kabale und Liebe, Fiesko), lenkte in seinem Don Carlos zum vornehmeren Liberalismus über, gab in seinen historischen Schriften der modernen Geschichtsbaumeisterei ihre classische Form, setzte in philosophischen Schriften die Aesthetik an die Stelle der Ethik, widmete sich dann vorzugsweise der Dramatik und schwang sich auf diesem Felde über alle bisherigen deutschen Dichter empor (Wallenstein, Braut von Messina, Jungfrau von Orleans, Maria Stuart, Tell). In seinen Werken ist eine fortschreitende künstlerische wie philosophische Läuterung bemerkbar, die ihn vielfach christlichen Anschauungen nähert. Gleich Göthe, Herder, Lessing und Wieland war indeß auch er Freimaurer und kam in seinen Grundanschauungen nicht über das Humanitätschristenthum hinaus, in welchem die Loge die getrennten Bekenntnisse, ohne verpflichtende Dogmen, zu vereinigen suchte. Dieß ist überhaupt der Punkt, welcher die Werke dieser Classiker, ihre Verdienste um Form und Sprache, ihren bildenden und zum Theil hochpoetischen Gehalt zwar nicht völlig entwerthet, aber doch nicht unbedingt zum brauchbaren Bildungsmittel gestaltet. Wie die classischen Werke der Griechen und Römer, stellen sie vielfach die natürlichen Ideale der Menschheit in mustergültiger Formschönheit dar; aber in nicht geringem Maße bekunden sie auch die Negation des Uebernatürlichen, den Abfall vom Christenthum oder eine Verworrenheit der religiösen Ideen, welche durch ihr bezauberndes Gewand verführerisch und schädlich wirken muß.

Schon vor Göthe und Schiller traten Roman und Theater als Hauptlieblinge des Publikums in den Vordergrund. Unter den Romanschriftstellern ragen, wenn von religiöser Unwahrheit und sittlicher Verderbtheit abgesehen werden kann, hervor Jung-Stilling, Heinse, A. Lafontaine, M. Moritz, H. Pestalozzi

und H. Zschokke, unter den Dramatikern Iffland, Kotzebue, Babo, Törring, Gemmingen. Als Classiker mehr gefeiert als gelesen wird der humoristische Romanschreiber Jean Paul Fr. Richter (gest. 1825), ein uncultivirtes Genie, das, überreich an Witz und Phantasie-Einfällen, nie zu harmonischer Ausbildung gelangte, und dessen undefinirbare Weltanschauung so ziemlich auf heitern Lebensgenuß hinausläuft (Titan, Quintus Fixlein, Siebenkäs, Hesperus, Flegeljahre). Andere Humoristen sind Hippel und Lichtenberg. Der Lyrik und Epik widmeten sich Tiedge, Matthisson, Salis, Jacobi, Hölderlin, Mahlmann, Kosegarten, Baggesen, Sonnenberg u. A. Der Philosoph der glänzenden Literaturperiode war Kant, der indeß nur auf Schiller tieferen Einfluß ausübte.

IV. Periode. Zeit der Gegenrevolution. Romantik (1800—1830). Wie Frankreich, nachdem es in seinem Zersetzungsprozeß beim officiellen Atheismus angelangt war, durch Chateaubriand auf die Schönheiten des Christenthums zurückgelenkt, durch Napoleon wieder officiell zu demselben zurückgebracht wurde: so entstand auch in Deutschland mitten im Gewirre der verschiedensten Strömungen der Gedanke, die Verbindung mit dem Mittelalter wieder anzuknüpfen, welche die Glaubenstrennung gewaltsam unterbrochen hatte. Göthe's Berlichingen und Faust riefen die Zeit des Humanismus zurück, Herder belebte das Interesse für die durch und durch katholische Dichtung der Spanier, selbst Wieland trug dazu bei, die Scheu vor den früheren katholischen Literaturen zu dämpfen. In Weimar ward Shakespeare und Cervantes studirt, und so unversöhnlich auch Klopstock dem Papstthum abgeneigt war, ward er doch dem Grafen Friedr. Leopold von Stolberg zum Führer in die katholische Kirche, indem dieser großangelegte Geist, durch ihn den freidenkerischen Kreisen entrissen, ernster über das Christenthum nachsann und es ganz und unverkürzt nur in der katholischen Kirche zu finden glaubte. Während er die Dichtkunst mit ernsten geschichtlichen Studien vertauschte, stellte der jugendliche Herrnhuter Fr. von Hardenberg (Novalis) zuerst die Rückkehr zum Mittelalter als poetisch-literarisches Programm auf. Es fand bei einer ganzen Schaar jüngerer Talente, welche sich von der prosaischen Seichtheit der rationalistischen Aufklärung abgestoßen, von griechischem Classicismus nicht befriedigt fühlten, einen begeisterten Wiederhall. Mit dem Plan, die deutsche Poesie aus ihrem eigensten Erbgut heraus, den Sagen, der Geschichte, der Kunst und Volksdichtung der Vergangenheit, neu zu beleben, verband sich von selbst das Unternehmen, auch die poetischen Schätze der katholischen Nationen, bei denen die christliche Poesie ungehindert weiter geblüht hatte, in dieß Werk der Neubelebung hinein zu ziehen. Die Meisten achteten nicht darauf, daß jene Blüte katholischer Poesie ohne katholisches Glaubensleben, Philosophie und Theologie der fruchtbarsten Wurzel entbehrte. Doch die Blüte bezauberte sie, und sie begnügten sich, sie künstlich neu aufleben zu lassen. A. W. von Schlegel (gest. 1845) machte Shakespeare und Calderon zu deutschem Eigenthum, A. von Arnim (gest. 1831) sammelte mit Cl. Brentano die alte Volkspoesie in Des Knaben Wunderhorn und inspirirte sich an ihrem Geiste zu Romanen und Novellen, L. Tieck (gest. 1853) ließ alte Legendenpoesie, Fouqué (gest. 1843) alte Märchen- und Zaubergeschichten neu aufleben. Wackenroder, Th. A. Hoffmann und E. Schulze dichteten in ähnlichem Sinne. H. von Kleist (gest. 1811), Ad. Müllner, Houwald, Löben, Ad. Oehlenschläger brachten die romantische Richtung auf die Bühne, Fichte und Schelling (gest. 1854) trugen sie in ihre Philosophie über. Weit fruchtbarer als auf die Poesie wirkte die romantische Richtung auf die geschichtlichen und Sprachstudien ein. Das Mittelalter ward nach allen Seiten hin durchforscht (Jacob und Wilhelm Grimm, Laßberg, Lachmann, Böhmer, Pertz [Monumenta Germaniae], Phillips, Görres, Hoffmann von Fallersleben, A. von Keller, L. Uhland, F. Pfeiffer, von der Hagen, Weinhold); die Sprachstudien der beiden Schlegel erweiterten sich zur vergleichenden Philologie (Bopp, W. von Humboldt); auch die Naturwissenschaft im größeren Stil (Al. von Humboldt, Ritter) erhielt durch das umfassende Streben der Romantik mächtige Anregung und Förderung.

Mit Freuden begrüßten die meisten Anhänger der romantischen Schule die nationale Schilderhebung gegen Napoleon und trugen mit den Sängern der Freiheitskriege (M. Arndt, Theod. Körner, Max von Schenkendorf) dazu bei, die allgemeine Begeisterung für die vaterländische Sache zu mehren. Der schwache Punkt der Romantik lag in ihrer religiösen und philosophischen Unklarheit. Man wollte die deutsche Poesie, Größe und Herrlichkeit des Mittelalters wieder erstehen lassen, ohne auf den inneren Lebensquell derselben zurückzugehen. Nur drei der bedeutenderen Romantiker, Friedrich von Schlegel (1772—1829), Zacharias Werner (1768 bis 1823) und Adam Müller (1779—1829), traten in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Der erstere, als Dichter weniger begabt, war als Kritiker, Gelehrter und Literaturhistoriker der eigentliche Führer der ganzen Richtung, der ihr Wesen und ihre Aufgabe am klarsten und consequentesten entwickelte. Werner entfaltete nach seiner Conversion keine große poetische Thätigkeit mehr. Die fruchtbarsten katholischen Dichter waren Clemens Brentano (gest. 1842, Lyrik, Dramen, Märchen und Erzählungen) und Joseph von Eichendorff (gest. 1857, Lyrik, Dramen, Novellen und Romane), beide durch und durch poetische Naturen, in deren Werken nicht bloß die farbenschillernde Außenseite des Mittelalters, sondern seine tiefe Religiösität und Glaubensfreudigkeit, seine kindliche Heiterkeit und seine christliche Idealität zum vollen, lebenswarmen Ausdruck kam. Ihr geistiger

Bundesgenosse auf dem Felde der Politik und der verschiedensten Wissenschaften war der hochbegabte, universelle Joseph von Görres (1776 bis 1848), zwar nicht Dichter, aber voll Phantasie und Poesie, von durchdringendem Verstand und ausgebreitetem Wissen, der größte und tief wirkendste Publicist seiner Zeit, zuerst als Anwalt deutscher Freiheit und Selbständigkeit gegen Napoleon, dann als Anwalt der kirchlichen Freiheit gegen den bureaukratischen Staat, endlich als Anwalt der christlichen Ordnung gegen das immer weiter fortschreitende Zerstörungswerk der Revolution.

Eine Fortsetzung ihrer deutsch-mittelalterlichen Bestrebungen fanden die protestantischen Romantiker in der schwäbischen Dichterschule (Uhland, gest. 1862, Justinus Kerner, G. Schwab, E. Mörike u. s. w.); mit ihrer polyglotten und humoristischen Richtung verwandt sind die Dichter Rückert (gest. 1866), A. v. Chamisso (gest. 1838), W. Müller, A. von Platen. Unabhängig von den Romantikern überhaupt versuchte Lad. Pyrker ein religiös-christliches Epos zu gestalten. Theils an die Romantiker sich anschließend, theils von ihnen unabhängig, arbeiteten die Dramatiker Immermann (gest. 1840), Chr. Grabbe (gest. 1836), Raupach, von Auffenberg, Deinhardstein und K. von Holtei.

Als der tüchtigste Dramatiker nächst Schiller ist wohl der Katholik Fr. Grillparzer (gest. 1872) zu betrachten, der zwar stark zu Göthe's Hellenismus hinneigte, aber anderseits auch die Spanier, namentlich Lope de Vega, fleißig studirte. An ihn reihen sich die ebenfalls bedeutenden katholischen Dramatiker H. von Collin (gest. 1811), E. von Schenk (gest. 1841), Chr. von Zedlitz (gest. 1862), während der fruchtbare Humorist Castelli seinem katholischen Namen wenig Ehre macht. Als Dialektdichter zeichneten sich aus Peter Hebel, Martin Usteri, K. Grübel, J. Bornemann, von welchen ersterer in seiner Dichtung den wahrsten und lebendigsten Volkston mit tiefreligiöser Gesinnung verbindet.

V. Periode. Zeit der unausgesöhnten Gegensätze. Nachfolger der Classiker und Romantiker (1830—1880). Nachdem die Classiker durch die Schule Grundlage der allgemeinen Bildung geworden, besonders aber nachdem die Dampfpresse beschleunigend der Preßthätigkeit zu Hilfe kam, wurden Schriftsteller und Dichter immer zahlreicher. Man schätzt die heute lebenden auf etwa 20000. Einen großen Theil derselben beschäftigt die periodische Presse, einen nicht unansehnlichen die wissenschaftliche Fachliteratur; von den poetischen Genera überwucherte Roman und Novelle, Drama und leichte Bellettristik alles Uebrige. Aus der ungeheuren Schaar von Literaten, die seit 1830 das Lesepublikum beschäftigten, hat keiner den Ruf und die Bedeutung der sog. „Classiker" erlangt, keine Schulen oder fest ausgeprägten Richtungen gruppiren die Menge, Alles hat sich atomisirt und individualisirt, so daß die Literaturhistoriker sie schließlich nach Provinzen und Ländern zu ordnen versuchten. In der protestantischen Theologie hat weder officielles noch freies Vereinswesen zu starker Einheit geführt, in der Philosophie herrschen fast so viele Richtungen als Philosophen, in der Literatur gibt es weder bedeutende Sammelpunkte, wie einst Weimar gewesen, weder Kritiker, die gleich Lessing Allen imponirten, noch Dichter, die gleich Göthe den allgemeinen Geschmack beherrschten. Berlin, Leipzig, München, Stuttgart, Wien beherbergten als Hauptstädte eine größere Zahl Literaten und übten so wie einige Universitätsstädte einen mächtigen Einfluß aus; innerhalb einzelner Gesinnungskreise, wie in den jüdischen, den orthodox protestantischen, den protestantenvereinlichen, den darwinistischen, waltet wohl ein gewisses Einverständniß, gegenseitige Protection und ein literarisches Zusammenwirken; doch ist dem Individualismus dabei der freieste Spielraum gewährt, und jeder mag sich seine eigene Weltanschauung construiren, wenn sie nur nicht katholisch ist. Der einzige tiefgehende Gegensatz, welcher das Geistesleben Deutschlands in zwei unausgesöhnte Kreise scheidet, ist der zwischen Classicismus und Romantik, der aber nicht mehr ein bloß literarischer, sondern ein entschieden religiöser geworden ist. Den Katholiken Deutschlands gilt der christliche Glaube, wie er sich seit 18 Jahrhunderten in der katholischen Kirche verkörpert, als höchste Richtschnur, Lebensquelle und Grundlage des gesammten geistigen Lebens, auch der Literatur; gegen diese Anschauung aber sind alle übrigen Individuen und Richtungen eins unter sich, von den orthodoxesten Protestanten durch alle liberalen Schattirungen herab bis zu den Socialdemocraten. Gegen die literarische Production der akatholischen Majorität steht diejenige der katholischen Minorität an Zahl und Umfang noch sehr zurück; doch beweist sie energische Lebenskraft und ist beständig im Wachsen.

Ihre breite Grundlage fand die akatholische Literatur seit 1830 theils in den deutschen Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, in den vorwiegend destructiven Theologen Schleiermacher, Paulus, Bauer, Strauß u. s. w., in den Classikern Göthe, Schiller, Lessing, Herder, um die sich je eine ganze Specialliteratur ankrustete, in einem mehr philologischen als ästhetischen Studium der Alten, in einer vorwiegend ungläubigen, heute darwinistischen Naturforschung. Von den Romantikern nahm man sowohl ein gemäßigtes Interesse für das Mittelalter, als auch das weitausschauende Studium fremder Sprachen und Literaturen herüber und verarbeitete das unabsehbare Material sowohl wissenschaftlich als poetisch. Dante, Calderon, Shakespeare, Molière wurden fast ebenso eifrig studirt, wie das Nibelungenlied, der Parzival, Luther und Hans Sachs. Die englische und französische Revolutionsliteratur (Byron, Shelley, besonders aber französische und englische Romane) fanden weite Verbreitung und

übten tiefen Einfluß aus. Auf dem Theater dominirte nicht classische Dramatik, sondern ein buntes Gemisch von Opern, Tragödien und Komödien untergeordneten Werthes und Bearbeitungen fremder, vorzüglich französischer Novitäten. Seit das Feuilleton Tagesbedürfniß wurde, vervielfältigte sich der Roman in's Unabsehbare und zog alle Beziehungen des Lebens, Religion, Kunst, Politik, Natur, Geschichte und den Realismus des Alltagslebens von der Kinderstube bis zum Spital als Stoff heran. Ebenso unzählig mehrten sich Dramen und Novellen.

Von 1830 bis 1848 befanden sich die älteren Dichter noch meist im Fahrwasser der Classiker und Romantiker; die jüngere Generation dagegen überwarf sich mit den vorhandenen Zuständen und nahm eine entschieden feindliche, revolutionäre Haltung an. Am genialsten und frivolsten drückt sich die innere Zersetzung dieser Revolutionsgeister in H. Heine (gest. 1856) aus, dem mißrathenen Schüler der Romantiker; melancholisch trüb zeigt sie sich in Lenau (Lyrik, Episches), publicistisch-tendenziös in Gutzkow (Romane, Dramen), kritisch zersetzend in L. Börne, stürmisch leidenschaftlich in Herwegh und Freiligrath. In ähnlichem Sinne, wie die einzelnen Genannten, dichteten und schrieben Anastasius Grün (Graf Auersperg), H. Laube, Th. Mundt, Hoffmann von Fallersleben, Rob. Prutz, Franz Dingelstedt, G. Kinkel, A. Meißner, M. Hartmann und Andere. Nachdem indeß die Revolution gemacht war, siedelten die meisten überlebenden Adepten des jungen Deutschland zu einem sanfteren und milderen Liberalismus über. Der mit Ketten und Säbel rasselnde Kampfruf gegen Könige und Priester verstummte, und eine friedlichere Production verherrlichte Freiheit und Fortschritt, allgemeine Menschlichkeit und unbeschränkten Lebensgenuß, revolutionäre Ideen in buntem Mischmasch mit conservativen, bis 1870 eine künstlerisch ziemlich niedrig stehende Kampfeslyrik die Franzosen befehdete und von 1872 an eine noch viel schwächere Tendenzlyrik den Culturkampf willkommen hieß. Die besiegten Franzosen konnten sich rühmen, daß ihre schlechteste Theater-, Salon- und Demi-monde-Literatur bei den Siegern Anerkennung und Verbreitung fand und eine ansehnliche Zahl deutscher Literaten inspirirte. Der große Kampf, bei welchem die heutige Literatur angelangt ist, ist nicht jener der Ideen, sondern der Concurrenzkampf um Brod und Existenz, der in dem deutschen Schriftstellerverband seinen Ausdruck gefunden hat. Welche von den zahllosen Auctoren seit 1830 eine längere Unsterblichkeit erlangen werden, muß der Zukunft überlassen bleiben; unter den Mode-Romanschreibern stürzt einer den andern vom Throne; nicht das Vollendetste, sondern das Pikanteste und Neueste triumphirt für den Augenblick. Ein Aegyptologe, der seine trockenen archäologischen Studien als Maskeradestoff auf die gewöhnlichste Romanschablone zurechtzuschneiden wußte, war einige Zeit der Liebling der Damenwelt; ein Professor der protestantischen Kirchengeschichte hat jüngst mit Jesuitengespenstern und langobardischer Geschichte dasselbe Ziel erreicht, ohne eigentliches Dichtertalent zu besitzen. Doch haben sich neben diesen Romanfabrikanten in allen Zweigen der Dichtung auch tüchtige Talente gezeigt und würden auf die ungetheilte Anerkennung der Katholiken zu rechnen haben, wenn sie nicht meist direct oder indirect dem katholischen Glaubensleben feindlich gegenüberständen und nicht sehr oft selbst die Grundlagen christlicher Anschauungen verließen. Mehr zu bedauern ist, daß einige talentvolle Dichter, welche von Haus aus Katholiken sind, entweder direct akatholischen Tendenzen huldigen, oder sich zum freimaurerischen Grundsatze bekennen, daß man in Poesie und Literatur nicht nach der Religion fragen dürfe.

Unter den Dramatikern sind zu größerer Berühmtheit gelangt: Fr. Halm, Fr. Hebbel, R. Prutz, K. Gutzkow, G. Freytag, H. Laube, J. Mosen, O. Ludwig, R. Gottschall, Charlotte Birch-Pfeiffer, R. Griepenkerl, E. Brachvogel, J. Heyse, A. Wilbrandt, H. Kruse, Hans Herrig, sowie die Lustspieldichter E. Bauernfeind, R. Benedix, Fr. Hackländer, G. zu Putlitz, P. Lindau, K. Töpfer.

Unter den gelesensten Romanschreibern, Novellisten und Bellettristen finden sich einige derselben Namen wieder, wie Gutzkow, Freytag, Hackländer, P. Heyse, Gottschall, dann Pückler-Muskau, Th. Mundt, Ch. Sealsfield, Fr. Dingelstedt, Häring (Alexis), L. Schücking, Fr. Gerstäcker, E. Höfer, H. Kurz, Th. Storm, Fr. Spielhagen, J. V. Scheffel, G. Ebers. Aus dem eigentlichen Volksleben schöpften mit Glück Fritz Reuter, B. Auerbach, J. Gotthelf (Bitzius).

Von epischen Dichtern zeichneten sich aus O. F. Gruppe, O. Roquette, H. Lingg, W. Herz, J. V. Scheffel, R. Hamerling, Jul. Grosse, J. Neumann, Ad. Böttger; von Lyrikern A. Kopisch, R. Reinick, L. Bechstein, Em. Geibel, A. v. Schack, J. G. Fischer, A. Träger, J. Hammer, Fr. Bodenstedt.

Inzwischen hat sich das katholische Geistesleben Deutschlands nicht nur vom Schlummer der Aufklärungsperiode erhoben, sondern auch nach allen Seiten hin vertieft und erweitert. Während am Ende des vorigen Jahrhunderts noch hohe geistliche Würdenträger, wie Dalberg und Wessenberg, an der freimaurerischen Aufklärung und an der ihr entsproßten classischen Literatur schützend und fördernd mitarbeiteten, ist die katholische Theologie und Philosophie auf die kirchlichen Bahnen der Vorzeit zurückgekehrt, der Glaube des katholischen Volkes hat die größten äußern Krisen siegreich und glänzend überstanden, und das Gefühl wachsender Kraft hat nach und nach eine selbständige Literatur auf allen Gebieten hervorgerufen. Standen am Anfang des Jahrhunderts nur vereinzelte Kreise da, die

noch einigermaßen katholisches Leben repräsentirten, wie der Münster'sche Kreis der Fürstin Gallitzin und des Grafen Friedrich Leopold von Stolberg, der Hoffbauer'sche Kreis in Wien, der des Bischofs Sailer in Regensburg und die ziemlich unstäten katholischen Romantiker, so steht heute eine ausgebreitete, wohlorganisirte periodische Presse für die Ideen und Grundsätze der Kirche ein, und unter den ungünstigsten äußern Umständen hat sich eine geistige Thätigkeit entfaltet, welcher selbst die Gegner ihre Anerkennung nicht ganz versagen konnten. Als geistige Bannerträger gesellten sich zu den katholischen Romantikern besonders die beiden spätern Bischöfe Räß und Weiß. Nachdem die theologische Wissenschaft im „Katholik" und in der „Tübinger Quartalschrift" einen Vereinigungspunkt erhalten, gründeten Görres und seine Freunde in den „Historisch-politischen Blättern" einen solchen für Geschichte und Literatur. Die beiden Görres, Brentano und Eichendorff gaben darin dem katholischen Literaturleben die fruchtreichsten Impulse. Lange blieb die Zeitschrift in dieser Hinsicht Hauptorgan, bis im „Literarischen Handweiser", in den „Stimmen aus Maria-Laach", der „Literarischen Rundschau" und andern Zeitschriften neue Bundesgenossen erstanden und das erfreulichste Wachsthum des literarischen Lebens bekundeten.

Im Allgemeinen nimmt Poesie und schöne Literatur im katholischen Geistesleben nicht jene bevorzugte Stellung ein, welche ihr außerhalb der katholischen Kreise durch die Classiker zu Theil geworden. Während diese Religion, Wissenschaft und Leben der schönen Kunst unterordneten und in ihren Dienst nahmen, war das Augenmerk der Katholiken vor Allem auf Erneuerung des religiösen Lebens und der kirchlichen Wissenschaft gerichtet. Theologie, Philosophie und Geschichte beschäftigten zunächst die hervorragendsten Geister und gelangten zu einer umfangreichen Literatur. Wie Fr. L. von Stolberg nach seiner Conversion der Poesie fast entsagte, um sich kirchengeschichtlichen Studien zu widmen, so haben andere hochbegabte Dichtertalente, wie Brentano, Eichendorff, der jüngere Görres, die Convertiten Fr. von Schlegel, Daumer, L. Dreves und viele andere, nur einen geringen Theil ihrer Kraft für eigentliche Dichtung eingesetzt, dagegen ihre Hauptkraft auf Geschichte, Literaturgeschichte, Philosophie und andere ernste Studien und Lebenszwecke verwendet. Die Poesie wird nicht als Hauptlebensberuf, noch weniger als Broderwerb, ebenso wenig als Höhepunkt aller menschlichen Bildung betrieben, sondern als freundliche Blüte, die, von Glauben und Wissen bedingt, beide verklärt und verherrlicht. Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, daß die Katholiken noch lange keine so umfangreiche schöne Literatur aufzuweisen haben, wie ihre Gegner, daß sie aber wohlgemuth einer solchen entgegensehen können, je mehr das katholische Leben in seinen eigentlichen Wurzeln erstarkt.

Unter den langen Namenreihen katholischer Schriftsteller und Dichter, welche von Brühl, Kehrein, Lindemann, Hülskamp, Norrenberg nach verschiedenen Gesichtspunkten (biographisch, bibliographisch, literaturgeschichtlich) zusammengestellt wurden, weisen wenige auf größere oder zahlreiche Werke hin, wenige sind über die katholischen Kreise hinausgedrungen. Zu ihnen gehören außer Brentano und Eichendorff die Dichterinnen Annette von Droste-Hülshoff (gest. 1848, Lyrik, Epen, Novellen) und Luise Hensel (gest. 1876, Lyrik), der in seiner ersten Periode begeistert katholische Minnesänger Oskar von Redwitz (Amaranth, Thomas Morus), der ausgezeichnete Novellist Adalbert Stifter (gest. 1868), die durch Zeichnung der höheren Gesellschaftskreise hervorragende Romanschriftstellerin Gräfin Ida Hahn-Hahn (gest. 1880; Maria Regina, Doralice, Peregrin, Erbin von Kronenstein, Nirwana, Eine reiche Frau, Der breite Weg und die enge Straße), der humor- und poesievolle Erzähler Fr. Trautmann (Eppele von Gailingen, Herzog Christoph, Die gute alte Zeit u. s. w.), und der formgewandte Epiker W. Weber (Dreizehnlinden, Gedichte). Das sind ungefähr die katholischen Namen, welche gemeiniglich in den Literaturgeschichten figuriren — eine verschwindende Minorität gegen die Hunderte von Namen, welche, um die Classiker gereiht, die Poesie des modernen Fortschritts repräsentiren. Doch stehen sie in Wirklichkeit durchaus nicht vereinzelt da. Die zwei hochbegabten und feingebildeten Cardinäle Melchior von Diepenbrock (Geistlicher Blumenstrauß) und Johannes von Geissel (Domlied, Gedichte) an der Spitze, hat eine ganze Schaar katholischer Priester ihre Mußestunden der Poesie geweiht und, wenn auch nicht umfangreiche Werke hervorgebracht, doch literarische Bildung und poetischen Sinn in weiten Kreisen gefördert. In Oesterreich schließen sich an den Convertiten Zachar. Werner die Redemptoristen Anton und Georg Passy an, dann der poetische Kanzelredner E. Veith und später der geistsprühende Humorist und Satiriker Sebastian Brunner (Die Welt ein Epos, Der Babenberger Ehrenpreis, Der deutsche Hiob, Blöde Ritter, Schreiberknechte, Keilschriften, Reisebeschreibungen, Novellen, biographische und historische Schriften). Tirol hatte seinen Beda Weber und Pius Zingerle, die Schweiz ihren Gall Morel, Bayern den fruchtbaren Dramatiker Wilhelm Molitor (Maria Magdalena, Freigelassene Nero's, Julian der Apostat, Claudia Procula, Des Kaisers Günstling, Die Blume von Sicilien u. a.), Mitteldeutschland den fröhlichen Lyriker A. Muth (Waldblume ꝛc.), die Rheinlande die tüchtigen Dichter Joh. B. Berger (Gedeon von der Heide; Gedichte, Todtenschau, Reise mit einer Seele, Gnaden ꝛc.), Joh. Weißbrodt (Prinz Ferdinand, Marienminne, Genovefa, Cäcilia, Gregor VII. ꝛc.), J. B. Diel S. J. (Gedichte, Skanderbeg, Novellen), W. Kreiten S. J. (Heimatweisen aus der Fremde). Der Schlesier Lorinser leistete ein Werk, das die Romantiker zwar begonnen, aber nicht vollendet hatten, näm-

lich sämmtliche Autos Calderons und die schönsten seiner andern Dramen metrisch zu übersetzen. Der Pfälzer J. Bischoff (C. von Bolanden) hat den cursirenden liberalen Tendenzromanen eine ganze Bibliothek katholischer Tendenzromane (von ungleichem Werth) entgegengestellt, während der Badenser Alban Stolz in seinen vielgelesenen Volksschriften die Poesiefülle eines ächten Dichters entfaltete (Vater Unser, Der unendliche Gruß, Leben der hl. Elisabeth ꝛc.). Der Gesellenvater Kolping eröffnete mit seinen trefflichen Erzählungen eine ganze Reihe ähnlicher Volksliteratur, während Hacker (Fr. v. Seeburg) mit Glück den höheren geschichtlichen Roman cultivirte. Durch kirchenfeindliche Bestrebungen fast überall in Belagerungszustand versetzt, durch die äußern Umstände eher gehemmt als begünstigt, konnte der katholische Clerus seine literarischen Kräfte bei weitem nicht so frei entfalten, wie es wünschbar gewesen wäre; aber er hat nichtsdestoweniger unausgesetzt und unverdrossen den Stand der katholischen Literatur zu heben gesucht. Fast an jeden der genannten Namen ließen sich noch viele andere anreihen, die, wenn auch nicht mit gleicher Begabung und gleichem Glück, doch in gleichem Sinne thätig waren. Durch den frivolen und großentheils freimaurerischen Charakter der modernen Bühne von jeder Einwirkung auf dieselbe ausgeschlossen, nahm sich der Clerus — nach dem Vorbild des Cardinals Wiseman — um so eifriger des Jugend- und Volks- (besonders Gesellen-) Theaters an und leistete auf diesem Gebiete der wahren Volksbildung die wesentlichsten Dienste. Auch in der übrigen Volksliteratur hat der Clerus durch religiöse Gedichte, Festlieder, poetische Erzählungen, Kalendernovellen mit dem religiösen Element zugleich das poetische eifrig gepflegt. Die Kanzelberedsamkeit aber weist in ihren glänzenden Vertretern, den Bischöfen von Geissel, von Ketteler, Förster, Laurent, Ehrler und besonders Eberhard, eine Fülle poetischen Geistes auf, wie man sie vergeblich bei den Theologen des orthodoxen Protestantismus oder bei dem geistreichen Atheisten Strauß suchen wird. Mit gewaltiger oratorischer Kraft verbinden auch die katholischen Centrumsredner (Mallinckrodt, P. und A. Reichensperger, Windthorst, Schorlemer, Heeremann) schöne Diction und Sprache und oft hinreißenden, poetischen Schwung. Wie die Theologen Möhler, Hettinger, Kleutgen u. A. Muster des schönsten Prosastiles boten, hoben die Historiker und Publicisten Görres, Phillips, Jarcke, Reumont, Jörg u. A. die wissenschaftliche Prosa nach verschiedener Richtung hin. Durch meisterhafte Darstellung endlich hat Johannes Janssen die gründlichsten historischen Forschungen wahrhaft zum Gemeingut des deutschen Volkes gemacht; „der Vorkämpfer des Katholicismus", so haben Protestanten anerkannt, „zeigt Lessings Stil und Klarheit, Macaulay's lebhafte, interessante Darstellungsweise; gegenüber den vielfachen Irrthümern seiner Gegner, den schlimmen Beispielen von flüchtigem Lesen und sogar von Ignoranz, der Verdrehung der Thatsachen ist er unzweifelhaft als Sieger hervorgegangen." An Würde, Anstand, Liebe und positivem Gehalt ist seine religiöse Polemik derjenigen Lessings weit überlegen.

In der eigentlichen poetischen Literatur hatten die Laien mit ähnlichen Schwierigkeiten zu ringen, wie der Clerus. Auch unter ihnen wurde dieselbe meist nur nebenher gepflegt; doch die Leistungen der Einzelnen summiren sich zu einem ansehnlichen Ganzen. Als Mäcenaten haben sich vorab die Könige Johann von Sachsen (gest. 1873) und Ludwig I. von Bayern (gest. 1868) große Verdienste um die Poesie erworben; der erstere hat dem Studium Dante's einen neuen Aufschwung verliehen, der zweite eine Menge literarischer Kräfte durch Gunst und eigenes Beispiel angeregt. Ein Mäcenas anderer Art war der Philosophieprofessor Schlüter in Münster (gest. 1884), ein tiefsinniger Gedankendichter (Welt und Glauben, Sonette, Uebersetzungen) und Literaturkenner, der mit Annette Droste-Hülshoff und L. Hensel, dem Jesuiten Kleutgen und dem Demokraten Waldeck in literarischer Connexion stand und manche jüngere Kräfte anregte oder bildend heranschulte. Dem Kreise Görres' zu München gehört zunächst der poesievolle Madonnendichter Guido Görres (gest. 1852) an, sein Freund, der kindlich-naive Humorist Franz Pocci (gest. 1876), die religiöse Dichterin L. Desbordes, geb. Brentano, die in Lyrik und Drama formgewandte und geistreiche E. Ringseis und der durch seine Uebersetzungen und literaturgeschichtlichen Arbeiten sehr anregende Wilhelm Völk (Ludwig Clarus, gest. 1869). An Eichendorff schloß sich der Hymnologe und Historiker L. Dreves (gest. 1870) an, ein frischer, formgewandter Lyriker, an Annette Droste-Hülshoff die Dichterinnen Luise von Bornstedt (gest. 1870; Lyrik, Legende) und Bertha Arndts (gest. 1859; Uebersetzung der Vittoria Colonna). Die Convertitin Dorothea Tieck (gest. 1841) war an den poetischen Uebersetzungen ihres Vaters (Cervantes, Shakespeare) stark betheiligt, die Herzogin Maria Amalia von Sachsen (gest. 1870) nahm an den poetischen Arbeiten ihres Bruders, Königs Johann, ebenfalls rege Theil. Starke poetische Thätigkeit entwickelte sich in der letzten Zeit in Westfalen, wo neben W. Weber J. Pape (Der treue Eckart, Schneewittchen) und Graf Mengersen (Hl. Elisabeth), A. Jüngst (Conradin), L. Brill (Singschwan) als Epiker, F. W. Grimme, F. von Brackel als Lyriker Erfreuliches geleistet haben. Unter den süddeutschen Dichtern ragt hervor der Convertit G. Fr. Daumer (gest. 1875; Marianische Legenden), die Convertitin M. Binder (Amara George, vermählt mit dem rheinischen Dichter A. Kaufmann; Mythoterpe, Blüthen der Nacht, Uebersetzungen), der Epiker E. Behringer (Felsenkreuz, Apostel des Herrn), der phantasievolle und vielseitige Dichter Franz Bonn (Gedichte, Singspiele, Märchen, Operetten), der Dramatiker A. Schaufert (Schach dem König,

Vater Brahm), die hochverdiente Jugendschriftstellerin Isabella Braun und viele Andere. Weit mehr als Epik, Lyrik und Dramatik wird auch in katholischen Kreisen Roman und Novelle gepflegt; W. Meinhold, A. Pflanz, Graf Theodor Scherer-Boccard, Ph. Wasserburg (Laicus), J. Stelzig, K. Landsteiner, F. von Brackel, Schilling (Ernst Lingen), M. Flach (Ludolff), M. Lenzen (Sebregondi), L. Tepe und verschiedene Andere haben bei der Lesewelt viel Anklang gefunden, und ihre Leistungen nähern sich zum Theil jener künstlerischen Höhe, zu der Lady Fullerton den katholischen Roman in England gehoben hat. Als Reisebeschreiber haben Lorinser, Meßmer, Schütz, als Naturbeschreiber K. Berthold, als Bellettrist der Convertit Ebeling Tüchtiges geleistet. Die Reisebilder J. Kolbergs S. J. wurden, was Sprache, Darstellung und Gehalt betrifft, selbst von Gegnern den Leistungen A. v. Humboldts gleichgestellt. Einer katholischen Literaturgeschichte hat Fr. von Schlegel Bahn gebrochen, Eichendorff die Aufgabe in Bezug auf Deutschland geistvoll weiter geführt, Lindemann, Bone, Brugier und Reuter dieselbe mehr schulmäßig popularisirt, Norrenberg in Bezug auf die fremden Literaturen erweitert. Immer mehr macht sich unter den Katholiken die Ueberzeugung geltend, daß unsere Literatur zwar nach dem Beispiel der neueren Classiker die höchste Vollendung in Sprache und Stil anstreben soll, aber sich von dem religionslosen und theilweise religionsfeindlichen Geist derselben entschieden emancipiren muß, um sich auf der Grundlage christlicher Bildung reich und segensvoll entfalten zu können. [A. Baumgartner S. J.]

Deutscher Orden (Orden des Hospitals St. Mariä der Deutschen in Jerusalem, Domus hospitalis S. Mariae Teutonicorum in Jerusalem, auch Ordo equitum Teutonicorum, Deutschherren, Kreuzherren, St. Mariens Ritter); ist der jüngste von den zur Zeit der Kreuzzüge im heiligen Lande entstandenen drei großen geistlichen Ritterorden. I. Die erste Periode seiner Geschichte, innerhalb welcher der Orden den Hauptsitz in Accon hatte, umfaßt die Jahre 1191—1291. Als Herzog Friedrich von Schwaben am 8. October 1190 im Lager vor Accon anlangte, fand er daselbst ein von bremischen und lübeckischen Pilgern, also von Deutschen für Deutsche angelegtes Zelthospital, welches er in seinen besonderen Schutz nahm und seinem Kaplan Konrad und seinem Kämmerer Burchard zur Verwaltung übergab. Diese legten der so entstandenen Vereinigung deutscher Pilger in der Hoffnung, daß das heilige Land erobert und in Jerusalem das Haupthaus derselben errichtet werden könne, den Namen Domus hospitalis S. Mariae Teutonicorum in Jerusalem bei. Von Papst Clemens III. wurde dieser bis jetzt den Johannitern affiliirte Hospitalverein durch eine eigene Bulle vom 6. Februar 1191 als ein selbständiger Hospitalsorden anerkannt und unter die Protection des hl. Petrus genommen. Die Johanniterregel diente ihm zur Basis. Von nun an begann der Besitz des Ordens, zuerst in Palästina, sich zu mehren; die erste Schenkung in Europa geschah durch Kaiser Heinrich VI., welcher am 18. August 1197 das Kloster SS. Trinitatis in Palermo dem Orden überwies. Als dann im September 1197 unter dem Oberbefehle des Herzogs Heinrich von Brabant eine große Pilgerschaar deutscher Prälaten und Fürsten (Erzbischof Konrad von Mainz, die Bischöfe Konrad von Würzburg, Wolfger von Passau, Garbolf von Halberstadt, die Herzoge von Braunschweig, Friedrich von Oesterreich, Hermann von Sachsen, der Landgraf von Thüringen, die Markgrafen von Landsberg, Meißen und Brandenburg) in Accon eingetroffen war, entstand der Entschluß, den deutschen Hospitalsorden in einen geistlichen Ritterorden umzugestalten. Die Hospitalbrüder nahmen im März 1198 zu der bis jetzt beobachteten Johanniterregel, welche für den Krankendienst auch in Zukunft Norm blieb, noch die Regel der Templer als Richtschnur für die Waffenführung und für den Krieg gegen die Ungläubigen an. Durch die Verschmelzung beider Regeln ward der Kampf gegen die Ungläubigen die Hauptaufgabe des Ordens, so daß auch nicht mehr ein Priester, wie bisher, sondern ein Laie zum Vorsteher unter dem Namen Hochmeister erwählt wurde. Der erste Hochmeister wurde Hermann Walpoto (von Bassenheim?). Als Ordenskleid wählte man den mit dem schwarzen Balkenkreuze gezierten weißen Mantel. Papst Innocenz III. bestätigte, wie es scheint, im darauffolgenden Jahr den neuen Orden, welcher sich zur Erinnerung an seine erste Stiftung und an seine Umwandlung zur Regel machte, nur Männer von deutscher Abstammung und adeliger Geburt zu Ritterbrüdern aufzunehmen.

In dieser Zeit hatte der Orden schon festen Fuß in Europa gewonnen. Mit Ausnahme des slavischen Ostens, der skandinavischen Reiche und der Länder romanischer Zunge, in welchen sich besonders die Templer und Johanniter niederließen, wurden alle übrigen Länder Europa's der Schauplatz seiner Thätigkeit. Unter dem vierten Hochmeister, Hermann von Salza (1210 bis 20. März 1239), war der Orden besonders blühend. Die Begründung der noch bestehenden Balleien oder Ordensbezirke in den österreichischen Staaten datirt von dieser Zeit. Die Ballei an der Etsch und im Gebirge (Ballei Tirol) war so gut wie vollendet, indem 1211 die Commende Lengmoos, 1214 die von Schlanders und 1234 die von Botzen gegründet waren. Auch die Ballei Oesterreich stand schon da, denn 1219 ward die Commende Groß-Sonntag, kurz darauf die Commende Neustadt, dann 1223 die Commende Gratz und weiter Möttling und Tschernembel gestiftet. Ferner werden das Burzenland in Siebenbürgen und Commenden in Böhmen und Mähren schon in dieser Zeit erwähnt. Im J. 1226 ward unter Hermann von Salza der Orden nach Preußen verpflanzt, indem ihm Herzog Konrad

von Masovien das Culmerland als Schenkung überwies. Konrad von Landsberg und Otto von Saleiden mit 18 Knechten waren es, welche im genannten Jahre die Schenkung im Namen des Ordens und des Hochmeisters antraten (das Nähere s. im Art. Preußen). In Deutschland, Italien und in Griechenland hatte der Besitz desselben bereits derart zugenommen, daß zur Regierung der Balleien daselbst ein dem Hochmeister untergeordneter Deutschmeister, welcher sich „Meister deutschen Ordens in deutschen und wälschen Landen" nannte, aufgestellt werden mußte. Unter den „deutschen Landen" verstand man zwölf nach den Reichskreisen genannte Balleien: Franken, Hessen, Biesen, Westfalen, Sachsen, Lothringen, Thüringen, Utrecht, Elsaß und Burgund, Koblenz, Oesterreich und die Ballei Etsch. Jede derselben bestand aus mehreren Commenden. „Wälsche Lande" hingegen waren folgende: 1. Die Ballei Lombardien mit den Comtureien zu Venedig, Padua, Breccenigo (Brixeney) und Bologna. 2. Die Ballei Romanien mit den Häusern zu Rom, Viterbo und Monte Fiascone. Zur Ballei Romanien gehörte der gesammte Ordensbesitz im heutigen Griechenland, haupsächlich im Peloponnes, wo die deutschen Ritter gleich nach ihrer Constituirung zu Accon vier große Lehen in der Castellanei Kalamata, dem eigentlichen Kronlande der neuen französischen Fürsten von Achaja, erhielten. Der Hauptsitz dieser Herrschaften, die man auch unter dem Namen Achaja zusammenfaßte, war die wohlbefestigte Stadt Mostenitza; sie erstreckte sich bis zu dem Venedig unterthänigen Lande von Modone und Korone. 3. Die Ballei Apulien mit den Comtureien zu Neapel ad S. Leonardum, Barletta, Bari, Cornet und Brindisi. 4. Die Ballei Castilien mit den deutschen Ordenshäusern in Palermo ad SS. Trinitatem und de SS. Sepulchro in Spanien. An der Spitze einer Ballei stand der Landcomtur; zur Zeit der Ordensblüte waren ihrer sechszehn. Doch nicht alle unterstanden dem Deutschmeister; die Balleien Elsaß und Burgund, Koblenz, Oesterreich und Etsch bildeten in späterer Zeit das sogen. preußische Gebiet, weil sie direct vom Hochmeister abhingen. Doch fällt diese Einrichtung erst in die folgenden Perioden des Ritterordens.

II. Die zweite Periode bildet die Zeit von 1291—1309, während welcher sich der Ordenshauptsitz in Venedig befand. Als mit dem Falle Accons (18. Mai 1291) die christlichen Reiche in Syrien ihr Ende fanden, verlegte der 13. Hochmeister, Konrad von Feuchtwangen, den Sitz des Ordens nach Venedig. Hier wurde 1292 ein Generalcapitel abgehalten und dem Orden die innere Einrichtung gegeben, welche ihn in Folge der Zeiten so groß und berühmt machte. Diese innere Einrichtung beruht auf seiner Regel, auf seinen Statuten und auf seinen Gewohnheiten. Das älteste Exemplar der Ordensregel mag aus dem Jahre 1241 stammen, ebenso das der Statuten oder der Erklärung der Regel. Allgemein wird behauptet, daß sich der Deutschorden an die Regel des hl. Augustin halte (s. d. Art. Augustiner I, 1665). Dieß ist richtig, insofern der Johanniterregel, welche von dem Deutschorden angenommen wurde, die Regel des heiligen Augustin zu Grunde liegt; doch folgt die Templerregel, welche den bei weitem größeren Umfang der Deutschordensregel und ihrer Statuten einnimmt, der des Benedictinerordens. Im J. 1257 hatte der Orden schon sein eigenes Breviarium und Officium divinum. Die Gewohnheiten des Ordens, oder der dritte Theil des Ordensbuches, welche in dem Exemplare von 1241 noch nicht vorkommen, erscheinen in dem von 1292. Die Gewohnheiten sprechen von der Wahl des Hochmeisters, vom Abhalten der Großcapitel, von den Pflichten der höheren Ordensbeamten, also von Dingen, die eine mehrjährige Praxis und Erfahrung benöthigen, weßhalb dieser Theil des Ordensbuches erst später ausgearbeitet werden konnte. Er zeigt, daß der Orden eine stramme Organisation besaß, und daß der Hochmeister durch den ihn umgebenden Rath der Ordensgebietiger in seinem Wirken förmlich constitutionell eingeengt war. Obwohl der deutsche Ritterorden in seinen beiden Bestandtheilen, Ritter- und Priesterbrüdern, kraft der drei feierlich abgelegten Gelübde den Mönchsorden in seiner Wesenheit gleich gestellt war, so forderte doch die große Ausdehnung desselben, besonders als er 50 Jahre nach seiner Niederlassung in Preußen daselbst souverän wurde, eine Art von Geschäftsdecentralisation, die schon zu Accon eingeleitet und zu Venedig durchgeführt wurde. Die Großgebietiger des Ordens, welche den höchsten Rath des Großmeisters bildeten, waren: der Großcomtur, welchem die Beziehungen des souveränen Ordens zu den auswärtigen Staaten unterstanden; der Ordensspitler, welcher die oberste Aufsicht über die Ordensspitäler und Humanitätsanstalten führte; der Obersttreßler, der das Steuer- und Zinswesen des Ordens zu regeln hatte; der Oberstmarschall, welchem das gesammte Kriegswesen unterstand; endlich der Ordenstrapier oder der oberste Oeconomieverwalter. Was der Kämmerer oder Provisor in den Klöstern ist, das war der Trapier im Deutschorden; denn es darf nicht vergessen werden, daß damals noch die Naturalwirthschaft vorwaltete, und die Glieder des Ordens mit Allem vom Orden selbst versorgt werden mußten. Daher die Erscheinung der vielen Domänenvorwerke im Ordenslande, welche das nöthige Getreide und Schlachtvieh für das Leben, die nöthige Wolle für die Bekleidung und Pferde für den Kriegs- und Transportdienst zu liefern hatten. Die Oberaufsicht über dieselben gebührte dem Oberfttrapier.

III. Die dritte Periode umfaßt die Zeit 1309—1525, in welcher Preußen den Schwerpunkt des Ordens bildete. Der 15. Hochmeister Siegfried von Feuchtwangen verlegte den Ordens-

hauptsitz 1309 von Venedig nach Marienburg an der Nogat. Der deutsche Ritterorden erschien nun auf dem europäischen Schauplatze, besonders in der zweiten Hälfte der Regierung des Hochmeisters Wynrich von Kniprode (1351 bis 24. Juni 1382), als culturfördernde und als kriegerische Macht. Da der Handel ein wichtiges Vehikel der Cultur ist, so gebührt dem Orden auch der Ruhm, diesen gefördert zu haben, in hohem Grade. Der Osten, der Westen und der Süden Europa's waren von seinen Kaufleuten besucht. Tuch, Häringe, Bier, Getreide und Zuchtthiere wurden ausgeführt, Gewürze, Seidengewänder, kostbare Waffen und Weine eingeführt. Der Handel, welcher im wohlverstandenen eigenen Interesse für Straßen sorgte, war des Ordens Monopol, und da seit der Mitte des 13. Jahrhunderts das Münzwesen des Ordenslandes durch die Culmer Handfeste, „daß stets nur Ein Münzfuß im ganzen Lande sein, und daß die Pfennige vom reinen Silber, und zwar 60 Schillinge von einer Mark geprägt werden sollen, von denen 5 Pfennige gleich sein sollen Einem Kölnischen", eine feste Regelung erhielt, kamen Kaufleute aus ganz Europa an die Nogat, wo Marienburg bald das Emporium des Ordens wurde. Auch Kunst und Wissenschaft — wir erinnern an die gereimte Legende der hl. Dorothea und an das bis zur Gegenwart auf der Marienburg sichtbare colossale Mosaikbild der Madonna — wurde im Haupthause gepflegt und geschützt; der Glanz, welcher vom Meisterhofe ausstrahlte, gab den Ton für die Fürstenhöfe des mittleren Europa ab. Leider fing diese Blüte des Ordens schon unter dem 18. Hochmeister Lothar, Herzog von Braunschweig (17. Februar 1331 bis 18. April 1335), zu welken an. Eine unleidliche Eroberungssucht brachte den Orden mit den Polen in Collisionen, und die mörderische Schlacht bei Brest am 28. September 1331 eröffnete die Reihe unglücklicher Kämpfe. Es verging von nun an kein Jahr, in welchem die deutschen Ordenswaffen nicht beschäftigt gewesen wären. Die beliebten Kreuzzüge wider Litauen und Preußen, welche im Winter von 1267 auf 1268 durch König Ottokar II. von Böhmen eröffnet und noch 1387 nach päpstlichem Auftrage von Minoriten gepredigt wurden, verhinderten die ruhige Weiterentwicklung des Ordens. Trotz dieser Bekehrungskriege waren seine Waffen aber noch immer im Stande, einen Staat zusammenzuhalten, welcher unter dem 25. Hochmeister Konrad von Jungingen (1393—1407), abgerechnet den Besitz der zwölf Ordensballeien in Deutschland und der Güter in Romanien und Wälschland, nur allein im Ordenslande Preußen 55 Städte, 48 Burgen, 18 368 Dörfer, 640 Pfarrdörfer und 2000 Freihöfe mit einem jährlichen Einkommen von 800 000 rhein. Gulden zählte. Unter dem Hochmeister Konrad wurde die Neumark und unterschiedliche Mühlen und Gerechtsamen gekauft, ein gleiches Maß und Gewicht eingeführt, Straßen gebaut, kurz, Preußen in der Culturbahn erhalten. Da fiel der zweite große Schlag gegen die Selbständigkeit des Ordensstaates und gegen dessen Macht in der unglücklichen Schlacht bei Tannenberg am 14. Juli 1410, und die Folge derselben war der Friede von Thorn (s. d. Artt. Polen und Preußen). Der 26. Hochmeister, Ulrich von Jungingen, und fast alle seine Gebietiger hatten bei Tannenberg gegen die Polen das Leben gelassen. Nun begann der Orden zu sinken, der Handel zu erlahmen. Die großen Kriegsrüstungen und der Sold der gemietheten fremden Krieger erschöpften den Ordensschatz und machten, daß die unter Ulrich noch ziemlich guten Münzen immer schlechter wurden, bis sie kaum noch achtlöthig gefunden wurden. Da freilich hörte jeglicher Verkehr mit dem bankerott gewordenen Ordenslande auf, welches, um sich nothdürftig zu halten, 1412 alles Privat- und Kirchensilber im Ordenslande gegen eine gewisse Entschädigung einzog und von König Sigismund am 4. December 1413 sich ein Patent erwirkte, „daß Niemand, der freiwillig, ohne vom Deutschmeister Konrad von Egloffsstein und seinen Landcomturen aufgefordert und gebungen, den letzten Krieg mitmachte, irgend einen Sold oder eine Entschädigung von dem Orden, welcher ‚als des Adels und aller Ritterschaft getreuer Ufenthalt zu uns und dem Reiche on alles mittel gehört', anzusprechen habe, und wer dieß mit Gewalt durchsetzen wolle, solle mit Gewalt daran gehindert werden". Es war dieses königliche Patent für den Orden der deutschen Lande, wo der Deutschmeister gebot, gewiß eine große Wohlthat; aber der Credit des Ordenslandes war dahin. Da halfen keine Friedenscompromisse, z. B. das vom 6. November 1418 zwischen Wladislav von Polen, dem Großfürsten von Litauen und Reußen, und dem 28. Hochmeister, Michael Kuchmeister (dankte ab 1422); der Krieg mit Polen konnte durch solche Compromisse auf einige Zeit eingestellt, aber nie mehr beseitigt werden. Immer größer und größer wurde das fremde Söldnerheer, und immer unabweislicher die Nothwendigkeit, die Münze zum Aufbringen der Geldmittel zu devalviren. Zu Ende März 1416 war die Münze kaum vier bis fünflöthig, ein Münzfuß, welcher sich im preußischen Ordensstaate so ziemlich bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts erhielt und den Ordensstaat begraben half. An ein neues Emporkommen war unter solchen Umständen nicht zu denken. Zu dieser Münzcalamität gesellten sich unter dem 29. Hochmeister Paul von Rußdorf (dankte ab am 2. Januar 1441) Mißwachs, Seuchen, Verheerungen der Husiten, unglückliche Kämpfe wider Polen, endlich der offene Aufstand der preußischen Städte, und als Folge davon der im J. 1440 zu Marienwerder wider den Orden abgeschlossene Städtebund, dieser Vorläufer der baldigen Auflösung des preußischen Ordensstaates. Noch trauriger war für den Orden die Zeit des 30. Hochmeisters, Konrads von Erlichshausen (gest. 7. November 1449), und seines Bruders, des 31. Hochmeisters, Ludwigs von Erlichshausen

(gest. 4. März 1467). Der Städtebund trat unter Polens Zustimmung seit dem 4. Februar 1454 bewaffnet wider die rechtmäßigen Herren auf; es begann ein dreizehnjähriger Krieg, welcher die Kräfte des Ordens vollends erschöpfte, und die noch nachfolgenden 59 Jahre bis zu seiner Säcularisirung waren nur die letzten Zuckungen des einstens so gewaltigen Körpers.

Der Untergang des Ordens in den preußischen Landen wurde eingeleitet durch den Verlust Marienburgs am 6. Juni 1457 in Folge des Verrathes der eigenen Söldner, sowie durch die Verlegung des Ordenssitzes nach Königsberg (1466 bis 1525). Herbeigeführt ward er durch den Verkauf der Neumark an den Kurfürsten Friedrich II. von Brandenburg, mit dessen Bezahlung die ungestümen Söldner aus Polen und Böhmen beschwichtigt wurden, durch den Frieden von Thorn, welcher den Hochmeister zum Vasallen der Krone Polens machte und dem Orden fast die Hälfte des Landes abriß, und durch eine solche Finanznoth, daß der Hochmeister zu dem extremsten Mittel, der Verpfändung ganzer Ordensballeien, seine Zuflucht nehmen mußte. Die Balleien Tirol, Hessen, Oesterreich und zum Theil Alten-Biesen, also die sogenannten Kammerballeien des Hochmeisters, wären sicherlich damals dem deutschen Orden für immer verloren gegangen, wenn nicht durch kräftige Protestation von Seiten des Papstes, des Kaisers Friedrich und der damaligen Landcomture diesem Verfahren Einhalt geboten worden wäre. Allerdings verbluteten sie sich durch die großen Geldopfer für Preußen; sie blieben aber doch in ihren Ländereien gerettet und halfen sich in der Länge der Zeit wieder auf. Die letzte erhebende Erscheinung am Abende des deutschen Ordens in Preußen ist die des 32. Hochmeisters, Heinrich Reuß von Plauen (gest. 2. Januar 1470), welcher, um der demüthigenden, durch den Thorner Friedensschluß angeordneten Huldigung vor dem Könige von Polen zu entgehen, von April 1467 bis October 1469 bloß als Statthalter dem gesammten Orden vorstand — ein Mann voll Geisteskraft, voll Klugheit und Besonnenheit, besserer Zeiten werth. Doch das Zögern half ihm nichts. Als erster unter den Hochmeistern mußte er zu Petrikau am 29. November 1469 dem größten seiner Feinde, dem Könige von Polen, den Huldigungseid leisten, und diese Eidesleistung blieb jetzt constant. Die drei folgenden Hochmeister, Heinrich Reffle von Richtenberg (gest. 20. April 1477), Martin Truchseß von Wetzhausen (gest. 3. Januar 1489) und Johann von Tiefen (gest. 25. August 1497), leisteten denselben und erhielten den Frieden; als aber der 36. Hochmeister, der wider die alten Statuten postulirte Sohn Herzogs Albrecht von Sachsen, der 25jährige Friedrich von Sachsen, Landgraf zu Thüringen (gest. 14. December 1510), diese Huldigung hartnäckig verweigerte, verwickelte er den Orden Anfangs in einen Krieg mit Polen und dann in kostspielige Prozesse am kaiserlichen und am päpstlichen Hofe. Gleich im Jahre 1508 stiegen die Prozeßspesen auf 21 000 Mark, während die gesammten Einnahmen des Hochmeisters kaum 15 000 Mark betrugen. Verpfändungen und Verkäufe von Ordenszinsen und Ordensgütern sollten, da nichts mehr zu confisciren war, das Deficit decken. In einer solchen Klemme übernahm der letzte Hochmeister, Albrecht Markgraf von Brandenburg (s. d. Art.), die Regierung. Wie sein Vorgänger, wurde er gegen alles Herkommen an Einem Tage Ordensritter und Hochmeister. Man hoffte von ihm, als dem Sohne Friedrichs von Brandenburg und Sophiens, einer Schwester des Königs Sigismund von Polen, Heil für den Orden. Albrecht hielt im November 1511 als Hochmeister seinen Einzug in Königsberg. Er war gewillt, dem Könige von Polen die Huldigung zu verweigern und rüstete sich zum Kriege. Ein polnisches Heer rückte 1519 in Preußen ein. Durch Vermittlung des Kaisers und des Papstes wurde aber 1521 zu Thorn ein Waffenstillstand zwischen Albrecht und Sigismund geschlossen. Albrecht begab sich unter dem Vorwande, die Sache des Ordens zu fördern, 1522 auf den nach Nürnberg ausgeschriebenen Reichstag, wurde hier durch Osiander für das Lutherthum gewonnen und von Luther selbst beredet, seine Ordensgelübde zu brechen, ein Weib zu nehmen und aus dem Ordenslande ein weltliches Fürstenthum zu machen. Sigismund von Polen ließ sich aus politischen Gründen für diesen Gedanken gewinnen und schloß am 10. April 1525 zu Krakau mit Albrecht einen Vertrag, wonach Albrecht das Ordensland Preußen als weltliches Herzogthum von Polen zu Lehen nahm. Statt der Ordensfahne empfing Albrecht eine weiße Fahne mit schwarzem Adler. Im Schlosse zu Königsberg, dem letzten Ordenssitze, legte Albrecht den Ordensmantel und das Ordenskreuz ab, trat offen zum Protestantismus über und vermählte sich bald darauf mit der dänischen Prinzessin Dorothea. Viele Ordensritter folgten dem Beispiele; durch Umtriebe aller Art, durch List und Gewalt wurde der Protestantismus dem Volke aufgezwungen. Das Nähere s. in d. Artt. Albrecht und Preußen.

IV. **Die Zeit seit 1525.** Noch bestand der Orden in Livland, Romanien, Wälschland und Deutschland. **Livland** war 1237, wie die Incorporationsbulle Gregors IX. beweist, durch den Uebertritt der Schwertbrüder (s. d. Art.) an den deutschen Orden gekommen. Der 19. Hochmeister Dietrich von Altenburg (gest. 1341) empfing die Belehnung durch Kaiser Ludwig den Bayer. Es waren aber die Verhältnisse dieser Erwerbung von denen in den preußischen Landen wesentlich verschieden. In Preußen mußte das Christenthum, als die Ritter kamen, erst eingeführt, und Bisthümer, Kirchen, Städte und Burgen angelegt werden; in Livland blühten bereits zwei bischöfliche Sitze, zu Dorpat seit 1224 und zu Riga seit 1186; Städte und Burgen waren angelegt, das Land bevölkert, ja für

die damalige Zeit sogar wohlhabend. Hier brauchte der deutsche Orden an die bestehenden Einrichtungen die neue Regierungsform nur anzuschließen, während er in Preußen erst Alles neu schaffen mußte; daher die Erscheinung, daß der Orden in Livland verhältnißmäßig besser als in Preußen stand. Auch Livland unterstand wie Preußen in Allem und Jedem der Ordensregel und den Statuten, nur daß die Ritterbrüder nicht das Recht hatten, sich ihren „Meister" selbst zu wählen, sondern dem Hochmeister zwei Candidaten vorschlugen, aus denen er dann den Meister von Livland ernannte. Walther von Plettenberg (1494—1535) war der letzte Meister in Livland, welcher noch nach alter Art mit einem andern Candidaten dem Hochmeister zur Wahl vorgestellt wurde; denn Albrecht von Brandenburg ertheilte 1520 den livländischen Ordensgebietigern die völlige Gewalt, sich einen Ordensmeister nach Belieben zu wählen, eine Einrichtung, welche der Deutschmeister und Albrechts Nachfolger als Administrator Preußens, Walther von Kronberg, im J. 1528 bestätigt hatte. Das hiermit ertheilte Recht wurde jedoch bedeutungslos, als Wilhelm von Fürstenberg 1559 seinem Amte in Livland förmlich entsagte und sich auf das Schloß Vellin zurückzog, wo er das Jahr darauf von den Russen durch Verrath gefangen genommen wurde. Sein Nachfolger Gotthard Kettler entsagte im Rathhause zu Riga durch seinen Remißbrief vom 5. März 1562 mit seinen Rathsgebietigern dem Orden und wurde als Lutheraner zum Herzoge von Kurland und Semgallen und unter polnischem Schutze zum Gubernator von Livland ernannt. Als solcher lebte er bis zum 17. Mai 1587 und wurde durch seine Vermählung mit Anna von Meklenburg-Schwerin Ahnherr einer Dynastie, welche bis zum Jahre 1733 dauerte. So verlor der deutsche Ritterorden sein zweites souveränes Ordensland. Fünf Herrscher theilten sich in dasselbe; Rußland erhielt Narva, das Stift Dorpat, einen Theil von Wirland und Jerwen; Schweden die Provinz Harrien mit Reval und den übrigen Theil von Wirland; der Herzog Magnus von Holstein die Insel Oesel und die Wyk; Polen die Provinz Lettland, und Kettler Kurland und Semgallen.

Nur noch die zwölf Ordensballeien in Deutschland blieben unter dem Deutschmeister Walther von Kronberg, welcher den Titel annahm „Meister deutschen Ordens in deutschen und wälschen Landen und Administrator des Hochmeisterthums in Preußen". Kronbergs erste Sorge ging dahin, die durch den preußischen Abfall zerrütteten Verhältnisse zu ordnen, was durch die sogenannte Kronberg'sche Constitution vom Jahre 1529 ziemlich gut erreicht wurde. Kaiser Karl V. bestätigte dieselbe und nahm den gesammten Orden in seinen Schutz. Unter ihm wurde die Commende Mergentheim in der Ballei Franken zum Regierungssitz des Ordens erhoben. Die Landcomture mußten zum Unterhalte des Deutschmeisters, der übrigens auch seine Kammerhäuser hatte, mit einer kleinen Contribution beisteuern. Walther starb mitten in den Unternehmungen, durch welche die gegen den abtrünnigen Hochmeister Albrecht von Brandenburg ausgesprochene Acht durchgeführt werden sollte, am 4. April 1543 und liegt in der Hofkirche zu Mergentheim begraben. Unter ihm berechnete man die Gesammteinnahmen des damaligen Deutschmeisters nach Abzug der Naturalien auf 100 000 Gulden. Wenn auch die materiellen Mittel der einzelnen Balleien noch immer den Zwecken des Ordens, der Hospitalität und der jetzt statt des Kampfes wider die Ungläubigen eingetretenen Türkenhilfe entsprachen, so erlitt der Orden doch innerlich immer neue Verluste. Bald waren die durch Luthers Lehre bewirkten Apostasien an der Tagesordnung. Unter dem dritten Deutschmeister, Georg Hund von Wenkheim (gest. 17. Juni 1572), apostasirte der Landcomtur der Ballei Hessen, Hans von Germar, und zog die Ballei bei dem Religionswechsel an sich. Um dem Orden wieder einen bestimmten Zweck zuzuweisen, fing man seit dem Jahre 1576 auf dem Reichstage zu Augsburg mit dem Kaiser und 1577 zu Neckarsulm im Großcapitel über die Versetzung des deutschen Ordens nach Ungarn zu unterhandeln an. Dort sollte der Orden die Vertheidigung der Grenzdistricte gegen die Türken übernehmen, ein Plan, den auch Erzherzog Maximilian, der Bruder Kaisers Rudolf II., lebhaft verfolgte, der aber nicht ausgeführt wurde. In dieser Zeit wurde ein österreichisches Infanterie-Regiment unter dem Namen „Deutschmeister" gebildet, das seine ruhmvolle Benennung bis zur Gegenwart fortgeführt hat. Der fünfte Deutschmeister, Erzherzog Maximilian I., der Sohn Kaisers Maximilian II. (gest. 2. November 1618), hätte vielleicht mit seinen schönen Eigenschaften und seiner mächtigen Verwandtschaft manches Gute dem Orden zugeführt, wenn er nicht 1587 von einem Theile der polnischen Reichsstände wider Sigmund von Schweden zum Könige von Polen gewählt worden wäre. In dem hierüber entstandenen Kriege wurde er gefangen und erlangte erst nach Jahresfrist für ein bedeutendes Lösegeld, welches zum größeren Theile der deutsche Ritterorden aufbringen mußte, die Freiheit. Seine Wirksamkeit als Befehlshaber der kaiserlichen Heere in Ungarn, als Statthalter in Siebenbürgen und als Regent von Steiermark, Tirol und der Oberlande ließen dem thätigen Manne noch hinreichende Zeit, um auf den Großcapiteln zu Mergentheim 1593, 1616 und 1618 die Abfassung eines neuen, mehr den Verhältnissen sich anpassenden Statutenbuches und die Recuperirung mehrerer mittlerweile verlorener Ordenshäuser in Spanien und Italien zu beschließen.

Unter seinem Nachfolger, dem Erzherzoge Karl, Bruder Kaisers Ferdinand II., wurde der Grund zu dem heutzutage noch bestehenden „Hoch- und Deutschmeisterthume" gelegt, wie nun der officielle Titel lautete. Der deutsche Orden be-

greift nämlich unter dieser Benennung die dem jedesmaligen Haupte des Ordens zum Genusse überwiesenen großen Gutskörper Troppau, Freudenthal, Eulenberg, Langendorf, Soppan und Rathsch, die zwei letzteren Güter in Preußisch-Schlesien gelegen, während Eulenberg und Langendorf nach Mähren, Troppau und Freudenthal nach Oesterreichisch-Schlesien gehören. Freudenthal übergab Kaiser Ferdinand II. mittels Urkunde vom 17. Juli 1621 dem deutschen Orden als Aequivalent für eine demselben jährlich zu zahlende Rente von 10 000 rhein. Gulden oder eine Abfindungssumme von 200 000 Gulden, welche der frühere Deutschmeister Erzherzog Maximilian dem Orden als Ersatz für die Auslagen seiner polnischen Gefangenschaft testamentarisch vermacht hatte. Eulenberg erwarb 1623 der Hoch- und Deutschmeister Erzherzog Karl von Johann Kobilka dem Aelteren um 200 000 Thaler mährisch, den Thaler zu 70 Kreuzer gerechnet, verkaufte aber dafür die Commende Brixeney im Görzischen an Kaiser Ferdinand II.; Langendorf, Soppan und Rathsch wurden erst im achtzehnten Jahrhundert erworben, die zwei letzten Güter in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts aber von Preußen als geistliche Güter confiscirt. Der Erzherzog starb am 28. December 1624 in Madrid, wohin er vom Könige berufen wurde, um die Regierung von Portugal zu übernehmen.

Mit Ausnahme der drei Hoch- und Deutschmeister Johann Eustach von Westernach (gest. 25. October 1627), Johann Caspar von Stadion (gest. 21. November 1641) und Johann Caspar von Ampringen (gest. 9. September 1684) waren alle die Hoch- und Deutschmeister aus regierenden deutschen Häusern und neben dem Meisterthume mit einer Menge von Bisthümern und Abteien dotirt — ein Beweis, daß der Orden seinen ursprünglichen Zweck bereits verloren und eine Versorgungsanstalt des deutschen Adels und der deutschen Fürsten geworden war. So konnten die Schicksalsschläge der napoleonischen Zeit nicht mehr überraschen. Der Friede von Luneville säcularisirte den Orden in Deutschland, nachdem die protestantisch gewordene Ballei Utrecht sich bereits um 1623 gänzlich vom Orden getrennt hatte, aber bis zur Stunde existirt, während der Friede von Preßburg den 26. December 1805 das Deutschmeisterthum als erbliches Fürstenthum an Oesterreich brachte. Doch als Oesterreich abermals die Waffen wider Napoleon ergriff, machte das Decret von Regensburg 24. April 1809 und dann der Wiener Friedensschluß von 1815 dem deutschen Ritterorden in den gesammten deutschen Staaten für immer ein Ende. Die Königreiche Würtemberg, Bayern und Preußen, das damalige Großherzogthum Frankfurt, das Fürstenthum Isenburg, das Großherzogthum Hessen-Darmstadt und Baden, das Herzogthum Nassau theilten sich in die ehemaligen Balleien des deutschen Ordens. Der Hauptsitz des Ordens in Deutschland, Mergentheim, sowie der größere Theil der reichen Ballei Franken fielen an Würtemberg. Nur im Kaiserthume Oesterreich blieben die zwei ehemaligen Balleien des preußischen Gebietes, nämlich die Ballei an der Etsch und die Ballei Oesterreich, sowie die Commende Sachsenhausen in der freien Stadt Frankfurt a. M. dem Orden und die in Mähren und Oesterreichisch-Schlesien liegenden, sogenannten deutschmeisterschen Besitzungen, doch als unmittelbares k. k. österreichisches Lehen, dem jedesmaligen Hoch- und Deutschmeister erhalten. Aber auch dieser Besitz blieb ein ungewisser, bis Kaiser Franz I. durch Decret vom 8. März 1834 auf das durch den Preßburger Frieden zugestandene Recht, über die Besitzungen und Einkünfte des deutschen Ritterordens zur Gründung einer Nebenlinie des kaiserlichen Hauses verfügen zu dürfen, zu Gunsten des deutschen Ordens verzichtete. Er setzte die am 17. Februar 1806 erlassenen beschränkenden Bestimmungen außer Kraft und erklärte den Orden für die gesammte österreichische Monarchie „als ein selbständiges, geistlich-militärisches Institut" unter dem Bande eines kaiserlichen unmittelbaren Lehens und mit den alten Pflichten, die ihm die Ordensregel als fortbestehend auflegt. Dieser Act machte ein Großcapitel nöthig, welches auf den 27. Mai 1834 nach Wien, als der dermaligen Hoch- und Deutschmeister-Residenz, ausgeschrieben wurde. Nur noch vier Ritter konnten den Abschied dieses Großcapitels, welcher als Fundamentalgesetz bis zur Gegenwart angesehen wird, unterzeichnen. Damals wurde das noch bestehende „Ordens- oder Statutenbuch" entworfen, nach welchem sich der in dem österreichischen Kaiserstaate unter den Hoch- und Deutschmeistern Erzherzog Maximilian (gest. 1. Juni 1863) und Erzherzog Wilhelm wieder erstarkte Orden bis zur Gegenwart richtete. Nachdem Erzherzog Max von Oesterreich-Este im Großcapitel zu Wien 1855 das alte, aber seit langem vergessene Institut der Deutschordensschwestern zur Krankenpflege und Mädchenerziehung hervorrief und aus eigenen Mitteln mehrere Schwesterhäuser auf den Besitzungen des Meisterthums und in Tirol begründet, nachdem im Großcapitel 1857 Priesterconvente zu Troppau und zu Lana in Tirol errichtet, und der jetzt regierende Hoch- und Deutschmeister Erzherzog Wilhelm das Institut der Marianer zur freiwilligen Pflege des militärischen Krankendienstes in Kriegszeiten in's Leben gerufen hat: steht der alte deutsche Ritterorden wieder mit einer seiner Regel entsprechenden Thätigkeit da und wirkt, von der Kirche auch in dieser neuen Gestaltung anerkannt, segensreich für Staat und Kirche. Im Jahre 1872 waren im deutschen Ritterorden 15 Profeßritter, 6 Ehrenritter, 17 Priester und 2 Laienbrüder in den beiden Conventen zu Troppau und Lana, 41 Priester und 3 Novizen außer dem Conventverbande auf den Ordenspfarreien, und 146 Profeßschwestern, 7 Novizinnen und 2 Oblaten.

Literatur: Duellii Histor. Ord. Equitum Teuton., Viennae 1727; de Wal, Histoire de l'Ordre Teuton., Par. et Rheims 1784 bis 1788; Hennes, Codex diplomaticus Ord. S. Mariae Teutonicorum, Mogunt. 1845; R. v. Toll, Zur Chronologie der Gründung des Ritterordens vom St. Marienhospitale des Hauses der Deutschen in Jerusalem, Riga 1865; Prutz, Die Besitzungen des deutschen Ordens im heiligen Lande, Leipzig 1877; Kopf, Veneto-byzantinische Analekten in Sitzungsber. der Wiener Akad. XXXII; J. Voigt, Gesch. des deutschen Ritterordens in seinen 12 Balleien in Deutschland, 2 Bde., Berlin 1857—1859; Kronike von Pruzinlant in den Scriptt. rerum Prussic. I, Lips. 1861; Watterich, Gründung des deutschen Ordensstaates in Preußen, Leipzig 1857; Töppen, Acten der Städtetage Preußens unter der Herrschaft des deutschen Ordens, 3 Bde., Leipzig 1878—1882; Ders., Topographisch-statistische Mittheilungen über die Domänenvorwerke des deutschen Ordens in Preußen, Altpreußische Monatsschrift VII, Danzig 1870; Dudik, Beiträge zur Gesch. des deutschen Ordens in Tyrol, Archiv der Wiener Akad. XVII; Stettler, Gesch. des deutschen Ordens im Kanton Bern, Bern 1842; J. de Geer, Archieven der ridderlijke Duitsche Orde, Balie van Utrecht, 2 voll., Utrecht 1871; Millauer, Der deutsche Ritterorden in Böhmen, Prag 1832; Dudik, Des hohen deutschen Ritterordens Münzsammlung in Wien, Wien 1858; Ders., Ueber die Deutschordensschwestern, Sitzungsber. der Wiener Akad. XVI. [Dudik O. S. B.]

Deutschkatholiken nennt sich im Gegensatze zu den mit Rom verbundenen Katholiken eine im J. 1844 entstandene, gegenwärtig sehr zusammengeschmolzene und völlig bedeutungslos gewordene rationalistische Secte. Die Urheber derselben sind die beiden suspendirten Priester Johann Ronge und Johann Czerski. Ronge, geboren am 16. October 1813 zu Bischofswalde in Schlesien, studirte seit 1837 an der Universität zu Breslau, trat 1839 ohne allen Beruf zum geistlichen Stande in das dortige Alumnat, wurde 1840 zum Priester geweiht, 1841 Kaplan in Grottkau, schon im Januar 1843 in Folge seines ungeistlichen Benehmens und eines von ihm unter dem Titel „Rom und das Breslauer Domcapitel" geschriebenen Artikels suspendirt, und übernahm dann eine Hauslehrerstelle auf dem oberschlesischen Hüttenwerke Laurahütte. Czerski, geboren am 12. Mai 1813 zu Warlubien in Westpreußen, wurde 1842 in Posen, wo er seit 1838 studirte, zum Priester geweiht, war $1^1/_2$ Jahre Vicar an der dortigen Domkirche, kam im März 1844 als Vicar nach Schneidemühl und erklärte daselbst, nachdem er wegen Concubinates bereits zweimal suspendirt und versetzt worden war, am 22. August 1844 seinen Abfall von der „römischen Hofkirche". Ihren Ausgang nahm die sogen. deutschkatholische Bewegung von dem am 15. October 1844 publicirten Offenen Brief, welchen Ronge aus Anlaß der großartigen Wallfahrt zum heiligen Rocke nach Trier (18. August bis 6. October 1844) gegen die Ausstellung und Verehrung dieser Reliquie an den Bischof Arnoldi von Trier (gest. 1864) richtete, sowie von der durch Czerski herbeigeführten Bildung der „christlich-katholischen Gemeinde" zu Schneidemühl. Ronge wurde durch jenen Brief binnen weniger Wochen der Held des Tages, und von Seiten vieler mit ihrer Kirche zerfallenen Katholiken und mehr noch von Seiten gläubiger und ungläubiger Protestanten regnete es Dank- und Sympathie-Adressen auf ihn herab, die häufig von Geld- und Ehrengeschenken begleitet waren, und in welchen er in den überschwänglichsten und lächerlichsten Phrasen als der Mann des Jahrhunderts und als ein zweiter Luther begrüßt wurde. Das Breslauer Domcapitel richtete am 31. October als Antwort auf den Brief Ronge's ein sehr schönes und entschiedenes Schreiben an den Bischof Arnoldi, und der Weihbischof und Capitularvicar Latussek verhängte am 4. December über Ronge die Degradation und Excommunication. Gleichzeitig, aber unabhängig von der durch den Brief Ronge's hervorgerufenen Bewegung, hatte Czerski am 19. October mit einer kleinen Schaar von Anhängern, die sich insbesondere durch das Auftreten des würdigen Propstes Busse von Schneidemühl gegen die gemischten Ehen verletzt fühlten, seine „christlich-katholische Gemeinde" in Schneidemühl eröffnet. In der am 27. October der Regierung zu Bromberg gemachten Eingabe um „ihre Anerkennung und Regulirung und Feststellung ihrer externa" erklärte die neue Gemeinde die heilige Schrift für „die einzige sichere Quelle des christlichen Glaubens" und verwarf in neun Artikeln das Abendmahl unter Einer Gestalt, die Heiligsprechung und die Benedictionen, die Anrufung der Heiligen, die priesterliche Gewalt der Sündenvergebung und den Ablaß, die Abstinenz- und Fastengebote, den Gebrauch der lateinischen Sprache beim Gottesdienste, den Priestercölibat, das Verbot der gemischten Ehen, den Primat des Papstes als „Menschensatzungen". Dagegen bekannten sich die Glieder der Gemeinde in dem genannten Actenstücke zu dem nicäno-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse, zu der Lehre von den sieben Sacramenten und von der Messe, zu einer Transsubstantiation „durch den Glauben" und zum Gebet für die Verstorbenen, und erklärten, „katholische Christen, das heißt nicht römische, sondern apostolisch-katholische Christen sein und bleiben zu wollen". Czerski hielt mit seinen Anhängern Gottesdienst in einem Privathause, und die neue Gemeinde erfreute sich von Außen her reichlicher Unterstützung. Am 17. Februar 1845 wurde Czerski, nachdem er zwei häretische Schriftstücke veröffentlicht und sich mit seiner Concubine zur Ehe hatte ausrufen lassen, von dem Capitularvicar der Erzdiöcese Posen Gajerowicz degradirt und excommunicirt und am 21. Februar d. J. von dem protestantischen

Pfarrer Grützmacher zu Schneidemühl feierlich getraut. Die Kunde von der Stiftung der Gemeinde Czerski's in Schneidemühl, welche bereits im November 1844 durch die öffentlichen Blätter ging, trug wesentlich dazu bei, daß inmitten der durch den Brief Ronge's hervorgerufenen Bewegung und Aufregung auch an anderen Orten der Gedanke an die Bildung derartiger Gemeinden erwachte und Anklang fand. Das Signal hierzu gaben abtrünnige Katholiken in Breslau, welche im December 1844 Ronge, „den deutschkatholischen Priester", als ihren „Hirten und Seelsorger" proclamirten. Ronge selbst veröffentlichte um jene Zeit rasch nacheinander die Flugschriften: „An die niedere katholische Geistlichkeit", „Rechtfertigung von Johannes Ronge", „Ein Wort an die Römlinge Deutschlands und nur an diese, zum Neujahr 1845", „An meine Glaubensgenossen und Mitbürger", „An die katholischen Lehrer". Die deutschkatholische Gemeinde zu Breslau begann sich am 26. Januar 1845 unter Führung Ronge's und Regenbrechts, Professors des Kirchenrechts an der dortigen Universität, zu constituiren, und am 9. März hielt Ronge unter der Assistenz Czerski's und des wenige Tage vorher apostasirten schlesischen Kaplans Kerbler den ersten „deutschkatholischen Gottesdienst". Die Breslauer Gemeinde zählte damals 800 Unterschriften mit etwa 2000 Mitgliedern. Gleichfalls in den ersten Monaten des J. 1845 constituirten sich deutschkatholische Gemeinden in Berlin, Leipzig, Dresden, Danzig, Magdeburg, Hildesheim, Braunschweig, Elberfeld, Offenbach, Kreuznach, Wiesbaden, Worms und an anderen Orten, namentlich in Schlesien und Sachsen.

Vom 23.—26. März 1845 tagte bereits zu Leipzig unter dem Vorsitze des Stenographie-Professors Wigard „das erste deutschkatholische Concil", das von 15 Gemeinden beschickt und von 30 Abgeordneten besucht war. Das große Wort auf demselben führte Robert Blum, damals Secretär und Cassirer des Stadttheaters zu Leipzig, nachmals sehr berühmt geworden als Führer der Linken im Frankfurter Parlament und wegen seiner Theilnahme an dem Aufstande in Wien am 9. November 1848 standrechtlich erschossen. Die beiden „Reformatoren" Czerski und Ronge langten erst gegen Ende des Concils in Leipzig an. Die auf demselben beschlossenen „Allgemeinen Grundsätze und Bestimmungen der deutschkatholischen Kirche" erstreckten sich in vier Abschnitten und 51 Artikeln über „die Glaubenslehre", „die äußere Form des Gottesdienstes und die Seelsorge", „das Gemeindewesen und die Gemeindeverfassung" und die „allgemeinen Kirchenversammlungen oder Concilien" (s. die Beschlüsse bei Bauer 242—249; Kampe I, 174—179). In diesen seinen Beschlüssen proclamirte das „Concil" die heilige Schrift als die Grundlage des christlichen Glaubens, jedoch so, daß die Auffassung und Auslegung derselben jedem Einzelnen vollständig freigegeben ist, und stellte folgendes, indeß durchaus nicht obligatorisches Glaubenssymbol auf: „Ich glaube an Gott den Vater, der durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen und sie in Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe regiert. Ich glaube an Jesum Christum, unseren Heiland. Ich glaube an den heiligen Geist, eine heilige allgemeine christliche Kirche, Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben. Amen." Ausdrücklich verwarf das „Concil" den Primat des Papstes, die „Ohrenbeichte", den Cölibat, die Anrufung der Heiligen, die Verehrung von Reliquien und Bildern, die Ablässe, gebotenen Fasten und Wallfahrten, und erkannte nur zwei Sacramente an, die Taufe und das Abendmahl, das letztere unter beiden Gestalten. Ferner beschloß es die Einführung einer an den Gang der katholischen Messe sich anschließenden deutschen Liturgie, jedoch mit Weglassung des Canon und sonstiger bedeutender Theile, die Einführung einer Presbyterial- und Synodalverfassung nebst freier Wahl der Geistlichen durch die Gemeinden, und die alle fünf Jahre oder auch öfter sich wiederholende Abhaltung von allgemeinen Concilien. Zugleich wurde beschlossen, daß die neue Kirche den Namen „deutschkatholische Kirche" führen solle; nur den polnischen und östlichen deutschen Gemeinden wurde die Bezeichnung „christkatholisch" freigegeben. Ronge machte nun bis gegen Ende des J. 1845 durch Nord- und Mitteldeutschland bis zum Bodensee agitatorische Rundreisen, welche sich nicht selten zu glänzenden Triumphzügen für ihn und den Deutschkatholicismus gestalteten und der Secte Tausende von neuen Mitgliedern zuführten. In Leipzig, Dresden, Berlin, Potsdam, Magdeburg, Frankfurt a. d. O., Königsberg, Danzig, Braunschweig, Halberstadt, Stuttgart, Ulm, Heidelberg, Mannheim, Offenbach, Frankfurt a. M., Worms, Darmstadt, Wiesbaden, Weimar und an anderen Orten wurden ihm enthusiastische Ovationen dargebracht. In Berlin hatte er am 30. März eine längere Audienz bei dem Cultusminister Eichhorn und wurde auch von dem Prinzen von Preußen in den Gemächern seines Schlosses empfangen; an manchen Orten hielt er unter freiem Himmel, an anderen in den protestantischen Kirchen, oft in Gegenwart von vielen Tausenden deutschkatholischen Gottesdienst; in Ulm öffneten sich ihm und dem neuen Cultus am 23. September die Pforten des prächtigen Münsters; in Heidelberg brachten der alte Paulus und Gervinus, in Weimar der alte Röhr im Namen des Unglaubens und des seichten Rationalismus dem „Reformator" ihre Huldigungen dar; in Mannheim conferirte er mit den damals vielgenannten Häuptern der badischen Opposition Bassermann, von Itzstein, Hecker und Mathy; in der alten Kaiserstadt Frankfurt hielt er am 4. October unter dem unbeschreiblichen Jubel einer ungeheuern Volksmenge einen Einzug gleich dem eines auf der Höhe seines Ruhmes stehenden Triumphators. Gleichzeitig mit Ronge und öfter in seiner Begleitung machten auch Kerbler und

Dowiat, ein aus dem Pelpliner Seminar ausgetretener junger Cleriker von nicht unbedeutendem oratorischem Talente, mit vielem Erfolge deutschkatholische Agitationsreisen. Im August 1845 zählte die neue Secte bereits gegen 170 vielfach allerdings nur kleine Gemeinden und 41 Prediger, von denen 15 gewesene Protestanten, zumeist junge protestantische Predigtamtscandidaten, die übrigen größtentheils mit dem Cölibat zerfallene katholische Priester waren. Ronge war von seinen Erfolgen so trunken, daß er sich bereits nahe am Ziele glaubte und in einem um jene Zeit unter dem Titel „Zuruf" geschriebenen Pamphlet in die Worte ausbrach: „Ha, mich schauert, daß wir schon so nahe daran! — Doch jetzt ist's vorüber. Der große Wurf ist gelungen, der Fortschritt des Jahrhunderts ist gerettet; der Genius Deutschlands greift schon nach dem Lorbeerkranz. — Und Rom muß fallen!" Aber nicht allein Ronge gab sich solchen Täuschungen hin. Viele Tausende von Protestanten, protestantische Geistliche, Beamte, Literaten und Gelehrte an der Spitze, lebten in jenen Zeiten dem begeisternden Wahne, Ronge werde das Werk Luthers vollenden und Deutschland vollends von Rom losreißen, und suchten darum vielfach mit fanatischem Eifer die deutschkatholische Bewegung zu fördern und immer mehr in Fluß zu bringen. Fast überall, wo die Secte auftauchte, gestatteten ihr die Protestanten den Mitgebrauch ihrer Kirchen, an vielen Orten unterstützten und ermunterten sie die neuentstandenen Gemeinden durch reichliche Geldzuschüsse und feierliche Darbringung von Cultusgegenständen; protestantische Superintendenten, Consistorialräthe und Prediger fraternisirten bei deutschkatholischen Gottesdiensten und Zweckessen in ebenso salbungsvoller, als der katholischen Kirche feindseliger Weise mit den zumeist sehr unlautern Aposteln der neuen Lehre, und die protestantische und liberale Tagespresse, unstreitig der einflußreichste Factor in der ganzen deutschkatholischen Bewegung, leistete in Schmähungen und Verleumdungen des Papstthums und der katholischen Kirche das Erdenkliche und bot Alles auf, um die Katholiken zum Abfall von ihrer Kirche zu bringen und sie der neuen Secte in den Schooß zu treiben.

Die katholischen Geistlichen standen in jenen Zeiten des Kampfes fast überall treu und fest zur Kirche und traten, wo immer den Gläubigen Gefahr drohte oder auch nur zu drohen schien, mit hingebendem Eifer der deutschkatholischen Bewegung entgegen. In Breslau predigte der damalige Domprediger und nachmalige Fürstbischof Dr. Förster inmitten der ärgsten Gährung und Aufregung mit unerschrockenem Muthe, bei stets gefüllter Domkirche, gegen die Sectirer und ihren liberalen und ungläubigen Anhang. Seine berühmt gewordene, bereits ganz im Anfange der Bewegung am 10. November 1844 gehaltene Predigt: „Der Feind kommt, wenn die Leute schlafen", fand in acht rasch nacheinander erscheinenden Auflagen die weiteste Verbreitung. Auf die Proclamation Ronge's „An die niedere katholische Geistlichkeit" gaben über 200 Kapläne der Breslauer Diöcese in einem an den Weihbischof Latusseck gerichteten Ergebenheitsschreiben die gebührende Antwort. Die Bischöfe oder Bisthumsverweser von Breslau, Posen, Trier, Köln, Freiburg, Mainz, Fulda, Limburg, Hildesheim, Rottenburg traten in Excommunicationsdecreten, Hirtenbriefen oder sonstigen Kundgebungen dem deutschkatholischen Treiben energisch entgegen. Die wenigen und größtentheils nur spärlich verbreiteten Blätter, welche in jener Zeit den Katholiken in Deutschland zu Gebote standen, „Schlesisches Kirchenblatt", „Der Katholik", „Katholische Stimmen", „Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund", „Sion", „Neue Sion", „Katholische Kirchenzeitung", „Süddeutsches katholisches Kirchenblatt", „Historisch-politische Blätter", „Der Apologet" u. a. entfalteten eine zum Theil vortreffliche und einschneidende Polemik gegen den Deutschkatholicismus. Zahlreiche Broschüren erschienen zur Vertheidigung der Kirche und zur Bekämpfung der Secte. Unter den katholischen Publicisten und Gelehrten, welche in jener Zeit der deutschkatholischen Bewegung entgegentraten, sind neben vielen anderen zu nennen der Studienlehrer Moritz in Aschaffenburg, die Literaten Sausen in Mainz, Sporschil in Leipzig, v. Schütz in Dresden, Curatus Peschke in Breslau, Vicarius Hillebrand in Dortmund, der nachmalige Würzburger Domdecan Götz, der spätere Aachener Canonicus Prisac, die beiden Görres, Binterim, Alban Stolz, Staatsrath von Linde in Darmstadt, der spätere Fuldaer Professor Reinerding, Privatdocent Clemens in Bonn, Professor Marx in Trier, die Breslauer Professoren Ritter und Baltzer, die Gießener Professoren Schmid und Scharpff, die Freiburger Professoren Staudenmaier, Hirscher und Buß. Auch verdient hier erwähnt zu werden, daß der greise Wessenberg, als Ronge bei seinem Aufenthalt in Konstanz ihn für die deutschkatholische Bewegung zu gewinnen suchte, jede Betheiligung an derselben ablehnte, indem er erklärte: „Ich war stets und bleibe forthin ein treuer Sohn der katholischen Kirche" (s. den Brief Ronge's vom 17. October und den Wessenbergs vom 18. October 1845 bei Kampe II, 18—21). Das katholische Volk stand in seiner immensen Majorität der deutschkatholischen Bewegung gegenüber fest im Glauben und blickte mit Entrüstung und Verachtung auf das unwürdige und vielfach sehr gehässige Treiben der Sectirer hin. In den katholischen Ländern und Provinzen Deutschlands fand die Secte nur wenig Anhang; fast alle Gemeinden bildeten sich in solchen Territorien, wo die Katholiken unter einer zahlreichen protestantischen Bevölkerung lebten, und hier waren es namentlich die gemischten Ehen, welche ihr ein beträchtliches Contingent zuführten. Im Uebrigen recrutirte sie sich fast ausschließlich aus dem mittleren Bürgerstande und aus dem städtischen Proletariate. Leute von Namen hat sie fast keine aufzuweisen. Die

Wenigen, die hier in Betracht kommen können, sind außer dem oben bereits genannten Revolutionär Robert Blum die wegen ihrer unkirchlichen Anschauungen bereits lange vor der Erhebung des Deutschkatholicismus aus der theologischen Professur ausgeschiedenen Gelehrten Johann Anton Theiner in Breslau und Heinrich Schreiber in Freiburg, der Breslauer Botaniker Nees von Esenbeck, ein geborener Protestant, die beiden österreichischen Literaten Duller und Schuselka und der Frankfurter Literat Heribert Rau.

Obgleich die neue deutschkatholische Kirche sich in sehr überschwänglicher Weise der Welt als die Kirche der Liebe und des Friedens ankündigte, so brachen doch schon in der ersten Zeit ihres Bestehens mancherlei Streitigkeiten in derselben aus. Bereits auf dem Leipziger Concil trat ein sehr entschiedener Gegensatz hervor zwischen der seicht rationalistischen und auf religiösen Nihilismus hinauslaufenden Richtung, wie sie durch Ronge, Blum, Wigard und fast alle „Väter" des Concils repräsentirt war, und der mehr positiv-gläubigen Richtung, welcher Czerski und seine Anhänger huldigten. Czerski wollte namentlich die Gottheit Christi ausdrücklich anerkannt wissen, gab sich aber schließlich mit der ihm gemachten Erklärung zufrieden, daß in der neuen Kirche bezüglich der Gottheit Christi Jedem die Freiheit, zu glauben, was er wolle, gewährleistet sei, und unterzeichnete daraufhin die Beschlüsse des Concils. Bald nachher aber predigte und schrieb er gegen die Urheber und Anhänger des Leipziger Bekenntnisses als Vernunftanbeter und „Feinde Christi" und gegen ihr „sündhaftes Treiben" auf dem Concil, und noch ehe die neue Kirche ein Jahr alt war, lagen die beiden „Reformatoren" Czerski und Ronge miteinander in heftigem Streit. Nachher versöhnten, dann trennten sie sich wieder, um in viel späterer Zeit, wo auch Czerski längst völlig dem Unglauben verfallen war, wiederum gemeinsame Sache miteinander zu machen. Im Februar 1846 verfeindeten sich, aus verschiedenen Ursachen, auch Theiner und Regenbrecht mit Ronge, später auch Regenbrecht mit Nees von Esenbeck, und Streitigkeiten, Parteiungen und Spaltungen mancherlei Art machten in der Breslauer Gemeinde sich geltend. Theiner legte seine Predigerstelle, Regenbrecht sein Aeltestenamt nieder, und auch Ronge zerfiel mit einem großen Theile seiner Breslauer Anhänger. Wie aber in der Breslauer Muttergemeinde, so waren bereits im J. 1846 vielfach auch in anderen deutschkatholischen Gemeinden Streitigkeiten zwischen den Predigern und ihren Gemeinden, und Streitigkeiten und Spaltungen der Gemeindeglieder unter sich an der Tagesordnung. Ebenso begannen die Sympathien der Protestanten für die deutschkatholische Bewegung ziemlich rasch zu erkalten. Gläubige Protestanten fühlten sich bereits durch den offen zu Tag tretenden Unglauben der Leipziger Concilsbeschlüsse von der Bewegung abgestoßen. Aber auch die mehr oder minder rationalistisch gesinnten Protestanten verloren, wenn sie nicht geradezu dem religiösen und politischen Radicalismus huldigten, in eben dem Maße ihre Freude an der Bewegung, als sie zur Erkenntniß kamen, daß dieselbe vermöge ihres revolutionären Charakters unter Umständen den staatlichen Ordnungen und den protestantischen Landeskirchen in Deutschland in hohem Grade gefährlich werden könne und die in sie gesetzte Hoffnung auf Zerstörung der katholischen Kirche in Deutschland doch nicht zu erfüllen vermöge. Nur die sog. Freiprotestanten blieben stets die treuen Alliirten der Deutschkatholiken, wie denn auch beide Richtungen, die deutschkatholische und die freiprotestantische, ihren Principien und Tendenzen nach ganz auf demselben Boden stehen. Als gegen Ende des Jahres 1846 die deutschkatholische Bewegung fast vollständig in's Stocken gerathen war, zählte der Deutschkatholicismus ungefähr 200 Gemeinden und gegen 60 000 Mitglieder, unter denen jedoch auch eine beträchtliche Anzahl früherer Protestanten sich befand. Wohl die Hälfte aller Bekenner der neuen Secte kam auf Schlesien. Breslau allein zählte damals weit über 7000 Deutschkatholiken, von denen übrigens etwa $^3/_7$ frühere Protestanten waren. Das „zweite deutschkatholische Concil", welches vom 25.—29. Mai 1847 in Berlin tagte, und auf welchem 67 Abgeordnete als Vertreter von circa 150 Gemeinden erschienen waren, vermochte die bereits stark im Niedergange befindliche deutschkatholische Sache nicht mehr zu heben. Die Welt zeigte damals wenig Interesse mehr für den Deutschkatholicismus, und die von Gervinus im J. 1845 in seiner Schrift: „Die Mission der Deutsch-Katholiken" ausgesprochenen Hoffnungen, daß die deutschkatholische Bewegung die katholische nnd protestantische Kirche in Deutschland absorbiren und sich zur großen deutschen Nationalreligion gestalten würde, hatten sich längst als vollständig eitel erwiesen. Unter den wenigen Gemeinden, die im J. 1847 entstanden sind, ist diejenige von Mainz zu nennen, deren späterer Prediger Hieronymi, ein im J. 1845 zum Deutschkatholicismus übergetretener protestantischer Predigtamtscandidat aus Braunschweig, während vieler Jahre einer der rührigsten und feindseligsten literarischen Gegner des Bischofs v. Ketteler war.

Die deutschen Regierungen nahmen dem Deutschkatholicismus gegenüber in verschiedenen Zeiten verschiedene Stellungen ein. In Preußen gebot eine Cabinetsordre vom 30. April 1845 den Behörden, vorerst weder „fördernd" noch „hemmend" in die deutschkatholische Bewegung einzugreifen, und in diesem Sinne suchten auch zwei Ministerialverfügungen vom 17. Mai 1845 die Angelegenheiten der Deutschkatholiken vorläufig zu regeln. Danach sollten die Taufen, Trauungen und Begräbnisse der „katholischen Dissidenten" in die protestantischen Kirchenbücher eingetragen werden, und ihre Eheschließungen nur dann civilrechtliche Gültigkeit haben, wenn sie vor einem protestantischen Pfarrer abgeschlossen würden;

der Gebrauch der protestantischen Kirchen zu deutschkatholischen Gottesdiensten wurde untersagt. Die letztere Bestimmung wurde indeß durch eine Cabinetsordre vom 8. Juli 1845 wesentlich gemildert. Bereits im August 1845 aber fand man es in Preußen sowohl im Interesse des Staates wie der protestantischen Kirche für gerathener, der deutschkatholischen Bewegung mehr „hemmend" entgegenzutreten. Ein Oberpräsidialerlaß vom 12. September 1845 gab in dieser Tendenz für die deutschkatholischen Prediger und Gemeinden in Schlesien gewisse, die Bewegung beschränkende Vorschriften, und Ronge mußte wegen Uebertretung derselben im April 1847 sogar auf vier Wochen in Breslau in das Gefängniß wandern. Das sog. Toleranzpatent vom 30. März 1847 suchte die Beziehungen der Deutschkatholiken wie auch der Freiprotestanten zum Staate eingehender zu regeln, vermochte aber die große Mehrzahl derselben nicht zufrieden zu stellen (vgl. Kampe III, 257—302). Die Regierungen von Sachsen, Hannover, Baden, Würtemberg und anderen deutschen Territorien ließen die Deutschkatholiken, die sehr bald politisch verdächtig geworden waren, nur mit Widerstreben gewähren und legten der weiteren Ausbreitung derselben mancherlei Schwierigkeiten in den Weg; die liberalen Abgeordneten in den Kammern dagegen traten mit um so größerer Energie für sie ein und benützten die „deutschkatholische Frage" mannigfach zu politischen Agitationen. In Baden und Kurhessen führte die „deutschkatholische Frage" zu Kammerauflösungen, dort am 9. Februar 1846, hier am 17. November 1846. Die Beziehungen der Deutschkatholiken zum Staate wurden in den meisten deutschen Ländern mehr oder minder in ähnlicher Weise geregelt, wie in Preußen. Unter den protestantischen Regierungen ging in jener Zeit die kurhessische am schärfsten gegen die Deutschkatholiken vor, indem hier ein Ministerialerlaß vom 18. September 1845 selbst alle „Privatversammlungen" derselben verbot und ihnen nur „die Hausandacht" gestattete. Die katholischen Regierungen von Bayern und Oesterreich traten von vornherein mit strengen Verboten gegen die neue Secte auf. Ein Edict Metternichs vom 26. Januar 1846 bedrohte diejenigen, welche der Secte sich anschließen würden, mit Landesverweisung (vgl. Kampe III, 303 bis 383).

Das Revolutionsjahr 1848 brachte dem Deutschkatholicismus durch alle deutschen Länder volle Freiheit der Bewegung, vermochte aber die Ausbreitung desselben nicht wesentlich zu fördern, da er längst den Reiz der Neuheit verloren hatte, und da seine innere Hohlheit und Haltlosigkeit offen zu Tage lag. Die Bemühungen, den Deutschkatholicismus als Ferment für die politische Revolution nunmehr auch in die katholischen Länder Bayern und Oesterreich zu tragen, waren nur von geringem Erfolge begleitet. Ronge erschien in den letzten Monaten des Jahres 1848 in Wien, Graz, München, Nürnberg, und es bildeten sich dort, wie auch an etwa zwanzig anderen Orten in Franken und Rheinbayern neue, fast durchweg kleine deutschkatholische Gemeinden. Die Gemeinde in Wien zählte an 3200, die in Graz an 300 Mitglieder; die „freie christliche Gemeinde" in Nürnberg, die, wie alle fränkischen Gemeinden, meist aus Protestanten hervorging, brachte es auf 5000, die Münchener dagegen stieg nicht über 300 Mitglieder; alle übrigen bayerischen Gemeinden zusammen umfaßten nur an 2300 Mitglieder. Während aber der Deutschkatholicismus in den Jahren 1848 und 1849 in Oesterreich und Bayern nur geringe Verbreitung fand, kam er in jenen Jahren in dem übrigen Deutschland noch weit stärker, als vorher schon, in Rückgang, indem die meisten der bisherigen deutschkatholischen Agitatoren sich nun ganz auf das Gebiet der Politik begaben und in weiteren und engeren Kreisen für die rothe Republik und den Communismus wirkten. Auch Ronge schlug sich als Mitglied des Vorparlamentes und des Demokratencongresses zu Frankfurt auf die Seite des Radicalismus. Die politischen Proclamationen und Manifeste, welche er mit dem ganzen Vollgefühle eines der Weltgeschichte angehörenden Mannes erließ, machten indeß wenig Aufsehen, und seine politischen Reden im Frankfurter Essighause trugen ihm von Seiten des Volkswitzes den Namen des „Essighausapostels" ein. Dowiat aber widmete sich nun ganz der politischen Agitation und warf den Deutschkatholicismus so weit als möglich von sich, indem er am 31. October 1848 aus der Berliner Stadtvogtei, in welcher er wegen Betheiligung an Berliner Tumulten gefangen saß, folgende Erklärung veröffentlichte: „Ich ersuche die Zeitungen, bei Nennung meines Namens das Prädicat deutschkatholischer Prediger wegzulassen. Ich habe die religiöse Bewegung stets nur als ein Mittel zur socialpolitischen Agitation betrachtet. Jetzt ist die Maske und folglich die ganze religiöse Bewegung unnöthig geworden, ich habe nicht das Geringste mehr mit ihr zu thun" (vgl. Kampe IV, 177 bis 205).

Nach Niederwerfung der Revolution wurden dem politisch arg compromittirten Deutschkatholicismus von Seiten der Regierungen die Rechte und Freiheiten, welche er in den Revolutionsjahren errungen oder die er vorher schon besessen, vielfach wieder entzogen. Als das von etwa 100 Gemeinden beschickte „dritte deutschkatholische Concil" und die „dritte freiprotestantische Tagsatzung" am 24. Mai 1850 zu Köthen gemeinsam tagten, um die Union der Deutschkatholiken und Freiprotestanten zum Abschluß zu bringen, wurde die Versammlung auf Requisition der preußischen und sächsischen Regierung aufgelöst. In Oesterreich wurden die beiden Gemeinden zu Wien und Graz unterdrückt und die Errichtung derartiger Gemeinden durch ein kaiserliches Edict vom 16. November 1851 verboten. In Bayern wurde den deutschkatholischen Gemeinden die ihnen am 14. September 1849 gewährte staatliche Aner-

kennung durch ein Edict vom 2. November 1851 wiederum entzogen und die Gemeinden aufgelöst. In Preußen, wo man, wie es in einem Ministerialcircular vom 29. September 1851 heißt, zu der „Ueberzeugung" gekommen war, „daß die Dissidentengemeinschaften nicht sowohl Religionsgesellschaften, als vielmehr politische, den Umsturz der bürgerlichen und socialen Ordnung fördernde Vereine seien", wurden sehr viele Gemeinden polizeilich geschlossen, ihre Prediger ausgewiesen, der Mitgebrauch protestantischer Kirchen untersagt, Zuschüsse aus Communalmitteln aufgehoben. Auch fast alle übrigen deutschen Regierungen ergriffen in jener Zeit mehr oder minder strenge Maßregeln gegen die deutschkatholischen Gemeinden (vgl. Kampe IV, 206—369). Weit nachtheiliger aber als alle diese äußeren Regierungsmaßregeln wirkte auf den Bestand des Deutschkatholicismus der durchgehende Mangel an Interesse und Opferwilligkeit für die deutschkatholische Sache bei den Anhängern der Secte selbst. Auch kehrten sehr viele Glieder der Secte, namentlich in Folge der Jesuitenmissionen, welche in den fünfziger Jahren an vielen Orten gehalten wurden, wieder in den Schooß der Kirche zurück; viele erklärten auch, nachdem der Deutschkatholicismus in der öffentlichen Meinung discreditirt war, ihren Uebertritt oder ihren Rücktritt zum Protestantismus. Unter denen, die zur katholischen Kirche zurückgekehrt, sind Dowiat und Schuselka zu nennen. Dowiat trat im J. 1864 in Amerika in die Kirche zurück und veröffentlichte bei seinem Rücktritte in einem zu Buffalo erscheinenden Blatte eine sehr schöne und in mehrfacher Beziehung interessante Erklärung (s. dieselbe in Chilianeum VII, Würzburg 1865, 441 f.); Schuselka, der im J. 1850 vom Deutschkatholicismus zum Protestantismus übergetreten war, söhnte sich, nachdem er schon längere Zeit vorher sich immer mehr der Kirche genähert und öfter für sie das Wort ergriffen, im J. 1879 auf seinem Krankenlager wieder vollständig mit ihr aus (vgl. Mainzer Journal vom 19. Februar 1879). Manche deutschkatholische und freiprotestantische Prediger wanderten, nachdem sich die Verhältnisse in Deutschland für sie ungünstig gestaltet, nach Amerika aus und gründeten dort freireligiöse Gemeinden, die jedoch fast alle nur ein sehr ephemeres Dasein hatten (vgl. Kampe IV, 23—27).

Als im J. 1858 mit dem Regierungswechsel in Preußen wiederum eine neue, dem religiösen und politischen Liberalismus günstigere Aera in Deutschland ihren Anfang nahm, bestanden in Deutschland noch gegen 90 deutschkatholische Gemeinden, die jedoch fast alle im Zustande vollständiger Lethargie sich befanden, und von denen die meisten nur noch dem Namen nach existirten. Ronge, der im J. 1849 als politischer Flüchtling Deutschland verlassen und seit 1850 seinen Aufenthalt in England genommen hatte, kehrte in Folge der im J. 1861 in Preußen erlassenen Amnestie wieder nach Deutschland zurück und stiftete hier in Verbindung mit Czerski „zum Kampfe gegen alles Pfaffenthum" den „Religiösen Reformverein", der am 24. und 25. October 1863 seine erste Generalversammlung in Frankfurt a. M. abhielt, jedoch keine Bedeutung gewann und bald wieder unterging. Gegenwärtig lebt Ronge in Darmstadt, mit fast allen seinen früheren und späteren Anhängern vollständig zerfallen und öfter von ihnen ausdrücklich desavouirt. Wie sehr die deutschkatholische Secte, die zur Zeit ihres höchsten Bestandes an 70 000 Seelen umfaßte, gegenwärtig zusammengeschmolzen ist, beweisen folgende Ziffern. Nach den officiellen statistischen Mittheilungen kamen im J. 1875 auf Preußen 4800 „Deutsch- und Christkatholiken", auf Hessen 2958, auf Sachsen 1876 Deutschkatholiken. Die Zahl der Deutschkatholiken im übrigen deutschen Reiche ist sehr gering. Was die innere Lehrentwicklung des Deutschkatholicismus betrifft, so ging derselbe im Allgemeinen sehr rasch von jenem rationalistischen Theismus, wie er aus den Leipziger Concilsbeschlüssen vom Jahre 1845 uns entgegentritt, zum Pantheismus und noch viel häufiger zum nackten Atheismus und Materialismus über. Nur vereinzelte Prediger hielten noch an dem Glauben an den persönlichen Gott und die Unsterblichkeit der Seele fest.

Der katholischen Kirche in Deutschland ist die deutschkatholische Bewegung, die ihr nach dem Willen ihrer Feinde zum Untergang werden sollte, in mehr denn einer Beziehung zum Segen geworden. Im Kampfe gegen den Deutschkatholicismus erstarkte mächtig das katholische Bewußtsein der Katholiken Deutschlands, sowie ihre Liebe zur Kirche und ihre Anhänglichkeit an dieselbe. Auch wurden viele, namentlich den gebildeten Ständen angehörige Katholiken durch die Controversen mit dem Deutschkatholicismus von allerlei Vorurtheilen gegen manche kirchliche Lehren und Institutionen und von unklaren und falschen Anschauungen über dieselben geheilt und schlossen sich in Folge davon enger und inniger als bisher an die Kirche an. Dazu aber kam noch, daß die deutschen Regierungen durch die Erfahrungen, welche sie in den Jahren 1848 und 1849 hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen der religiösen und der politischen Revolution gemacht, der katholischen Kirche günstiger gestimmt wurden und ihr, wenigstens auf eine längere Reihe von Jahren, mehr oder minder jene Freiheit der Bewegung gestatteten, die sie vorher vergebens von ihnen zu erlangen sich bemüht, und deren sie nothwendig bedarf, um ihr reiches inneres und äußeres Leben entfalten zu können. Ohne die vorausgegangenen deutschkatholischen Wirren hätte darum auch die katholische Kirche in Deutschland und das religiöse Leben in ihr schwerlich einen so raschen und großartigen Aufschwung genommen, wie er uns vom Jahre 1848 an entgegentritt. Auch ist die Lehre, welche die klägliche Geschichte des „Deutschkatholicismus" den Katholiken Deutschlands gegeben, für die Geschichte des 25 Jahre später mit dem

blendenden Glanze der deutschen Wissenschaft und mit dem ganzen Apparate der Staatsgewalt in Scene gesetzten „Altkatholicismus“ von nicht zu verkennender Bedeutung geworden.

Literatur: Der Katholik, Mainz, Jahrgang 1844 ff.; Hist.-polit. Blätter, München, Jahrgang 1845 ff.; J. Günther, Bibliothek der Bekenntnißschriften der deutsch-katholischen Kirchen, Jena 1845 f.; Eduin Bauer, Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutschkatholischen Kirche, Meißen 1845; W. A. Lampadius, Die deutsch-katholische Bewegung von ihrem ersten Entstehen bis auf die Gegenwart aus protestantischem Gesichtspunkte historisch-kritisch beleuchtet. Zugleich ein vorbereitender Beitrag zur Gründung einer deutschen Nationalkirche, Leipzig 1846; Für christkatholisches Leben. Materialien zur Geschichte der christ-katholischen Kirche, herausgegeben von O. Behnsch, 6 Bde., Breslau 1845 bis 1848; Für freies religiöses Leben. Materialien zur Geschichte und Fortbildung der freien Gemeinden, herausgegeben von Th. Hofferichter und F. Kampe, 2 Bde., Breslau 1848 f.; F. Kampe, Das Wesen des Deutschkatholicismus mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältniß zur Politik, Tübingen 1850; Ders., Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4 Bde., Leipzig 1852—1860. Die zahlreiche Streitliteratur findet sich verzeichnet bei de Roskovány, Coelibatus et Breviarium IV, Pestini 1861, 543 sq. 557 sq. 613 sq. 632 sq. 638 sqq. 669 sqq. 690. 706 und Romanus Pontifex IV, Nitriae et Comaromii 1867, 708 sq. 802 sq. 830 sq. [Hundhausen.]

Deutschland. I. Christianisirung und kirchliche Eintheilung in den verschiedenen Perioden der Geschichte. A. Römerzeit. Die ersten Andeutungen von dem Vordringen des Christenthums in jenes Gebiet, welches die Römer Germanien nannten, finden sich bei Irenäus (177—202), der in seiner Schrift Adversus Haereses 1, 3 bezeugt: οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πεπιστεύκασιν. Auch sein Zeitgenosse Tertullian führt in seiner Abhandlung Adversus Judaeos 7 neben anderen Völkern, bei welchen der Name Christi in Herrschaft sei, die Germanen auf. Mag die letztere Stelle einen mehr rhetorisirenden Charakter haben, indem sie durch Aufzählung vieler Völker nur im Allgemeinen die weite Ausbreitung der Kirche andeuten will, so ist dagegen die Stelle bei Irenäus vollkommen beweisend. Er beruft sich zum Zeugniß für die Tradition auf die Vorsteher (προεστῶτες) der einzelnen Kirchen; also müssen die Kirchen in den von ihm citirten Ländern ihre Bischöfe gehabt haben. Er lebte in Lyon, also nahe genug bei Germanien, um Kenntniß der dortigen kirchlichen Verhältnisse haben zu können. Was er unter „den Germanien“ (ἐν Γερμανίαις) versteht, ob die unter römischer Herrschaft stehenden Provinzen Germania I. (superior, mit Moguntiacum, Mainz) und Germania II. (inferior, mit Colonia Agrippina, Köln) oder Germania magna (transrhenana, barbara), ist aus dem Texte nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Hontheim (Prodrom. hist. Trev. I, § 1, p. X) entscheidet sich für das letztere, die übrigen Forscher (Beatus Rhen., Ursinus, Schöpflin, Koeler, Grandidier) für das cisrhenanische Deutschland, und damit trifft die Localtradition zusammen, welche die Gründung der Bisthümer Mainz und Köln in die apostolischen Zeiten zurückdatirt. Auf das rechtsrheinische Deutschland weist die Stelle bei Arnobius (Disput. adv. gentes 1, 6) hin, welcher ca. 304 unter den Alamannen Christen leben läßt. Darnach gab es am Ende des zweiten Jahrhunderts im römischen Germanien christliche Gemeinden mit Bischöfen, wenn auch die Bischofsreihe erst um ein Jahrhundert später sicher bezeugt ist, im freien Germanien am Anfang des vierten Jahrhunderts wenigstens einzelne Bekenner des Christenthums. Die Ueberschrift des Liber de Synodis, welchen der hl. Hilarius von Poitiers im J. 358 Dominis et beatissimis Fratribus et coepiscopis Provinciae Germaniae primae et Germaniae secundae et primae Belgicae etc. widmet (ed. Maur. Veron. 1730, II, 457), spricht für ein gut geordnetes System von bischöflichen Sprengeln. Zur Beantwortung der Frage, wie die ersten Bekenner des Christenthums in das römische Germanien gekommen, ist vor Allem auf die Legionen hinzuweisen, welche römische Cultur, aber auch religiöse Anschauungen in Gegenden getragen, die weit von denen entfernt liegen, wo sie zuerst aufgetreten sind. Der officielle Cult in diesen Militärstationen war selbstverständlich die römisch-heidnische Staatsreligion. Aus dem Orient aber war, namentlich durch Truppendislocation, auch der Mithrasdienst in die westlichen Gebiete des Reiches gekommen; so wurden zahlreiche Mithräen, von Legionssoldaten gestiftet, am linken Rheinufer, von Heidelberg abwärts, gefunden, deßgleichen in Inneröstterreich (Hitzinger, Mittheilungen des historischen Vereins für Krain 1855, 61 ff.); auch auf den Römersteinen in Noricum und Pannonien finden sich nicht selten Siva-Symbole (a. a. O. 1854, p. 60). Wenn nun die in Deutschland stationirten Legionen aus Gegenden kamen, wo das Christenthum bereits Wurzel geschlagen, oder wenn sie mit solchen Punkten durch Nachschub von Recruten in Verbindung standen, dann mußte durch sie ebenso das Christenthum verbreitet werden, wie sie die Träger jener orientalischen Mysterien gewesen waren. Nun hatte aber am ganzen Rheinufer ihre Stationen die Legio XXII. Solothurn und St. Maurice waren Garnisonsorte derselben (Pauly, Realencyclopädie V, 900). Man fand ihre Denkmäler und ihren Stempel auf Ziegelsteinen an vielen Orten von Rheinzabern bis nach Mainz (Hefner, Römisches Bayern 46; Pauly V, 899; Mainzer histor. Zeitschrift 1846, 203 ff.); aber auch auf dem rechten Rheinufer, am Pfahlgraben, von Cannstatt und Alpirsbach bis an den Nieder-

rhein (Literatur bei Friedrich, Deutsche Kirchengeschichte I, 62 ff.). Diese Legio XXII entstand dadurch, daß unter Claudius (41—54) aus der Legio XV und der Legio XXII Dejotariana zwei neue gebildet wurden; die eine mit dem ursprünglichen Namen Legio XXII Dejotariana blieb an der bisherigen Station Aegypten, die andere, Legio XXII Primigenia, kam nach Germanien, wo ihre Anwesenheit bereits im J. 43 documentirt ist, und hier blieb sie, mit dem Hauptsitz in Mainz, gegen 200 Jahre (Pauly a. a. O. 900). Möglich, daß manche Soldaten bereits aus ihrer früheren Station in Aegypten den christlichen Glauben an den Rhein mitgebracht hatten, da schon Zeugen des Pfingstwunders die Kunde von Christus nach Aegypten getragen (Apg. 2, 10), und der Evangelist Marcus eine christliche Gemeinde in Alexandrien gegründet hatte. Sicher ist, daß diese Legion an ihrer neuen Station in Verbindung mit Lyon stand, welche Kirche sich mit Stolz die älteste Tochter der römischen Kirche nennt. Dort fand man vier Inschriften auf Veteranen der XXII. Legion (Pauly, Realencyclop. V, 900). Die Legionssoldaten verheirateten sich oft in den Provinzen und ließen sich beim Abschied, mit Grundbesitz ausgestattet, in ihrer zweiten Heimat nieder (Riezler, Geschichte Bayerns I, 43). Mag nun dort eine Veteranencolonie der Legio XXII oder der Recrutirungsbezirk derselben gewesen sein, jedenfalls stand das christliche Lyon mit den germanischen Grenzgebieten am Rhein in Verbindung, und vielleicht hat gerade durch diese militärischen Beziehungen der hl. Irenäus die oben erwähnte Kunde vom Christenthum in Germanien erhalten. Andere in Germanien stationirte Legionen, wie die Legio II Adjutrix, VIII Augusta, XI Claudia etc., standen vorher in Italien theilweise sogar in Rom, und konnten demnach leicht mit dem Christenthum bekannt geworden sein. Unter Alexander Severus (222—235) wurden zahlreiche maurische, osrhoënische (Edessa) und parthische Reiter an den Rhein gezogen (Herodian. Hist. rom. 6, 7); gerade um jene Zeit aber waren in Nordafrika und Vorderasien blühende Sitze des Christenthums. Die Möglichkeit ähnlicher Uebertragung läßt sich auch auf anderen Grenzgebieten nachweisen. Bei Carnuntum in Pannonien, nahe dem jetzigen Haimburg, stand die Legio XV Apollinaris, welche früher in Palästina (Skythopolis) gewesen war. Für Rätien und Noricum errichtete M. Aurelius Antoninus (161—180) die aus Italienern gebildete Legio II und III Italica (Friedrich I, 70; Hefner, Röm. Bayern 4), und hier war am Ende der Römerherrschaft das Christenthum allgemein verbreitet, ohne daß eine eigentliche Missionsthätigkeit nachgewiesen werden könnte; also wird man besonders für dieses Gebiet die Legionen als Vermittler des Christenthums annehmen müssen.

Ein zweiter Weg, auf welchem christliche Römer mit den Germanen in Verkehr getreten, war der Handel. Lange vor der Eroberung ihrer Länder durch die Römer waren sie durch Verkehrsstraßen mit der römischen Welt in Verbindung gesetzt. Schon vor Christi Geburt bestand zwischen Noricum, Pannonien &c. und den italischen Handelsplätzen ein lebhafter Austausch (Muchar, Gesch. von Steiermark I, 134 ff.); von der griechischen Colonie Massilia aus gingen Handelszüge an den Rhein und die Donau. Tacitus berichtet von römischen Händlern, welche in Marbods Hauptstadt in Böhmen ansässig waren (Annal. 2, 62). Nachdem die Grenzen des römischen Reiches bis an die Donau und den Rhein vorgeschoben worden waren, wurde diese Verbindung mit Italien noch stätiger und lebhafter, da die an römischen Luxus gewöhnten Offiziere denselben auch im Cantonnement im barbarischen Grenzlande nicht entbehren wollten. So bestand in Regensburg eine römische Handelsgesellschaft und Purpurfabrik (Gumpelzheimer, Regensburgs Gesch., 1830, I, 34). Die Vertreter des Handels und der Gewerbe waren im römischen Reich vorzugsweise Angehörige der niederen Gesellschaftsklassen; unter diesen aber hat das Christenthum seine ersten und zahlreichsten Anhänger gefunden. Durch solche christliche Handelsleute, welche Land auf, Land ab zogen, mußte das Christenthum in den Grenzgebieten viel schneller und allseitiger bekannt werden, als durch die festhaftenden, jedenfalls nicht sich frei bewegenden christlichen Soldaten. Bei dem Feuereifer der Christen in den ersten Jahrhunderten darf man wohl annehmen, daß für Viele noch mehr das Streben, Seelen zu gewinnen, als einen materiellen Gewinn zu machen, die Triebfeder solcher Wanderungen gewesen sei. Auch zu den freien Germanen mag, wie oben von den Alamannen berichtet, auf diesem Wege das Christenthum gekommen sein. Ein solcher wandernder Kaufmann scheint es gewesen zu sein, durch welchen die Markomannenkönigin Fritigild mit dem Christenthume bekannt wurde (a quodam christiano viro, qui ad illam forte de Italiae partibus advenerat), und welcher ihren schriftlichen Verkehr mit dem hl. Ambrosius (um's J. 397) vermittelte (Paulinus, In vita s. Ambr.). Jedenfalls war in allen diesen römischen Grenzgebieten das Christenthum bekannt und verbreitet, lange ehe eine Missionsthätigkeit durch Priester und Bischöfe nachgewiesen werden kann. Nur für das Bisthum Mainz postulirt die Tradition als ersten Bischof einen Apostelschüler Crescens. Von ihm berichtet der hl. Paulus 2 Tim. 4, 10: Κρήσκης (ἐπορεύθη) εἰς Γαλατίαν, so der Cod. Vatic. ed Mai. Der Cod. Ephraemi Syr. rescript. ed. Tischendorf liest εἰς Γαλλίαν. Beides aber wird in dem älteren Sprachgebrauch für das kleinasiatische wie für das europäische Keltenland gebraucht. Epiphanius und Theodoret nehmen ausdrücklich Bezug auf die Controverse (Estius, Epp. S. Pauli ed. Holzammer II, 812) und erklären sich für Gallien. Da nun die Abfassung des Briefes des hl. Paulus auf den

Sommer 64, nach Anderen auf das Jahr 67 gesetzt wird (Reischl, Das Neue Testament XXXVI), und Mainz bereits im J. 43 Sitz der Legio XXII Primigenia war, so verdient immerhin die Mainzer Tradition, welche Crescens als den ersten Bischof von Mainz bezeichnet, einige Beachtung, wenn sie auch erst in den aus dem 12. resp. 13. Jahrhundert stammenden Bischofskatalogen (Mon. Mogunt. 2. 3; den von Trithemius dem Meginfrid, einem Fuldaer Mönch des 10. Jahrhunderts, zugeschriebenen Katalog bezeichnet Jaffé als Fälschung) auftritt und in den Mainzer liturgischen Büchern keine Stütze findet. (Vgl. Hefele, Gesch. der Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland 54 f., und Friedrich 80 f. 167 ff., gegen Rettberg 82 ff.) Der erste sichere Bischof von Mainz ist Martinus, welcher 346 der Kölner Synode beiwohnte. Köln, ehemals die Hauptstadt der Ubier, erhielt um's J. 50 eine Veteranencolonie und dadurch, sowie als Geburtsort der Julia Agrippina, Tochter des Germanicus, Gemahlin des Claudius, den Namen Colonia Agrippina. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts ist es eine volkreiche Stadt; ampli nominis urbem nennt sie Ammianus Marcellinus (15, 8). Frühzeitig hat es eine geordnete Christengemeinde, wohl seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts mit Bischöfen an der Spitze. Die Tradition nennt als ersten Bischof einen hl. Maternus, welcher ein Schüler des hl. Petrus gewesen und der kölnischen Kirche von 88—128 vorgestanden haben soll. Der erste urkundlich feststehende Bischof ist ein zweiter hl. Maternus; er wurde zu den gegen die Donatisten im October 313 zu Rom und im folgenden Jahre zu Arles gehaltenen Synoden berufen (Euseb. Hist. eccl. 10, 5) und unterzeichnete die Acten der letzteren: Maternus de civitate Agrippinensium (Mansi, Concil. II, 476). Sein Nachfolger ist Euphrates, welcher im J. 343/344 (s. d. Art. Sardica) der aus Veranlassung der arianischen Streitigkeiten gehaltenen Synode zu Sardica beiwohnte (Hefele, Conciliengesch. I, 536). An seinen Namen knüpft sich die berühmte Streitfrage über die Kölner Synode, von welcher er am 12. Mai 346 durch 14 gallische Bischöfe unter dem Vorsitz des Maximin von Trier wegen arianischer Lehren verurtheilt worden sein soll (Mansi, Concil. II, 1771 sqq.). Die Untersuchung über die Aechtheit oder Unächtheit der Acten hat bis in die neueste Zeit eine große Anzahl von Gelehrten beschäftigt (s. die Literatur bei Hergenröther III, 104 und bei Friedrich I, 277, welcher, wie auch Gams, Ser. epp., die Aechtheit annimmt; vgl. auch den Art. Basel, Bd. I, 2076, n. 2). Für die vorliegende Frage wäre der Nachweis der Aechtheit von unschätzbarer Wichtigkeit, weil dort, neben den anderweit feststehenden Bischöfen Maximin von Trier, Servatius von Tongern, auch Jesse von Speier, Victor von Worms, Amandus von Straßburg und Justinian von Augusta Rauracorum (Augst bei Basel) genannt werden, somit der Nachweis geliefert wäre, daß sämmtliche rheinische Städte in der Mitte des vierten Jahrhunderts Bischofssitze waren. Die Tradition von Metz bezeichnet als Apostel der Gegend einen hl. Clemens, welcher freilich nicht vom hl. Petrus gesandt wurde, sondern etwa um's J. 260 den bischöflichen Stuhl inne gehabt haben mag. Der Synode von Sardica 343/344 und der von Köln 346 wohnte ein Bischof Victor von Metz, Mediomatricum, an. In Toul, Tullum Leucorum, ist Bischof um's J. 338 der hl. Mansuetus (Pertz, Mon. Germ. SS. VIII, 633), in Verdun, urbs Articlavorum, 346 ein Sanctinus (Mansi II, 1771). Trier war seit Augustus eine wichtige Militärstation zum Schutz der Grenze; bei der Theilung des Reiches unter Diocletian wurde es (287) kaiserliche Residenz für das Abendland und durch seine Prachtbauten das „zweite Rom". Einzelne Christen mögen sich schon am Ende des ersten Jahrhunderts dort befunden haben, welche im folgenden sich so mehrten, daß eine oberhirtliche Leitung nothwendig wurde. Als erste Bischöfe bezeichnet die Localtradition die hll. Eucharius und Valerius, welche durch die kritischen Untersuchungen Hontheims, Calmets und der Bollandisten in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts gesetzt werden. Urkundlich beglaubigt ist der hl. Agroecius (Agricius), welcher dem Concil von Arles 314 beiwohnte (Mansi II, 476). Unter seinem Nachfolger, dem hl. Maximin, war Trier ganz christlich geworden; es war der Verbannungsort des hl. Athanasius und blieb in den arianischen Stürmen die Hauptstütze des katholischen Bekenntnisses im Rheinlande. Vermuthlich ist dem Einflusse des hl. Athanasius, welcher zwei Jahre und vier Monate hier als Verbannter weilte und eine reiche Thätigkeit entfaltete, die Einführung des klösterlichen Lebens in Trier zuzuschreiben. Jedenfalls war das von ihm verfaßte Leben des hl. Antonius die Veranlassung, daß dort zwei angesehene römische Beamte und deren Bräute Jungfräulichkeit gelobten und nach der Regel des hl. Antonius lebten (August. Confess. 8, 6). Auch auf das noch heidnische Landvolk an der unteren Mosel und an der Lahn dehnte der hl. Maximin seine Missionsthätigkeit aus; als seine Gehilfen in dieser apostolischen Arbeit werden außer seinem Nachfolger, dem hl. Paulinus, noch genannt die hll. Castor, Lubentius und Quiriacus (Rettberg I, 187; Friedrich I, 235). Aber christliche Zucht vermochte der Eifer dieser Männer den Bewohnern der Residenz nicht einzuflößen; Salvian entwirft (um 480) ein erschreckendes Bild von dem Verfall der Sitten, so daß ihm die Invasion der Franken als göttliches Strafgericht erscheint (De gubernat. Dei 6, 13). Von ca. 463 an kam das Gebiet dauernd an die Franken. In den germanischen Provinzen südlich der Donau hatte Raetia prima schon im dritten Jahrhundert Bekenner des Christenthums, Chur 452 den Bischof Asimo; Seben um's J. 300 den Bischof Cassian (s. d. Art.). In Augsburg (Raetia secunda) war im Anfang

des vierten Jahrhunderts eine vollständig organisirte Christengemeinde. Noricum war am Ende des vierten Jahrhunderts vollständig christianisirt (s. d. Art. Bayern, II, 89—92).

B. **Völkerwanderung und die Zeit bis zum hl. Bonifatius.** Eine gewaltige Störung in dieses römisch-christliche Culturleben kam durch die Völkerwanderung, welche heidnische Germanen in diese Gebiete schob. Der römischen Herrschaft wurde durch sie ein Ende gemacht; aber sie traten in das geistige Erbe der occupirten Landstriche ein; sie wurden Christen, und das auf jugendkräftige Wildlinge gesetzte Reis römischer Cultur entfaltete sich zu vielversprechender Blüte. Nachdem die Alamannen bereits um die Mitte des dritten Jahrhunderts vorübergehend den Grenzwall durchbrochen, setzten sie sich gegen Ende des Jahrhunderts in den agri decumates fest und breiteten sich im Anfang des fünften Jahrhunderts in der Nordschweiz und im Elsaß aus. Am Ende des dritten Jahrhunderts waren ihre Nachbarn im Norden und Nordosten die Burgundionen, welche vom baltischen Meere bis an die Maingegenden vorgedrungen waren. Durch den Ansturm der Alanen, Sueven und Vandalen fortgerissen, überschritten sie 406 den Rhein. Worms wurde der Mittelpunkt ihres Reiches, dessen Kraft im Jahre 436 durch eine gegen die Hunnen verlorene Schlacht gebrochen wurde. Im J. 443 zog der Rest des Volkes in das Juragebiet, von den Alpen bis zur Rhone und Saône. Während dieses vorübergehenden Aufenthaltes nahmen sie im Umgang mit den katholischen Gallo-Römern in auffallend kurzer Zeit das katholische Christenthum an; nach Orosius (7, 32) waren sie bereits im J. 417 vollständig christianisirt, nach Socrates (7, 30) war dieß bei den ostrheinischen Burgundionen erst um's J. 430 der Fall (s. d. Art. Burgundionen). Jedenfalls hat die Herrschaft des Christenthums in dem von ihnen occupirten Land am Rhein keine Unterbrechung erlitten. Nach ihrem Abzug wurden die Alamannen, welche ihr Gebiet von den Quellen des Rheines auf beiden Ufern bis zur Mündung der Mosel und des Maines ausdehnten, Nachbarn der Franken; nach heißen Kämpfen, insbesondere nach der Schlacht vom J. 496, welche gewöhnlich bei Zülpich (Tolbiacum) angenommen wird, und welche die nächste Veranlassung zur Bekehrung Chlodwigs und eines Theiles seiner Franken war (s. d. Art. Chlodwig), schoben die Franken ihre Grenze vor, links bis dahin, wo die Sauer (Hagenau), rechts bis da, wo die Murg (Rastatt) in den Rhein mündet. Die nordwärts dieser Grenze wohnenden Alamannen wurden Unterthanen der Franken, die südlichen lehnten sich an die Ostgoten an, bis diese im J. 536, von den Byzantinern bedrängt, die Schirmherrschaft auch über die Südschwaben an die Franken abtraten. Zu den Keimen des Christenthums, welche bereits Arnobius (s. o.) unter ihnen kennt, kamen jetzt im christlichen Elsaß neue. Straßburg hatte (um 344) ein Bisthum. Der Bischofssitz von Vindonissa (Windisch im Kanton Aargau) wurde um 552 nach Konstanz verlegt, wo bereits seit Constantius Chlorus, welcher der Stadt den Namen gab, eine christliche Gemeinde bestanden zu haben scheint. Die an der Grenze liegenden Bisthümer Augsburg und Speier haben sicher ihre Missionsthätigkeit nicht durch politische und nationale Grenzen beschränken lassen. Die Besitzungen der alamannischen Großen, welche, der fränkischen Herrschaft ausweichend, sich eine neue Heimat im Ostgotenreiche suchten, wurden zu fränkischen Königshöfen umgeschaffen und sicher von christlichen Franken verwaltet. In Rätien und Noricum hatte der hl. Severin Keime des Christenthums gepflanzt, welche herrlich emporblühten, aber in den Stürmen der Völkerwanderung wieder zertreten wurden, so daß es erst nach Schluß derselben durch erneute Missionsthätigkeit wieder angepflanzt werden mußte (s. d. Art. Bayern II, 93 ff.). Die Völker in dem ehemals römischen Germanien waren längst schon Christen, als ihre Stammesgenossen in dem eigentlichen Deutschland noch Heiden waren. Seit Chlodwig waren die Fürsten aus der merovingischen Dynastie und ein guter Theil der linksrheinischen Franken Christen; aber die zum Theil auf dem rechten Rheinufer sitzenden Austrasier waren noch im siebenten, in einzelnen Gegenden noch im achten Jahrhundert Heiden. Die Franken sind zwar unter allen in das römische Reich eingewanderten deutschen Völkern das einzige, welches nicht erst durch die trüben Fluten des Arianismus hindurch sich den Weg zur vollen und reinen Wahrheit erkämpfen mußte; sie wurden sogleich und blieben katholisch. Allein bei dem natürlichen Widerstand, welchen die heidnische Rohheit dem Christenthum entgegensetzte, erfolgte die Bekehrung trotz der eifrigen Bemühungen des hl. Remigius von Rheims, des Abtes Theoderich von Mont d'Or, des hl. Vedastus, Bischofs von Arras, u. A. sehr langsam, und noch langsamer erfolgte die Umgestaltung des Volkes zur reinen Christensitte. Durch die plötzliche und unvermittelte Berührung mit der absterbenden römischen Welt war es von einer abschreckenden Sittenlosigkeit inficirt worden. Die Regierungsprincipien waren christlich; zahlreiche Synoden wurden gehalten, und die bischöflichen Stühle in den Rheingegenden, namentlich Trier, Köln, Mainz, Worms, Speier, Metz, Toul, Verdun, wurden nach partieller Unterbrechung wieder besetzt. Aber die Könige griffen höchst willkürlich in die Disciplin der Kirche ein. Da diese ihre Diener aus den Kindern ihrer Zeit und den Bewohnern der ihr unterworfenen Länder erhält, so konnte sie im Frankenreiche dem Mißgeschick nicht entgehen, die Zahl ihrer Priester und Bischöfe durch Männer ergänzen zu müssen, welche von den herrschenden Uebeln angesteckt waren. Da die zur Heeresfolge verpflichteten Freien nur mit königlicher Genehmigung in den geistlichen Stand treten durften, so wurden als Cleriker oft Hörige angenommen, Menschen von geistiger und sittlicher Roh-

heit. Die Wahl der Bischöfe aber war von den Königen abhängig, und bisweilen erschienen königliche Weisungen, Laien zu Bischöfen zu weihen. Da ferner die Synoden meistens zugleich Reichstage waren, so wurden die Bischöfe oft nicht nach clericalen, sondern nach staatsmännischen und militärischen Rücksichten gewählt (Kiesel, Die Weltgeschichte, Freiburg 1867, II, 150 f.; Hergenröther I, 478 f.). Doch gab es daneben ruhmvolle Ausnahmen. So in den Rheinlanden den hl. Nicetius von Trier, welcher muthvoll den ausschweifenden Chlotar II. excommunicirte, den hl. Cunibert von Köln, Reichsverweser von Austrasien unter Dagobert I., u. A. Jedenfalls machte die Verbreitung des Christenthums vom fränkischen Reiche aus anfangs nur geringe Fortschritte. St. Goar, welcher Anfangs des sechsten Jahrhunderts am Rhein, in Boppard, Oberwesel, Bacharach wirkte, war wohl fränkischer Unterthan, aber Aquitanier. Im siebenten Jahrhundert war die Missionsthätigkeit fast ausschließlich in den Händen schottischer Mönche, wie sie nach dem Sprachgebrauch des früheren Mittelalters genannt wurden. Richtiger sind sie als Iren zu bezeichnen. Irland war am Ende des fünften Jahrhunderts besonders durch die Missionsthätigkeit des hl. Patricius vollständig christianisirt. Einst hatte es die heilige Insel geheißen, jetzt mit größerem Recht die Insel der Heiligen. Wem eine Wahrheit theuer ist, der sucht sie möglichst weit zu verbreiten. Bei den Iren kam zu der Begeisterung für das Christenthum die ihnen eigenthümliche Wanderlust. Walafried Strabo nennt sie: (Scotti) quibus consuetudo peregrinandi jam paene in naturam conversa est (De mir. S. Galli 2, 47; Mon. G. SS. II, 30). Sie pilgerten nach Rom und besuchten die Klöster des Festlandes. Aber sie wurden auch selbst Wanderprediger unter Christen und Heiden und gründeten Klöster, von welchen aus christliche Cultur in weiten Kreisen sich verbreitete. So wirkte der hl. Fridolin (gest. 530), nach längerem Aufenthalt in Poitiers, dem ehemaligen Sitz des hl. Hilarius, in den Rheingegenden und gründete ein Kloster in Helera (Eller) an der Mosel, eines in Säckingen am Oberrhein, Kirchen zu Ehren des hl. Hilarius in Straßburg und Chur, vielleicht auch in St. Avold in den Vogesen. An den Ufern der Nahe wirkte der irische Missionar St. Disibod, dem die Gründung des Klosters auf dem von ihm benannten Berge zugeschrieben wird. Die hll. Columban und Gallus kamen um's Jahr 590 mit elf anderen eifrigen Mönchen in die Vogesen und gründeten Klöster in Anegray (Anagrates) und Luxeuil (Luxovium). Durch den Haß Brunhildens vertrieben, setzten sie ihren Wanderstab weiter, fanden gastfreundliche Aufnahme bei dem Pfarrer Willimar zu Arbon am Bodensee (Arbor Felix) und reconciliirten eine Aureliakirche bei Bregenz, vielleicht Mehrerau, welche die Alamannen als Götzentempel benützt hatten. St. Gallus gründete 614 das von ihm benannte Kloster an dem Flüßchen Steinach, von wo aus wieder andere Klöster sich abzweigten: Füssen, gegründet durch St. Mang, Kempten durch Theodor. (Ueber die Streitfrage betreffs der Zeit dieser Gründungen vgl. Baumann, Geschichte des Allgäus I, 93 ff.) Der hl. Trudpert predigte im Breisgau und gründete 640 am Flüßchen Rumaga südlich von Freiburg ein Kloster, welches später nach ihm benannt wurde und seinen Einfluß auf einen großen Theil von Süddeutschland erstreckte. Inzwischen war das kirchliche Leben im Frankenland so erstarkt, daß auch von dort aus eine Missionsthätigkeit geübt werden konnte. Vielleicht ist, nach dem deutschen Namen zu schließen, schon St. Trudpert diesen fränkischen Missionaren zuzuzählen. Jedenfalls ist ein fränkischer Regionarbischof der hl. Pirminus, welcher 724 auf einer Insel des Bodensees das Kloster Reichenau gründete und 753 (al. 754) in dem von ihm gegründeten Kloster Hornbach bei Pirmasens starb. Zwischen diese Termine fällt die von ihm bethätigte Gründung von Murbach im Elsaß (727) und Amorbach im Odenwald (734) und die Reform von Schuttern, Gengenbach, Schwarzach, Maurusmünster, Weissenburg und Neuweiler. Franken waren auch die Missionare Bayerns, die hll. Eustasius, Agilus, Rupert, Emmeram, Corbinian (s. d. Art. Bayern, II, 98 ff.). In Ostfranken wirkte der von Papst Conon bevollmächtigte irische Missionsbischof Kilian (Killena) mit dem Priester Kolonat und dem Diacon Totnan, und ihr Martyrblut (gest. 688 oder 689 in Würzburg) befruchtete die von ihnen gelegten Keime des Christenthums. Noch erfolgreicher als die Missionsthätigkeit der Iren, welchen die Unkenntniß des deutschen Idioms vielfach hindernd im Wege stand, war die der Angelsachsen, welche durch Abstammung und Sprache den Deutschen auf dem Continent näher standen. Deren erster Missionar, der hl. Augustin (s. d. Art. I, 1678), gehörte dem Orden des hl. Benedict an; die vielen in England gegründeten Klöster folgten dieser Regel; die aus denselben ausziehenden Missionare verpflanzten sie nach Deutschland, und bald reformirten sich auch die älteren Klöster nach dieser Norm (s. d. Art. Benedictinerorden), besonders durch die Bemühungen des hl. Pirminus. Dieser begründete zwischen 720 und 750 eine Congregation reformirter Benedictiner, welcher sich viele Klöster anschlossen. Schon vor Beda Venerabilis (gest. 735) hatte die angelsächsische Mission begonnen und sich namentlich den stammverwandten Sachsen und Friesen zugewandt. Die Glaubensboten begnügten sich nicht mit der Gründung einzelner Klöster, sondern suchten auch zugleich eine sichere Kirchenverfassung zu schaffen, wodurch die Mission ihren festen Boden erhielt. Unter den Friesen hatten schon benachbarte belgische Bischöfe vorübergehend Missionsthätigkeit geübt, so der Regionarbischof St. Amandus, der hl. Eligius von Noyon, vielleicht auch Livin, ein Ire, aber Schüler des hl. Augustin, des Erzbischofs von Canterbury. Erfolgreich war der Aufenthalt des Erzbischofs

Wilfrid von York, welcher auf einer Reise nach Rom an die friesische Küste verschlagen wurde, im Winter 677—678 am Hofe des Königs Aldgild weilte und denselben taufte. Von dem Kloster Hy aus sandte der Angelsachse Egbert seinen Landsmann Wigbert, welcher nach zweijährigen, mit wenig Erfolg gekrönten Bemühungen nach England zurückkehrte. Da aber inzwischen Pipin von Heristal einen Theil Frieslands erobert hatte, schien die Mission größeren Erfolg zu versprechen, und um's Jahr 690 kam der Angelsachse Willibrord mit elf Gefährten. Vom Papst Sergius wurde er 696 zum Bischof geweiht und schlug seinen Sitz in Utrecht (Trajectum) auf, aber seine Thätigkeit erstreckte sich auf weitere Kreise. Das Kloster Echternach bei Trier wurde gleich bei seiner Gründung 698 dem hl. Willibrord unterstellt; auf seine Veranlassung wollte der thüringische Herzog Hedan II. 716 ein Kloster in Hammelburg an der Saale gründen; selbst nach Dänemark kam er während seiner 46 Jahre dauernden Missionsthätigkeit. Sein Gefährte Suidbert predigte bei den Westfriesen, in Berg, an der Weser, Lippe, Ruhr und am Rhein (Kloster Kaiserswerth), der Erzbischof Wulfram von Sens (um 712) bei den noch nicht unter fränkischer Herrschaft stehenden Friesen. Gleichzeitig, als Willibrord zu den Friesen kam, gingen zwei Angelsachsen, der schwarze und der weiße Ewald, so von der Farbe ihrer Haare genannt, zu den Sachsen. Ihnen folgte um 770 Liafwin, dem die Sachsen seine auf friesischem Gebiet erbaute Kirche zu Deventer zerstörten, und der nun der Gefahr direct entgegenging und auf der Volksversammlung zu Marklo an der Unterweser predigte. Neben ihnen mag mancher Glaubensbote ebenso vergeblich, und ohne das Andenken seines Namens zu hinterlassen, versucht haben, das starre Heidenthum des alten Sachsenvolkes zu brechen.

Ein geordnetes Metropolitanverhältniß aus römischer Zeit ist für diese Bisthümer nicht mit Sicherheit nachzuweisen. In Gallien bestand es und ist u. A. durch die Unterschriften bei den Synodalacten von Agde (506, Syn. Agathensis; Mansi VIII, 337) und Epaon (517; l. c. 564) bezeugt. Diese Gliederung konnte sich nicht in den Stürmen der Völkerwanderung gebildet haben, sondern muß ein Erbe aus römischer Zeit sein. Da nun in Germanien die größeren Städte zuerst Pflanzstätten des Christenthums, und diese Städte zugleich die politischen Metropolen der einzelnen Provinzen waren, Trier für Belgica I, Köln für Germania II, Mainz für Germania I, so wurden sie auch die ersten Bischofssitze in den genannten Provinzen, und die in denselben später gegründeten Bisthümer standen zu den in den Hauptstädten befindlichen in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse. Wenn nicht als urkundlicher Beweis, so doch als Zeugen alter Tradition mögen die Interpolationen der Aufschrift des Liber de Synodis vom hl. Hilarius von Poitiers (vgl. oben 1616) dienen: Coëpiscopis Germaniae primae, in qua est prima Moguntia, et Germaniae secundae, in qua prima est Agrippina id est Colonia, et primae Belgicae, in qua prima est Treveris (ed. Maur., Venet. 1730, II, 457, n. b). Zu prima möchte ebenso gut sedes episcopalis wie civitas zu suppliren sein. Auch nach der Eroberung durch die Germanen erhielt sich die Erinnerung an den ehemaligen Provinzialverband, und die innerhalb der alten Grenzen gegründeten Bisthümer gravitirten schon aus historischen Gründen zu den alten Metropolen. So gehörten die drei Bischofssitze Metz, Toul und Verdun, wie sie einst unter der politischen Hauptstadt von Belgica I gestanden, in merowingischer Zeit zu dem Erzbisthum Trier. Wenn Rettberg (I, 467; II, 599) ein Diplom von 664, welches die drei Suffraganbischöfe episcopi conprovinciales nennt (Hontheim, Hist. Trevir. I, 82), als gefälscht bezeichnet, so folgt daraus nicht, daß auch alle Nebenumstände unrichtig sind; namentlich konnten nicht so naheliegende und allgemein bekannte Verhältnisse, wie der Suffraganatverband, erfunden werden. Für Mainz nahm man Metropolitanrechte über Worms, Speier und Augsburg in Anspruch (Brack, Geschichte von Mainz, in der Zeitschrift des Vereins zur Erforschung der rheinischen Geschichte, Mainz 1851, 449), obschon specielle Nachrichten fehlen. Allerdings lockerten die häufigen Ländertheilungen unter den Merowingern sehr bedeutend den Metropolitanverband. Die zu einer Kirchenprovinz gehörigen Bisthümer wurden öfter verschiedenen Reichen zugetheilt, und bei der meist feindseligen Haltung derselben zu einander mußte natürlich die Verbindung mit der Metropole erschwert sein und schließlich ganz aufhören (Kiesel I, 154). So berichtet der heilige Bonifatius im J. 742 in einem Brief an Papst Zacharias, daß die Würde eines Metropoliten in Austrasien seit mehr als 80 Jahren nicht mehr vorhanden sei (plus quam per tempus octoginta annorum synodum non fecerunt, nec archiepiscopum habuerunt, Ep. 42; Jaffé, Mon. Mog. p. 112). Karl der Große stellt in einem Briefe zwischen 809 und 812 dem Bischof Amalarius von Trier die Frage, wie er und seine Suffraganen ihre Priester über den Taufritus zu unterrichten pflegten (Mon. Carol. ed. Jaffé 402). Amalarius bemerkt in seiner Antwort, wenn er darunter die Bischöfe verstehe, welche ehemals dieser Stadt unterworfen waren (qui aliquando vestrae civitati [sc. Trevirensi] subjecti erant), so habe er bezüglich derselben bisher nicht vorzugehen gewagt, da er keinen Auftrag gehabt (l. c. 408). In einem folgenden Brief stellt Karl eine Ordnung des Suffraganatsverhältnisses (de episcopis Suffraganeis ad ecclesiam Treforum [Trevirorum]) bei einer persönlichen Zusammenkunft in Aussicht (l. c. 409). Nachdem der Verband wieder hergestellt war, blieben diese drei Bisthümer bei der Metropole Trier bis zum Concordat von 1801, obschon sie seit 1552 resp. 1648 zu Frankreich gehörten. Wenn einzelne Bischöfe von Metz mit dem erzbischöf-

lichen Titel genannt werden, wie der hl. Chrodegang (Vita Chrodegangi bei Eccard, Comment. franc. orient. 644. 773. 931) und sein Nachfolger Angilram (Mon. Alcuin. ed. Jaffé 515), so sind das nur persönliche Auszeichnungen, welche mit der Verleihung des Palliums zusammenhangen (s. d. Art. Chrodegang III, 307). Für Köln werden Metropolitanrechte prädicirt, weil der Name des Kölner Bischofs Solacius bei den Unterschriften der Pariser Synode vom J. 614 mitten unter denen der Erzbischöfe steht (Friedrich, Drei unedirte Concilien aus der Merovingerzeit 14. 18. 27; Gams, Ser. epp. 269). Auch sein Nachfolger, der hl. Cunibert, wird in einem Diplom Sigeberts II. Erzbischof genannt (Martène, Collect. vet. SS. II, 8). Ueber die vom hl. Willibrord gegründete Kirche von Utrecht (Trajectum) nimmt der Bischof von Köln auf Grund einer Schenkung Dagoberts das Metropolitanrecht in Anspruch, worüber der hl. Bonifatius 755 an den Papst Stephan III. Bericht erstattet (Mon. Mog. ed. Jaffé 259). Später stand Köln eine Zeitlang unter Mainz. Auch Worms wird in den Chroniken als Metropole aufgeführt. Bei Othlonus (Vita S. Bonif. bei Jaffé, Mon. Mog. 496) heißt es von Mainz: quae prius alteri subdita erat; bestimmter in Gesta Trevir. Mon. Germ. SS. VIII, 162: Nam antea Moguntini episcopi et Colonienses suffraganei erant Wormaciensium episcoporum. Aehnlich bei Lambert (Annal. Mon. Germ. III, 35): (Aecclesia Mogontiacensis) quae prius Wormatiensi subjecta erat. Doch ist das wohl nur so zu verstehen, daß Worms nach den Stürmen der Völkerwanderung eher wieder einen Bischof und geordnete kirchliche Verhältnisse erhielt, als das öfter und schwerer heimgesuchte Mainz (vgl. Brack, Geschichte von Mainz a. a. O. 435 und 430; Salvian nennt noch vor dem Zuge der Hunnen die civitas Moguntiacensium: excisa et deleta), welches in der Zeit seiner Verwaisung wohl von Worms aus verwaltet wurde, oder es bezieht sich auf den persönlichen Einfluß einzelner Wormser Bischöfe. Klarer liegen die Metropolitanverhältnisse in den südlich der Donau gelegenen Gebieten. Chur gehörte in römischer Zeit sicher, Augsburg wahrscheinlich zu Mailand, Seben und die norischen Bisthümer zu Aquileja (s. d. Art. Bayern II, 91 f.).

C. Die Zeit des hl. Bonifatius. Mit größerem Erfolge als die genannten Glaubensboten wirkte der angelsächsische Mönch Winfrid, nach der Tradition von Gregor II. ausgezeichnet durch den Namen Bonifatius, welcher Heidenthum und Häresie in Deutschland siegreich überwand, und der deutschen Kirche eine bestimmte Organisation und dadurch Einheit und Festigkeit gab (s. d. Art. Bonifatius). Lange bevor ihm Gregor III. 738 die wesentlichen Vollmachten eines Primas von Deutschland gab, hatte er in einem großen Theil desselben seine Missionsthätigkeit geübt, 716 in Friesland, 719 in Bayern, Thüringen und wieder in Friesland; 722 gründete er im Lahngau das Kloster Amöneburg, eine Erziehungsanstalt für Geistliche. Im J. 723 fällte er bei Geismar (Gaesmere) die Thorseiche, und dem Sturz des Symboles folgte bald der des Heidenthums im ganzen Thüringerland. Die Gründung der Klöster Ordruf bei Gotha und Altenberge fällt in jene Zeit. Im J. 732 erhielt er von Papst Gregor III. das Pallium mit dem Auftrage, nach Bedürfniß Bisthümer zu gründen und Bischöfe zu weihen (Jaffé, Reg. Pontif. 1724). Die nächste Folge dieser Bevollmächtigung war die Eintheilung Bayerns in die vier Sprengel Salzburg, Passau, Freising und Regensburg im J. 739 (s. d. Art. Bayern) und die Gründung der Bisthümer Fritzlar (Buraburg) für Hessen, Würzburg und Erfurt für Thüringen, Eichstätt für einen Theil des Nordgaues (741—745). Zahlreiche Kirchen an der Tauber und am Main, Mergentheim, Igersheim, Lauda, Grünsfeld, Aschaffenburg rc. führen ihren Ursprung auf ihn zurück (Stamminger, Franconia Sancta I, 224). Mit welchem Ernst und welcher Klugheit er in all diesen Gebieten das kirchliche Leben pflegte und auf strenge Disciplin sah, zeigen die Beschlüsse der Synoden vom 21. April 742 (vielleicht auf der Salzburg; Mon. Germ. LL. I, 16) und von Liftinä im Hennegau 1. März 743 (Mon. Germ. LL. I, 18), von Soissons 2. März 744 (Mon. Germ. LL. I, 20). Seine Lieblingsstiftung, welche für Mitteldeutschland dieselbe Bedeutung erhalten sollte, wie Corvey für den Norden und St. Gallen für den Süden, war das Kloster Fulda, dessen Einrichtung am 12. März 744 seinen Ursprung nahm (Will, Reg. Mog. 11). Von hier aus wurden um's J. 800 die dem Kloster gehörigen Gebiete am Obermain und an der Aisch christianisirt (Hist. Vereinsber. v. Bamberg XXV, 97 f.). Den Abschluß erhielt seine organisirende Thätigkeit durch seine Ernennung zum Erzbischof von Mainz und Metropoliten von Deutschland 746 (Will, Reg. Mog. 15), und damit kam auch volle Klarheit in die Metropolitanverhältnisse der rheinischen Bisthümer (746): habens etiam sub se has V civitates, id est Tungris (Tongern), Coloniam, Wormaciam, Spiratiam (Speier) et Trectis (Trajectum, Utrecht; Jaffé, Reg. Pontif. n. 1755; Jaffé, Mon. Mog. p. 227; Schreiben des Papstes Zacharias vom 4. November 751). Selbstverständlich war, daß die vom hl. Bonifatius neu gegründeten Bisthümer Erfurt, Buraburg, Würzburg und Eichstätt zu demselben Metropolitanverband gehörten (et omnes Germaniae gentes, quas tua fraternitas per suam praedicationem Christi lumen cognoscere fecit, schreibt Papst Zacharias in dem erwähnten Briefe). Wie die alamannischen Bisthümer Straßburg, Basel, Chur, Konstanz, Augsburg unter Mainz gekommen sind, läßt sich nicht urkundlich nachweisen. Es erklärt sich aber leicht durch die dem hl. Bonifatius ca. 732 von Gregor III. übertragene Würde eines Erzbischofs (Will, Reg. Mog. p. 4, n. 21) und päpstlichen Legaten (p. 5, n. 31). Als der bis-

herige Missions-Erzbischof einen festen Sitz erhielt, wurde aus der Unterordnung unter Bonifatius die unter seinen Metropolitansitz. Die Bisthümer Buraburg und Erfurt hatten nur kurzen Bestand. Der zweite Bischof von Buraburg, Megingoz, verlegte um 787 den Sitz in die nahe gelegene Stadt Fritzlar. Erfurt wurde von Bonifatius als Bisthum postulirt (Jaffé, Mon. Mog. p. 112), von Papst Zacharias am 1. April 743 bestätigt (l. c. 117), aber, wie es scheint, gar nicht besetzt, sondern 753, Buraburg-Fritzlar nach 787 mit Mainz vereinigt. Die für Bayern von Papst Gregor II. im J. 716 beabsichtigte Gründung eines Erzbisthums (s. d. Art. Bayern II, 101) kam erst im J. 798 zu Stande, indem Leo III. Salzburg zum Erzbisthum erhob und ihm Seben, Freising, Regensburg, Passau (Neuburg) als Suffraganbisthümer unterstellte (Jaffé, Reg. Pontif. 1907. 1908).

D. Späteres Mittelalter. Die vollständige Bekehrung der Sachsen fällt zusammen mit den gegen sie von Karl dem Großen geführten Kriegen. Diese sind nicht gleichzustellen den Religionskriegen des Islam, welcher die Gründe zu seiner Verbreitung auf der Spitze des Schwertes trug, sondern sie waren nothwendig geworden zum Schutz der christlichen Cultur gegen das Heidenthum, welches nirgends so fanatisch und so treulos auftrat, als bei den Sachsen. Für diese selbst war die erste Bedingung ihres Eintrittes in die Reihe der civilisirten Völker die Annahme des Christenthums. Karls Begleiter auf seinen Sachsenzügen und Rathgeber in seinem Missionswerk war der hl. Sturm, ein Bayer, erster Abt von Fulda. Die bleibende Frucht dieser Bemühungen war die zwischen 780 und 814 geschehene Gründung der Bisthümer Bremen, dessen erster Bischof der hl. Willehad, ein Nordhumbrier, war, Osnabrück mit Wicho, einem Schüler des hl. Bonifatius, Paderborn mit Hathumar, einem zu Würzburg gebildeten Sachsen, Münster (Mimigardefort) mit dem hl. Ludger, Minden mit Heribert, Verden mit Patto (Pacificus), Heiligenstadt mit Hildegrin, welcher 809 seinen Sitz nach Halberstadt transferirte; dazu kamen unter Ludwig dem Frommen Hildesheim mit Gunthar und die Klöster Neu-Corvey und Herford. Ein Metropolitanverband wurde für diese neuen Bisthümer geschaffen, indem zwischen 794 und 799 (wahrscheinlich 798) Köln von dem Verband mit Mainz gelöst und zum Erzbisthum erhoben wurde (Gams, Ser. epp. 269; Jaffé, Reg. Pontif. 217), welchem noch Utrecht und Lüttich unterstellt wurden. Als die letzten traten in die Reihe der christlichen Völker die Slaven ein, wie sie auch als die letzten der indogermanischen Stämme in Europa eingewandert waren. Da für viele slavische Stämme die Annahme des Christenthums zugleich der Beginn ihrer Germanisirung war, so müssen sie, soweit sie jetzt zu Deutschland zählen, hier besprochen werden. Es sind die Sorben an der Elbe, Saale und Spree bis zur Havel; zwischen Elbe und Oder die Wilzen, bis zur Ostsee die Polaben, in Meklenburg die Obotriten, bei Oldenburg die Wagrier. Häufig werden sie unter dem gemeinsamen Namen Wenden zusammengefaßt. Unter Ludwig II. predigten ihnen Mönche aus Corvey, welche ihre Thätigkeit bis nach Rügen erstreckten. Auch die schon von Karl dem Großen gegründeten Grenzcastelle wirkten, indem sie immer weiter gegen Osten vorgeschoben wurden, als Missionsstationen. Bedeutendere Fortschritte machte die Christianisirung erst durch die unter Otto I. gegründeten Bisthümer Havelberg (946), Brandenburg (949), Meißen (968, s. d. Art. Burchard II, 1519), in demselben Jahre Zeitz, 1029 nach Naumburg verlegt, Merseburg, dessen erster Bischof Boso (s. d. Art.), Mönch von St. Emmeram und Hofkaplan Otto's, schon vorher als Missionar dort gewirkt hatte, Aldenburg (Oldenburg) um 946, welches 1263 nach Lübeck transferirt wurde, nachdem schon um 1052 die Bisthümer Ratzeburg und Meklenburg (1158 nach Schwerin verlegt) abgetrennt worden waren (Gams 287). Der Metropolitanverband wurde hergestellt 967 durch die Gründung des Erzbisthums Magdeburg (Jaffé, Reg. Pontif. 2847), dessen erster Inhaber Adalbert schon auf der Insel Rügen gepredigt hatte. Unter den Sorben wirkte der hl. Benno (s. d. Art.), Bischof von Meißen (gest. 1106), mit solchem Erfolg, daß man ihn den Apostel der Slaven nannte. Vom Bisthum Würzburg aus nahm die Christianisirung der an der Regnitz und am Obermain sitzenden heidnischen Slaven ihren Ausgang. Zur Pastoration derselben wurden auf Anregung Karls des Großen von den Bischöfen Bernwelf, Liuterich, Egilward zwischen 794 und 810 14 Pfarrkirchen im Slavengebiet gebaut, welche Ludwig der Fromme dotirte (Ussermann, Episcop. Bamb. Cod. prob. I, und Schweitzer im Hist. Vereinsber. v. Bamberg XXV, 98 ff.). Durch die Gründung des Bisthums Bamberg (s. d. Art.) wurde die Christianisirung und Germanisirung derselben bedeutend gefördert; aber noch der fünfte Bamberger Bischof Günther klagt in der 1059 gehaltenen Diöcesansynode, daß seine zum größten Theil slavischen Diöcesanen heidnischen Gebräuchen ergeben seien (Hist. Vereinsber. v. Bamberg XXIV, 22). Auch für Polen ging die Sonne des Christenthums erst auf, als es (959—965) unter deutsche Oberhoheit kam, und als Herzog Miecislaw durch seine Vermählung mit der böhmischen Prinzessin Dombrowka für das Christenthum gewonnen wurde (966). Zwei Jahre später wurde das Bisthum Posen gegründet, im J. 1000 das Erzbisthum Gnesen am Grabe des hl. Adalbert, des Bischofs von Prag, welcher 997 seine Missionsthätigkeit unter den Preußen mit dem Martertod beschlossen hatte. Dem neuen Erzbisthum wurden Krakau, Breslau, Kolberg (es hatte nur einen Bischof von ca. 1000—1017), später Plock und Lebus unterstellt. Benedictiner und Camaldulenser wurden berufen und wirkten eifrig. Aber noch

im J. 1075 klagt Gregor VII. in einem Schreiben an Boleslaus II. (1058—1079), daß der Bischöfe zu wenig seien, daß sie keine festen Sitze und keinen sicheren Metropolitanverband hätten (Mon. Gregor. ed. Jaffé p. 196). Die Ausdehnung der Jurisdiction über Pommern und die polnischen Bisthümer, welche 1133 dem hl. Norbert, Erzbischof von Magdeburg, zugesprochen wurde (Jaffé, Reg. Pontif. 5458), scheint nicht zur vollen Geltung gekommen zu sein. Polen war schon ganz christlich, als das benachbarte Pommern noch in den Fesseln des Heidenthums lag. Bernhard, ein spanischer Missionsbischof, hatte schon vor dem Jahre 1120 Bekehrungsversuche gemacht, aber da er in apostolischer Armut auftrat, wurde er von den üppigen Wollinern und Julinern verächtlich abgewiesen. Einen andern Weg schlug der hl. Otto, Bischof von Bamberg, ein, welcher als früherer Kaplan am polnischen Hofe die Sprache und Sitten des Landes kannte und deßhalb mit dem Glanz eines Kirchen- und Reichsfürsten dort auftrat. Von Calixtus II. mit der Würde eines päpstlichen Legaten ausgerüstet, setzte er auf seiner ersten Missionsreise 1124—1125 einen Bischof Adalbert in Julin ein; 1170 wurde der Sitz nach Camin transferirt, der seit 1140 unmittelbar dem heiligen Stuhl unterstellt war. Durch sächsische Einwanderer wurde das Land mehr und mehr germanisirt und christianisirt. Livland erhielt seinen ersten Missionar 1186 in dem Augustiner-Chorherrn Mainhard aus dem Kloster Siegberg in Wagrien, welcher 1191 von dem Erzbischof Hartwig von Bremen auf päpstliche Weisung zum Bischof geweiht wurde; der dritte Bischof, Albert von Buxhoevden (al. von Apeldern, 1198—1229), verlegte den Bischofssitz von Yxküll (Ykeskola) in die 1200 gegründete Stadt Riga, welche von Anfang an einen deutschen und christlichen Charakter hatte. Die militärische Stütze des Christenthums bildete der 1201 von dem Bischof nach dem Muster des Templerordens neugegründete Orden der Schwertbrüder oder Brüder des Ritterdienstes Christi, welcher sich 1237 mit dem Deutschorden vereinigte. Im J. 1217 wurde Bischof Albert von Honorius III. zur Gründung neuer Bischofssitze ermächtigt (Potthast, Reg. Pontif. I, 493). Der Orden der Cistercienser entfaltete eine eifrige Missionsthätigkeit. Am hartnäckigsten hielten am Heidenthum fest die Preußen, deren Sprache zu dem lettischen Stamm gehört (Max Müller, Wissenschaft der Sprache I, 239). Der Name Prus (Prussi, Pruteni) wird zum erstenmal von Gaudentius genannt, dem Begleiter des hl. Adalbert (s. d. Art. I, 196), welcher 997, wie der hl. Bruno (s. d. Art. II, 1373) 1008 (oder 1009), bei der Missionsthätigkeit unter ihnen den Martertod starb. Vorübergehend predigte ihnen um 1207 der polnische Cistercienserabt Gottfried von Lekno, von 1209 an sein Ordensgenosse Christian (s. d. Art.), welcher 1215 bei einer Reise nach Rom von Innocenz III. zum Bischof der Preußen ernannt wurde und 1218 von Honorius III. die Vollmacht zur Errichtung von Bisthümern erhielt. Der erste Bischofssitz wurde Culm (1222). Seine erste Stütze erhielt er durch den von Bischof Christian 1228 gegründeten Orden von Dobrin oder den Orden der Ritterbrüder des Dienstes Christi in Preußen, welcher aber in kurzem fast vollständig aufgerieben wurde. Inzwischen hatte der Deutschorden das Feld seiner bisherigen Thätigkeit im Orient verloren, und 1225 boten Bischof Christian und Herzog Konrad von Masovien dem Deutschmeister Hermann von Salza das Culmerland und das Gebiet von Löbau an. Kaiser Friedrich II. ratificirte den Vertrag, und von 1226 an begann der 50jährige, mit Unterstützung einiger Kreuzheere geführte Kampf, dessen Ziel und Resultat die Unterwerfung, Christianisirung und Germanisirung des Landes war. Gregor IX. stellte 1234 das Land unter den besonderen Schutz des römischen Stuhles (Potthast, Reg. Pontif. I, 826), Innocenz IV. theilte 1243 durch seinen Legaten Wilhelm, Bischof von Modena, das Gebiet in die Bisthümer Culm (Gebiet von Löbau), Pomesanien (Riesenburg und Marienwerder), Ermland (Braunsberg und Heilsberg); das in Aussicht genommene vierte Bisthum Samland (Fischhausen) erhielt erst nach dem Kreuzzug des Böhmenkönigs Ottokar (1255) seinen ersten Bischof (Potthast, Reg. Pontif. II, 946). Metropolit war der Erzbischof von Riga, die Bischöfe und Canoniker, mit Ausnahme der ermländischen, meistens Deutschordenspriester. Die Erziehung preußischer Knaben in Deutschland, namentlich in Magdeburg, die Errichtung von Schulen (seit 1251), das eifrige Wirken des Dominicanerordens erzielte, daß in kurzer Zeit die heidnische Barbarei schwand und germanisch-christliche Cultur zur Herrschaft kam.

Einen Ueberblick über die Metropolitanverhältnisse Deutschlands bietet ein Manuscript aus dem 13. Jahrhundert, welches die Provinzen und Diöcesen der ganzen katholischen Welt aufzählt und wahrscheinlich von Cardinal Cenci (Papst Honorius III., 1216—1227) verfaßt ist (abgedruckt bei Weidenbach, Calend. hist.-christ., Ratisb. 1855, p. XIII. 268). Dasselbe führt für Alamannia folgende Bisthümer auf: 1. Das Erzbisthum Mainz mit den Suffragandiöcesen Prag, Olmütz, Eichstätt, Würzburg, Konstanz, Chur, Straßburg, Speier, Worms, Verden, Hildesheim, Halberstadt, Paderborn, Bamberg (ein Irrthum, da dieses Bisthum exemt war; nur zur Provinzialsynode durfte der Bischof gerufen werden; s. d. Art. Bamberg I, 1916), Augsburg. 2. Die Erzdiöcese Köln mit Lüttich, Utrecht, Münster, Minden, Osnabrück. 3. Bremen mit Bardewyck, Schleswig, Ratzeburg, Meklenburg oder Schwerin, Lübeck, Riga. 4. Magdeburg mit Havelberg, Brandenburg, Meißen, Merseburg, Zeiz oder Naumburg. 5. Salzburg mit Passau, Regensburg, Freising, Gurk, Brixen (irrig ist nochmals Seben beigefügt), Chiemsee, Lavant, Seckau. 6. Trier mit

Metz, Toul, Verdun. Riga (Livonia) wurde im J. 1255 zum Erzbisthum erhoben und ihm die zwischen 1217 und 1250 neugegründeten Sprengel von Culm, Dorpat, Ermland, Oesel, Pomesanien, Sambia (Samland) und Semgallen unterstellt (Weidenbach l. c. XIII [cf. Gams 257]; Potthast, Reg. Pontif. II, 1299).

E. Nach der Reformation. Einen gewaltigen Riß in die Gliederung der katholischen Kirche in Deutschland machte die Reformation, welche nicht bloß die religiösen Verhältnisse, sondern auch den territorialen Bestand der von ihr berührten Bisthümer änderte. Ihren Abschluß fand sie in letzterer Beziehung durch den westfälischen Frieden vom 24. October 1648, welcher nach dem thatsächlichen Besitzstand vom 1. Januar 1624 (Normaljahr) eine große Anzahl von Bisthümern supprimirte. Der rechtliche Bestand war zur genannten Zeit folgender; die supprimirten, beziehungsweise an die Territorialherren als weltlicher Besitz überlassenen Bisthümer sind durch * bezeichnet: 1. Erzbisthum Trier mit Metz, Toul, Verdun. 2. Köln mit Lüttich, Utrecht, *Minden, Münster, Osnabrück. 3. Mainz mit Worms, Speier, Straßburg, Basel, Konstanz, Chur, Augsburg, Eichstätt, Würzburg, Paderborn, *Halberstadt, Hildesheim, *Verden. 4. Salzburg mit Brixen, Trient, Freising, Regensburg, Passau, welches 1728 als exemt erklärt wurde, Seckau, Gurk, Lavant, Chiemsee. 5. Aquileja-Görz mit Triest. 6. Prag mit Olmütz, Leitomischl (bis 1474; fand 1664 seine Resuscitation in Königsgräz), Leitmeritz (seit 1655). 7. *Magdeburg mit *Brandenburg, *Havelberg, *Meißen, *Merseburg, *Naumburg, *Lebus. 8. *Hamburg mit *Lübeck, *Schleswig, *Schwerin, *Ratzeburg. 9. *Riga mit *Dorpat, *Reval, *Semgallen, *Oesel, *Pomesanien, *Samland. Außerdeutschen Metropolen unterstanden: Basel und Lausanne unter Besançon, Genf unter Vienne, Sitten unter Tarantaise. Exemt waren: Breslau, *Camin, Bamberg, Laibach, Wien, Wiener-Neustadt (Gams, Ser. epp. 257). Für die spärlichen Reste von Katholicismus, welche die Reformation in Norddeutschland übrig gelassen hatte, wurde eine kirchliche Leitung durch das apostolische Vicariat des Nordens oder der nordischen Missionen geschaffen, welches 1667 in Folge der Conversion des Herzogs Friedrich von Calenberg einen eigenen Bischof erhielt, der in Hannover residirte. Als nach Friedrichs Tod 1680 diese Residenz nicht mehr haltbar war, war der Fürstbischof von Münster, von 1683—1694 der Weihbischof, dann bis 1702 der Fürstbischof von Hildesheim apostolischer Vicar. Von 1702—1775 war das Vicariat getheilt in das der nordischen Missionen und in das von Ober- und Niedersachsen oder von Hannover. Im J. 1775 wurden sie wieder in der Hand des Fürstbischofs von Hildesheim vereinigt (Hist.-polit. Blätter XC, 405 f.).

F. Nach der Säcularisation. Der Frieden von Luneville (9. Februar 1801), welcher dem Kriege Deutschlands mit Frankreich ein Ende machte, beruhte auf dem Grundsatz, daß aller Schaden, welcher den einzelnen Landesherren durch die Abtretung des ganzen linken Rheinufers an Frankreich erwachsen war, nicht von diesen, sondern vom Reich zu tragen sei. Die für das Entschädigungsgeschäft bestimmte Reichsdeputation trat im October dieses Jahres zusammen, und der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 bestimmte als Object der den einzelnen Fürsten zu bietenden Entschädigungen kirchliches Gut, die zu säcularisirenden Fürstbisthümer, Stifte und Klöster. Mit dieser gewaltthätigen Schädigung der Kirche an ihrem weltlichen Besitz gingen Hand in Hand rücksichtslose Eingriffe in das geistliche Jurisdictionsgebiet; die Diöcesangrenzen wurden willkürlich geändert, und von den weltlichen Behörden Generalvicariate an die Stelle der verstorbenen Bischöfe gesetzt. Der bisherige Kurfürst von Mainz, Karl Theodor von Dalberg, wurde staatlicherseits zum Primas von Deutschland (mit Ausschluß der preußischen und österreichischen Gebiete) ernannt, und der erzbischöfliche Stuhl von Mainz nach Regensburg verlegt. Letzteres wurde am 1. Februar 1805 von Rom bestätigt, nicht aber Dalbergs Primaswürde für Deutschland. Vorschläge zur Neuordnung wurden dem Wiener Congreß unterbreitet durch eine auf Veranlassung Dalbergs Ende 1814 erschienene Schrift, welche ziemlich klar den Gedanken einer Nationalkirche ausspricht und für das ganze deutsche Kirchengebäude nur Eine Form, also auch nur ein einziges Erzbisthum postulirt. Der Generalvicar von Konstanz, Ignaz Heinrich von Wessenberg, forderte in einer im April 1815 erschienenen Schrift zwei Erzbisthümer: Salzburg für den Süden, Münster für den Norden, und über ihnen, aber ohne Schädigung ihrer Jurisdiction, einen Primas mit dem Sitz zu Mainz oder Regensburg (Hergenröther II, 838), ein Vorschlag, der noch deutlicher auf eine Nationalkirche hinstrebte. Endlich führten die öfters wiederholten Versuche Roms, die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands zu ordnen, zu erwünschten Resultaten, und zwar durch Verhandlungen mit den einzelnen Staaten. Durch die verschiedenen Circumscriptionsbullen (s. d. Art.) gestalteten sich die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands, mit dem territorialen Begriff, wie er durch den Wiener Congreß festgestellt war, in folgender Weise: 1. Das Erzbisthum Köln mit Trier, Münster, Paderborn. 2. Gnesen-Posen mit Culm. 3. Freiburg (oberrheinische Kirchenprovinz) mit Mainz, Fulda, Rottenburg, Limburg. 4. Bamberg mit Würzburg, Eichstätt, Speier. 5. München-Freising mit Augsburg, Regensburg, Passau. 6. Salzburg mit Brixen, Trient, Seckau, Gurk, Lavant. 7. Görz mit Laibach, Triest-Capodistria, Parenzo-Pola, Veglia. 8. Wien mit St. Pölten, Linz. 9. Prag mit Leitmeritz, Königsgräz, Budweis. 10. Olmütz mit Brünn. Exemt sind die Bisthümer Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück; dazu das apostolische

Vicariat für die sächsischen Erblande in Dresden in Personalunion mit dem apostolischen Vicariat für die Lausitz in Bautzen. Das kleine, erst 1783 errichtete Bisthum Corvey wurde durch die Circumscriptionsbulle für Preußen vom 16. August 1821 wieder supprimirt. Das Vicariat der nordischen Missionen wurde auf Hamburg, Bremen, Lübeck, Schleswig-Holstein, Meklenburg, Lüneburg, Eutin, Schaumburg-Lippe, Dänemark, Schweden und Norwegen beschränkt (Hist.-pol. Blätter XC, 406). Im J. 1839 gedachte Gregor XVI. demselben einen eigenen Bischof zu geben, welcher seinen Sitz in Hamburg haben sollte. Der Priester Johann Theodor Laurent wurde zum Bischof von Chersonnes geweiht, konnte aber seinen Sitz nicht einnehmen und sein Amt nicht ausüben, weßhalb das Vicariat von Osnabrück aus verwaltet wurde. Doch wurden unter Bischof Johann Heinrich Beckmann (gest. 1878) für Dänemark, Schweden, Norwegen und für Schleswig-Holstein eigene apostolische Präfecten ernannt (a. a. O. u. 654 Note). Durch den Nikolsburger Frieden vom 27. Juli 1866 verengerte sich der politische Begriff „Deutschland", indem Oesterreich und damit die oben unter 6—10 aufgeführten Bisthümer ausgeschieden wurden. Dagegen gehören seit dem Frankfurter Frieden vom 10. Mai 1871 zu Deutschland die Bisthümer des von Frankreich abgetretenen Reichslandes Elsaß-Lothringen: Straßburg und Metz, beide jetzt unmittelbar dem heiligen Stuhle untergeben.

II. Statistisches. Das deutsche Reich, gegründet auf die Verträge des norddeutschen Bundes mit Baden und Hessen vom 15. November 1870, mit Bayern und Würtemberg vom 23.—25. November 1870, ist begrenzt im Norden von der Nordsee, Dänemark und der Ostsee, im Osten von Rußland (Polen) und Oesterreich (Galizien, Mähren, Böhmen, Ober-Oesterreich, Salzburg), im Süden von demselben (Salzburg, Tirol, Vorarlberg) und der Schweiz, im Westen von Frankreich, Belgien und den Niederlanden. Es besteht aus 26 zu einem Staatenbund vereinigten Staaten, den Königreichen 1. Preußen, 2. Bayern, 3. Sachsen, 4. Würtemberg; den Großherzogthümern 5. Baden, 6. Hessen, 7. Meklenburg-Schwerin, 8. Meklenburg-Strelitz, 9. Oldenburg, 10. Sachsen-Weimar; den Herzogthümern 11. Braunschweig, 12. Sachsen-Meiningen, 13. Sachsen-Koburg-Gotha, 14. Sachsen-Altenburg, 15. Anhalt; den Fürstenthümern 16. Schwarzburg-Rudolstadt, 17. Schwarzburg-Sondershausen, 18. Lippe, 19. Schaumburg-Lippe, 20. Reuß jüngere Linie, 21. Reuß ältere Linie, 22. Waldeck; den freien Hansestädten 23. Hamburg, 24. Lübeck, 25. Bremen und 26. dem Reichslande Elsaß-Lothringen. Der Flächeninhalt beträgt 540 610,53 Quadratkilometer (9818,048 Quadratmeilen) und hat nach der Zählung von 1880 eine Bevölkerung von 45 234 061 Seelen. Unter diesen sind, abgesehen von den Ausländern, etwa 3 260 000 Nichtdeutsche, nämlich 2 500 000 Polen (in Posen, Schlesien, Ost- und Westpreußen, einige Tausend Kassuben in Pommern), 280 000 Franzosen (270 000 in Elsaß-Lothringen), 10 000 Wallonen (im Regierungsbezirk Aachen), 150 000 Litauer (in Ostpreußen), 150 000 Dänen (im Norden von Schleswig), 130 000 Wenden (in den preußischen Regierungsbezirken Liegnitz und Frankfurt, in dem sächsischen Kreis Bautzen), 50 000 Tschechen (Provinz Schlesien). Der Confession nach sind 16 234 545 Katholiken, 28 333 275 Protestanten, 562 751 Juden, 73 968 (protestantische?) Sectirer; 29 294 gehören verschiedenen anderen Religionsbekenntnissen an (Ritter, Geogr.-statist. Lexikon, 1883, I, 419. 423).

Nach der kirchlichen Eintheilung bestehen in Deutschland 5 Erzbisthümer, 20 Bisthümer und ein apostolisches Vicariat. In Preußen bestehen das Erzbisthum Köln mit den Suffraganaten Paderborn (dessen Bischof zugleich Administrator des apostolischen Vicariates Anhalt ist), Trier und Münster; die Erzdiöcese Posen-Gnesen (Domcapitel in beiden Städten) mit dem Suffraganbisthum Culm (Sitz in Pelplin); die exemten Bisthümer Ermland (Sitz in Frauenburg), Hildesheim, Osnabrück (dessen Bischof zugleich Provicar des apostolischen Vicariats der nordischen Missionen und Administrator der apostolischen Präfectur Schleswig-Holstein ist) und Breslau, welches Preußisch- und Oesterreichisch-Schlesien und als päpstliche Delegatur die Mark Brandenburg (Berlin und Pommern) umfaßt, während die Jurisdiction über die Grafschaft Glatz dem Erzbischof von Prag, die über den District Katscher in Oberschlesien dem Erzbischof von Olmütz zusteht. Bayern hat die Erzdiöcesen München mit Augsburg, Passau, Regensburg; dann Bamberg (welches durch eine Missionspfarrei die Katholiken im Herzogthum Koburg pastorirt) mit Würzburg (Missionspfarrei in Meiningen für das Herzogthum Meiningen-Hildburghausen), Eichstätt, Speier. Die oberrheinische Kirchenprovinz umfaßt verschiedene politische Gebiete: die Erzdiöcese Freiburg (Baden und das preußische Hohenzollern), Mainz (Großherzogthum Hessen), Rottenburg (Würtemberg), Fulda (das ehemalige Kurfürstenthum Hessen, jetzt preußische Provinz, und das Großherzogthum Weimar), Limburg (die ehemaligen nassauischen Gebiete mit Frankfurt, jetzt zu Preußen gehörend). Für das Königreich Sachsen besteht ein apostolisches Vicariat zu Dresden. Im Reichslande sind die Bisthümer Straßburg (Elsaß) und Metz (Lothringen). Zum Zwecke des diplomatischen Verkehres ist am kgl. bayrischen Hofe in München ein apostolischer Nuntius beglaubigt, in Rom von Seite Bayerns ein außerordentlicher Geschäftsträger und bevollmächtigter Minister, ein ebensolcher von Seite Preußens (wieder seit 1882, nachdem 1874 die deutsche Gesandtschaft in Rom aufgehoben worden war).

a. Statistik des Seelsorgsclerus. Betreffs der kirchlichen Statistik sind die von dem sogenannten Culturkampf unberührt gebliebenen Diöcesen von denjenigen zu scheiden, deren kirchliche Einrichtungen demselben großentheils zum Opfer gefallen sind. Für die zu der letzteren Kategorie zählenden zwölf preußischen Diöcesen sind die nachfolgenden Notizen über Seelenzahl und Priester dem „Taschenbuch für den katholischen Clerus für 1884" von Leo Wörl, die Zahl der Pfarreien einer Zusammenstellung im Schematismus der Diöcese Eichstätt vom Jahre 1884, die zweite Angabe über die Zahl der Priester demselben Schematismus vom Jahre 1872 entnommen, also aus einer Zeit, wo noch normale Verhältnisse herrschten.

Diöcese.	Katholiken.	Pfarreien.	Priester 1884.	Priester 1872.	Bemerkungen.
Breslau	2 000 000				
in Preußisch-Schlesien . .	—	690	942	1530	
in Oesterreichisch-Schlesien	—	80			
in der Delegatur . . .	—	40			
Culm	600 000	253	380	371	
Ermland	285 000	129	269	314	
Fulda	150 000	95	ca. 156	162	
Gnesen-Posen a.	315 000	555	550	?	
b.	660 000				
Hildesheim	95 000	85	139	184	
Köln	1 700 000	793	1600	1833	
Limburg	300 000	150	302	260	
Münster	750 000	431	ca. 1000	1193	* Mit Einschluß,
Osnabrück	166 000	94	253*	320**	** mit Ausschluß der Missionspriester im Norden.
Paderborn	ca. 720 000	464	ca. 900	989	Das Nähere über das apostolische Vicariat des Nordens siehe unten.
Trier	870 000	731	658	868	

Bayern zählte nach Ausweis der amtlichen Schematismen (Zusammenstellung im Münchener Fremdenblatt) am Schluß des Jahres 1883 in seinen acht Diöcesen zusammen 5988 Priester (Säcular- und Regularclerus), welche eine Anzahl von 3 766 764 Katholiken pastorirten. Der Decanats- und Pfarrverband sammt den auf die einzelnen Diöcesen entfallenden Priestern gestaltet sich folgendermaßen:

Diöcese.	Decanate.	Pfarreien u. Pfarrcuratien.	Priester (Säcular- u. Regular-).
München-Freising .	38	385	1154
Augsburg . . .	40	892	1274
Passau	18	165	525
Regensburg . . .	32	434	1175
Bamberg	21	192	369
Würzburg . . .	31	433	805
Eichstätt	18	204	394
Speier	13	220	292
Im Ganzen	211	2925	5988

Die Seelenzahl vertheilt sich in folgender Weise: Erzdiöcese München-Freising 704 581, Augsburg 689 711, Passau 325 161, Regensburg 763 848, Erzdiöcese Bamberg 309 373, Würzburg 505 719, Eichstätt 165 521, Speier 302 850, so daß der Seelenzahl nach Regensburg die größte, Eichstätt die kleinste Diöcese ist. Auf eine Pfarrei treffen durchschnittlich Katholiken in München-Freising 1830, Augsburg 773, Passau 1970, Regensburg 1760, Bamberg 1611, Würzburg 1168, Eichstätt 811, Speier 1377; im Gesammtdurchschnitt 1288. Auf einen Priester trifft eine Seelenzahl von 610 in München-Freising, 541 in Augsburg, 619 in Passau, 650 in Regensburg, 838 in Bamberg, 628 in Würzburg, 420 in Eichstätt, 1037 in Speier; im Gesammtdurchschnitt 629.

Von den übrigen Diöcesen hat nach Angabe des Eichstätter Schematismus von 1884, dem Taschenbuch für den katholischen Clerus von 1884, resp. amtlichen Mittheilungen

Diöcese.	Katholiken.	Pfarreien.	Priester.
Freiburg,			
in Baden . .	960 000	978	1060
in Hohenzollern	65 000		
Mainz	252 000	162	218*
Rottenburg	ca. 584 000	663	ca. 980
Metz	472 000	I. Cl. 6	ca. 900
		II. Cl. 34	
	Succursalpfarreien	460	
	Vicarstellen. . .	125	
	Katholiken.		
Straßburg . .	792 000	I. Cl. 22	ca. 1096
		II. Cl. 53	
	Succursalpfarreien	622	
	Vicarstellen. . .	216	

* von welchen 49 nach den z. Z. bestehenden Gesetzen keine Anstellung erhalten können.

Das apostolische Vicariat zu Dresden hat a. in den sächsischen Erblanden 44 000 Katholiken, welche in 11 Pfarreien und einigen Missionsstellen von 25 Seelsorgspriestern (mit Einschluß der Hofgeistlichen 33 resp. 35) pastorirt werden. b. In der apostolischen Präfectur Bautzen (Oberlausitz) 30 000 Katholiken, mit 15 Pfarreien (7 wendisch, 8 deutsch) und 30 Säcular- und 8 Regularpriestern (Hist.-pol. Bl. LXXXVIII, 575 ff.; Taschenbuch für den katholischen Clerus 1884).

Für das apostolische Vicariat der nordischen Missionen (Bischof von Osnabrück) ergeben sich nach der Volkszählung von 1880:

	Zahl der Katholiken.	Stationen.	Priester.
Staat Hamburg	12 063	4	8
Provinz Schleswig-Holstein	8 879	14	13*
Staat Bremen	5 332	2	6
Großherzogth. Meklenburg	2 285	7	5
Staat Lübeck	807	1	2
Fürstenthum Eutin . . .	100	1	1
Frstnth. Schaumburg-Lippe	500	2	2
Summa	29 966	31	37

* eingerechnet 2 Militärpfarrer (Hist.-pol. Bl. XC, 651).

b. **Kirchliche Lehr- und Erziehungsanstalten.** Die bayrischen Diöcesen haben sämmtlich ihre eigenen Priesterseminarien, dazu das mehreren Diöcesen gemeinsame theologische Convict zu München; Eichstätt ein bischöfliches Lyceum mit philosophischer und theologischer Section; ebenso haben sie alle Knabenseminarien, Passau und Regensburg je zwei. Für die übrigen Diöcesen diene folgende Uebersicht; * bezeichnet eine ehemals bestehende, jetzt geschlossene Anstalt; † bezeichnet philosophische und theologische Facultät in Verbindung mit dem Priesterseminar.

	Priesterseminar.	Theol. Convict.	Knabenseminar.	Bischöfl. Gymn.	Lehrerseminar.
Breslau . . .	*	*	*	—	—
Culm † . . .	*	—	1	—	—
Ermland † .	*	*	—	—	—
Fulda † . . .	*	—	1	*	—
Gnesen-Posen	*	—	—	—	—
Hildesheim † .	*	—	1	1	—
Köln	*	*	**	—	—
Limburg . .	*	—	2	—	—
Münster . .	*	*	*	1	—
Osnabrück . .	*	—	1	—	1
Paderborn † .	*	—	*	—	—
Trier † . . .	*	—	*	—	—
Freiburg . .	1	1	*	—	—
Mainz † . .	*	—	**	—	—
Rottenburg .	1	1	3	—	—
Metz	1	—	1	2	—
Straßburg † .	1	—	—	1	—
Vic. Dresden	1	—	1	—	1

Ein Seminarium im strengen Sinne des Conc. Trid., mit Internat auch für die Mittelschule, diese organisch verbunden mit dem Priesterseminar, alle Abtheilungen unter gleichmäßiger Respicienz des Bischofs, bestand nur in Fulda.

c. **Ordensstatistik.** Vor dem Culturkampf, d. h. vor Erlaß des Reichsgesetzes vom 5. Juli 1872 resp. 20. Mai 1873 und des preußischen Gesetzes vom 31. Mai 1875, betreffend die geistlichen Orden und Congregationen der katholischen Kirche, befanden sich in den zwölf preußischen Diöcesen, der Grafschaft Glatz und in Hohenzollern folgende Orden und Congregationen. (?) bezeichnet die Unvollständigkeit oder Unsicherheit der Angabe. Die Angaben sind meist nach A. Schwietzke in der Zeitschr. des kgl. preuß. statist. Bureaus, Berlin 1874, 357 ff.

A. Männliche Orden und Congregationen.

Benennung.	Zahl der Niederlassungen.	Zahl der Priester.	Zahl der Laienbrüder.	Bemerkungen.
1. Alexianerbrüder	9	—	94*	* Dazu 17 Novizen.
2. Arme Brüder nach der dritten Ordensregel des hl. Franciscus .	4	—	44	
3. Augustiner	1	3	2	
4. Barmherzige Brüder (Mutterhaus Coblenz)	3	—	34	
5. Barmherzige Brüder (Mutterhaus Montabaur)	6	—	43*	* Dazu 8 Novizen.
6. Barmherzige Brüder vom hl. Karl Borromäus und der hl. Hedwig	6	—	81*	* Dazu 2 Novizen.
7. Benedictiner	1	2	1	
8. Brüder der christlichen Liebe . .	2	—	12(?)	
9. Karthäuser	1	2	2	
10. Christliche Schulbrüder	3	—	52	
11. Dominicaner	2	10	15*	* Dazu 2 Novizen.
12. Franciscaner von der strengen Observanz	20	137	124*	* Dazu 51 Novizen.
13. Franciscaner-Conventualen . . .	2	17(?)	7	
14. Franciscaner-Schulbrüder . . .	5	—	41*	* Dazu 9 Novizen.
15. Jesuiten	14	141	13(?)	
16. Kapuziner	4	21	13	
17. Lazaristen	7	33	2(?)	
18. Philippiner	2	10	9	
19. Priester des heiligen Geistes . .	2	9	17*	* Dazu 18 Novizen und 25 Scholastiker.
20. Redemtoristen	5	59	26(?)	
21. Reformaten (Franciscaner) . .	7	37	47*	* Dazu 16 Novizen.
22. Trappisten	1	5	33*	* Dazu 9 Novizen.

Also in den 12 preußischen Diöcesen im Ganzen 107 Niederlassungen mit 486 Patres, 712 Brüdern, 157 Novizen und Scholastikern, im Ganzen 1355 Insassen. Dazu kamen die in Hohenzollern gelegenen, aber zum Erzbisthum Freiburg gehörigen Klöster der Benedictiner zu Beuron mit 50 bis 60 Patres und Fratres, Franciscaner zu Stetten mit 6 Patres, Jesuiten zu Gorheim mit ca. 100 Patres und Brüdern.

B. Weibliche Orden und Congregationen.

Benennung.	Zahl der Niederlassungen.	Zahl der Schwestern.
1. Arme Dienstmägde Jesu Christi	91	541
2. Arme Franciscanerinnen von der ewigen Anbetung	4	35
3. Arme Schulschwestern de Notre Dame	20	145
4. Arme Schwestern vom hl. Franciscus (Mutterhaus Waldbreitbach)	16	109
5. Armen-Schwestern vom hl. Franciscus (Mutterhaus Aachen)	28	421
6. Barmherzige Schwestern (Mutterhaus Hildesheim)	11	73
7. Barmherzige Schwestern (Clemensschwestern, Mutterhaus Münster)	65	373
8. Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus:		
a. Mutterhaus Trebnitz	55	383
b. Mutterhaus Trier	39	410
9. Barmherzige Schwestern der hl. Elisabeth zu Essen	5	43
10. Barmherzige Schwestern vom dritten Orden des hl. Franciscus:		
a. Mutterhaus Thuine	2	39
b. Mutterhaus Herford	1	20
c. Mutterhaus Münster	54	390
11. Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul	91	624
12. Benedictinerinnen von der ewigen Anbetung	4	98
13. Carmelitessen	5	83
14. Catharinenschwestern	15	134
15. Cellitinnen des hl. Augustinus	5	48
16. Cellitinnen der hl. Elisabeth	3	56
17. Cellitinnen zur hl. Gertrud in Düren	1	18
18. Cellitinnen der hl. Maria in Köln	4	49
19. Christenser Frauenkloster	2	17
20. Clarissen in Münster	1	25
21. Clarissen-Collectinnen in Düsseldorf	1	20
22. Congregatio B. M. V.	3	85
23. Dominicanerinnen	1	8
24. Elisabethinerinnen	6	89
25. Englische Fräulein	2	35
26. Franciscanerinnen (Mutterhaus Pirmasens)	1	3
27. Franciscanerinnen von der heiligen Familie (Mutterhaus Eupen)	7	73
28. Franciscanerinnen (Mutterhaus Capellen)	22	352
29. Franciscanerinnen von den heiligen Herzen Jesu und Mariä	23	135
30. Frauen vom guten Hirten	6	151
31. Frauen vom heiligen Herzen Jesu	2	77
32. Frauen von der hl. Maria Magdalena von der Buße	2	49
33. Geringe Mägde Mariens	25	110
34. Graue Schwestern von der hl. Elisabeth	59	302
35. Pönitenten-Recollectinnen vom hl. Franciscus	7	32
36. Salvator-Kloster	2	18
37. Salesianerinnen	5	173
38. Schulschwestern des hl. Franciscus (Mutterhaus Gieboldehausen)	7	33
39. Schul- und Krankenschwestern vom heiligen Geiste	4	40
40. Schwestern U. L. Fr.	33	224
41. Schwestern von der hl. Hedwig	7	49
42. Schwestern vom armen Kinde Jesu	23	560
43. Schwestern von der christlichen Liebe	12	145
44. Schwestern von der göttlichen Vorsehung	15	82
45. Soeurs des écoles chrétiennes de la Miséricorde	11	68
46. Töchter vom heiligen Kreuz	16	213
47. Ursulinerinnen	25	633
48. Verein zur sittlichen Hebung weiblicher Dienstboten (Breslau)	1	10

In den 12 preußischen Diöcesen befanden sich also vor dem Erlaß der Klostergesetze im Ganzen 850 Niederlassungen mit 7903 Schwestern incl. Novizen und Postulantinnen. Außerdem befanden sich in der zum Erzbisthum Prag gehörigen preußischen Grafschaft Glatz 9 Niederlassungen mit ca. 60 Schwestern und in dem zu Freiburg gehörigen Hohenzollern 8 Niederlassungen mit ca. 50 Schwestern (nach Bongartz, Die Klöster in Preußen und ihre Zerstörung, Berlin 1880, 46—49). Nach demselben (S. 165) wurden dort von 1872 an in 379 Gemeinden 481 Niederlassungen von Orden und Congregationen in ihrer Thätigkeit ganz oder theilweise gelähmt, 296 Niederlassungen mit 1181 männlichen und 2776 weiblichen Ordenspersonen aufgehoben.

Der Regularclerus in Bayern besteht aus 429 Priestern und 734 Laienbrüdern, und zwar zählt der Augustinerorden 21 Patres, 25 Laienbrüder; Benedictiner 135 Patres, 129 Laienbrüder; Carmeliten 33 resp. 31; Kapuziner 111 resp. 188; Franciscaner 123 resp. 285; Barmherzige Brüder 6 Patres, 76 Laienbrüder. Außerdem befinden sich in der Diöcese Regensburg 23 Eremiten. Mitglieder weiblicher Orden und Congregationen befinden sich in den bayrischen Diöcesen 6191, nämlich 678 Barmherzige Schwestern (Vincentinerinnen), 97 Benedictinerinnen, 39 Birgittinerinnen, 1452 Englische Fräulein, 1276 Franciscanerinnen, 121 Frauen vom guten Hirten, 275 Salesianerinnen, 947 arme Schulschwestern, 439 Schwestern vom allerheiligsten Heiland (Niederbronner Schwestern, unter ihnen auch die Schwestern vom göttlichen Erlöser mit dem Mutterhause in Würzburg), 53 Servitinnen, 126 Ursulinerinnen, 328 Dominicanerinnen, 42 Elisabethinerinnen, 189 Cistercienserinnen, 74 Clarissen, 21 Carmeliterinnen, 34 Schwestern vom armen Kinde Jesu (nach der oben citirten Zusammenstellung im Münchener Fremdenblatt). Bezüglich der Zahl der Convente der einzelnen Orden und der kirchlichen Anstalten s. d. Art. Bayern II, 133 f.

Die Erzdiöcese Freiburg hatte 1884:

	Zahl der Niederlassungen.	Zahl der Mitglieder.
Barmherzige Schwestern v. Mutterhaus St. Vincenz in Freiburg	ca. 50	250
Lehrfrauen:		
Frauen vom heiligen Grab	1	20
Ursulinerinnen . . .	2	14
Dominicanerinnen . .	2	12
Cistercienserinnen . .	1	15
De Notre Dame . . .	1	20

Aufgehoben wurden die Ursulinerinnen in Freiburg mit 10, die Frauen de Notre Dame in Rastatt mit 8 Mitgliedern.

Die Diöcese Mainz (Großherzogthum Hessen) hatte nach dem Schematismus von 1871 außer dem Priesterseminar zu Mainz ebendaselbst und in Dieburg bischöfliche Knabenconvicte und das unter bischöflicher Verwaltung stehende Marienwaisenhaus. Ordensgenossenschaften bestanden im J. 1871: Kapuziner in 2 Conventen 12 Priester, 3 Clerikernovizen, 6 Laienbrüder; Jesuiten in einem Haus 5 Priester, 4 Brüder; Brüder von der Gesellschaft Mariä in einem Haus 8 Lehrbrüder, 4 Arbeitsbrüder. Weibliche Orden: Englische Fräulein (Mutterhaus in Mainz) 12 Häuser mit 57 Professinnen, 5 Novizinnen, 6 Postulantinnen; dazu Dienstschwestern: 23 Professinnen, 4 Novizinnen, 1 Postulantin; Schul- und Krankenschwestern von der göttlichen Vorsehung (Mutterhaus in Mainz) in 19 Häusern 85 Professinnen, 21 Novizinnen, 9 Postulantinnen; Barmherzige Schwestern vom heiligen Vincenz von Paul (Straßburg) 3 Häuser mit 36 Schwestern; Gute Hirtinnen (München) 1 Haus mit 4 Chorschwestern, 2 Laienschwestern; Armen-Schwestern vom hl. Franciscus (Aachen) 1 Haus mit 10 Schwestern, 3 Novizinnen, 2 Postulantinnen; Franciscanerinnen von der ewigen Anbetung (Mainz) 1 Haus mit 21 Chor-, 9 Laienschwestern, 4 Novizinnen; Barmherzige Schwestern vom hl. Karl Borromäus (Trier) in 2 Häusern 9 Schwestern; Töchter vom allerheiligsten Heiland (Niederbronn) in 6 Häusern 38 Schwestern.

Die Diöcese Rottenburg hat nur weibliche Orden und zwar Franciscanerinnen in Bonlanden (Erziehungsanstalt) 37 Profeß- und 3 Novizschwestern; Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vincenz in Gmünd mit den Filialen 315 Profeß- und 46 Novizschwestern; Franciscanerinnen in Heiligenbronn (Rettungs- und Versorgungsanstalt) 20 Profeß-, 19 Novizschwestern; Franciscanerinnen mit dem Mutterhaus in Reute sammt den Filialen 170 Profeß-, 21 Novizschwestern; derselben Mutterhaus in Siessen (Schulschwestern) sammt den Filialen 102 Profeß- und 15 Novizschwestern; Congregation der Schulschwestern U. L. Fr. in 3 Häusern 27 Profeß-, 2 Noviz- und 10 Hausschwestern. Außerdem 6 unter Leitung von Ordensfrauen stehende Erziehungsanstalten für arme Kinder.

Im apostolischen Vicariat für Sachsen wirkten in Dresden bis 1873 am Josephinenstift und an dem Burkersroda'schen adeligen Fräuleinstift Schwestern der christlichen Liebe von Paderborn. Barmherzige Schwestern: in Dresden 2 Häuser der Schwestern vom hl. Karl Borromäus; dann in Dresden 3, in Leipzig 2 Häuser der Schwestern von der hl. Elisabeth (Graue Schwestern). In der Lausitz haben sich die aus dem 13. Jahrhundert stammenden Cistercienserinnenklöster Marienstern (ca. 40 Nonnen, mit einem adeligen Pensionat und Elementarschulen für wendische Mädchen) und Marienthal erhalten, welche (nebst der Pfarrei Rosenthal) von 8 Cisterciensern aus dem böhmischen Kloster Ossegg pastorirt werden. Borromäusschwestern sind in Grüna (Hist.-pol. Blätter LXXXVIII, 575 ff.;

Taschenbuch für den katholischen Clerus für 1884).

Die Diöcese Straßburg zählte klösterliche Genossenschaften vor dem Jahre 1872 (die mit * bezeichneten sind aufgehoben): Jesuiten* in 2, Redemtoristen* in 3 Häusern; Trappisten in Oelenberg ca. 30 Priester, 70 Laienbrüder; Brüder von der Gesellschaft Mariä* in 2 Pensionaten und vielen Schulen; Brüder von der christlichen Lehre (Lehrer, Organisten, Meßner, Mutterhaus zu Matzenheim); Väter vom heiligen Blut* an der Wallfahrt Drei Aehren. Weibliche Lehrorden: Klosterfrauen vom seligen Peter Forer oder Augustinerinnen; Frauen vom allerheiligsten Herzen; Schwestern von der göttlichen Vorsehung (Mutterhaus in Rappoltsweiler); Schwestern von Portieux; Schwestern von der christlichen Lehre. Krankenschwestern: Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul (Mutterhaus in Straßburg); Schwestern vom guten Hirten; Schwestern vom heiligen Kreuz; Schwestern vom allerheiligsten Heiland (Niederbronner Schwestern, Mutterhaus in Oberbronn); Conventus societatis Mariae Reparatricis; Soeurs petites; dazu kommen noch die Franciscanerinnen vom dritten Orden zu Reinackern und Thal und auf dem Odilienberg; Trappistinnen in Oelenberg ca. 70; die Marcusschwestern bei Geberschweier; Benedictinerinnen von der ewigen Anbetung in Ottmarsheim; Schwestern vom allerheiligsten Sacrament in Rosheim; das Haus von der ewigen Anbetung in Bellemagny. — Metz hatte Jesuiten und Redemtoristen in je einem Haus, Schulbrüder an mehreren Orten. Weibliche Orden hat die Diöcese: Barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz von Paul; Benedictinerinnen in Oriocourt; Frauen vom guten Hirten; Carmeliterinnen; Kleine Armenschwestern; Salesianerinnen, sämmtlich in Metz; Schwestern von der hl. Christina (Mutterhaus in Metz, mehrere Filialen); Schwestern von der christlichen Liebe in Gefängnissen, Waisenhäusern und Spitälern; Schwestern von St. Jean de Bassel (Mutterhaus daselbst); Schwestern von der Vorsehung (Mutterhaus in Peltre) in sehr vielen Dorfschulen (nach Wörls Taschenbuch für den kath. Clerus, 1881). Nach der amtlichen Zusammenstellung von Schwietzke (Zeitschr. des kgl. preuß. statist. Bureaus, Berlin 1875, 60) waren im J. 1873 in Elsaß-Lothringen 5 männliche Orden mit 418 und 29 weibliche mit 2650 Mitgliedern.

Das apostolische Vicariat für den Norden hat im katholischen Krankenhaus zu Hamburg 5 barmherzige Schwestern, in Flensburg 13, welche zugleich ambulante Krankenpflege üben, in Lübeck für letztere 9 Graue Schwestern von Neisse, in Bremen im St.-Josephsstift 31 Krankenschwestern, in Bremerhaven 8 in einem katholischen Privatkrankenhaus (Histor.-polit. Blätter XC, 485 ff. 638 ff.).

In ganz Deutschland befanden sich nach amtlichen Erhebungen (Zeitschr. des statist. Bureaus 1874 und 1875), nachdem bereits durch Gesetz vom 4. Juli 1872 die Gesellschaft Jesu, die Redemtoristen, Lazaristen, Väter vom heiligen Geiste und die Damen vom heiligsten Herzen vertrieben worden waren, noch in

	Ordensmänner.	Klosterfrauen.
Preußen 1873	1037	8 011
Bayern 1873	1094	5 054
Sachsen 1875	—	92
Würtemberg 1873	—	376
Baden 1873	—	349
Hessen 1874	39	314
Elsaß-Lothringen 1873	418	2 650
Zusammen	2588	16 846

[Weber.]

Devay, Matthias, Begründer der reformirten Kirche in Ungarn, hieß mit seinem Familiennamen Biró, wird aber nach seinem Geburtsorte Déva, einem Marktflecken des Hunyader Comitates in Siebenbürgen, beständig Devay genannt. Er stammte aus einer adeligen ungarischen Familie; das Jahr seiner Geburt aber ist unbekannt. Im Wintersemester 1523 studirte Devay in Krakau, wo er vielleicht zwei Jahre blieb; dann kehrte er in sein Vaterland zurück, trat in einen Orden und empfing die Priesterweihe. In Ungarn hatte die Reformation trotz aller Verbote, namentlich durch den Schutz verschiedener ungarischer Magnaten, bereits Eingang und Verbreitung gefunden, und auch Devay schloß sich ihr an. Die Zeit, wann dieß geschah, ist nicht genau bekannt; im J. 1527 war er jedenfalls noch katholisch, am 3. December 1529 aber bereits lutherisch, denn an diesem Tage ließ er sich zu Wittenberg abermals immatriculiren. Anderthalb Jahre lang hörte er nun Luther, in dessen Hause er freie Kost und Wohnung hatte. Im J. 1531 erscheint Devay bereits als Prediger in Ofen, wo er in einer kurzen Schrift (De sanctorum dormitione) die Nichtigkeit und Nutzlosigkeit der Anrufung der Heiligen darzulegen sich bemühte, und gleich darauf als Prediger in Kaschau. Jetzt waren aber die geistlichen und weltlichen Behörden bereits auf sein Treiben aufmerksam geworden; am 6. November 1531 ließ ihn der Bischof Thomas Szalahazy auf Befehl des Kaisers gefangen nehmen und nach Wien transportiren, wo er in strenger Haft gehalten und von Bischof Faber, dem heftigsten Gegner der Neuerung, öfters verhört wurde. Devay wurde endlich unbestraft entlassen und ging sofort nach Ofen zurück, wo er an dem Gegenkönig Johann Zapolya, der daselbst sein Hoflager hielt, Schutz zu finden hoffte. Allein seine Hoffnung schlug fehl; als er in Ofen wiederum für die Reformation thätig war, wurde er abermals gefangen genommen und lag nun fast drei Jahre im Gefängnisse, aus dem ihm 1534 der mitgefangene Schmied des Königs Befreiung verschaffte. Devay begab sich jetzt nach Sarvar zum Grafen Thomas Nadasdy, einem Förderer des Lutherthums, und verfaßte eine Menge

Streitschriften, welche 1535 der Franciscanerprovinzial Gregor Szegedy, Mitglied der Sorbonne, in zwei kleinen Schriften widerlegte. Gegen diesen trat Devay mit neuen Widerlegungen auf, machte sich dann, um dieselben zum Druck zu befördern, nach Deutschland auf — Ungarn hatte damals noch keine Druckerei —, kehrte bei einem Freunde in Nürnberg ein, auf dessen Rath er noch eine kurze Relation seiner Verhöre vor Bischof Faber hinzufügte, und reiste über Wittenberg, wo er im Frühling 1537 die Gastfreundschaft Melanchthons genoß, weiter nach Basel. Hier erschien sein Werk 1537 unter dem Titel: Disputatio de statu, in quo sint beatorum animae post hanc vitam ante ultimi judicii diem. Item de praecipuis articulis christianae doctrinae per M. D. H. His addita est expositio examinis, quomodo a Fabro in carcere sit examinatus. In sein Vaterland zurückgekehrt, begab Devay sich wiederum zum Grafen Nadasdy, legte mit dessen Gelde in Ujsziget bei Sarvar eine Buchdruckerei an und suchte mit seinem Mitreformator Johann Sylvester durch die Presse für die Reformation zu wirken. Sein erster Versuch in dieser Hinsicht war die Orthographia Ungarica, eine Art ungarischer Grammatik für Elementarschulen, welche auch die Elemente des lutherischen Bekenntnisses und die Gebete aus Luthers kleinem Katechismus enthielt. Sylvester gab 1539 eine lateinische Grammatik in ungarischer Sprache und 1541 eine ungarische Uebersetzung des Neuen Testamentes heraus. Devay wirkte darauf als Reiseprediger in den weiten Besitzungen der Grafen Nadasdy, Perenyi und Seredi, und zwar, da ihm die äußere Macht dieser Herren zur Seite stand, mit großem Erfolge. Jetzt stellten sich aber unerwartete Störungen ein; Devay gerieth mit Perenyi in Zwiespalt wegen der Abendmahlslehre, die Türken drangen ein und die katholischen Bischöfe erneuerten mit großer Kraft ihre Angriffe gegen die Reformation. Devay's Buchdruckerei wurde zerstört, er selbst mußte fliehen, kam abermals nach der Schweiz und nahm Zwingli's Abendmahlslehre an, welche er nach seiner Rückkehr 1543 in Ungarn verbreitete. Devay wirkte noch einige Zeit in Debreczin als Prediger, wo er jedenfalls vor 1547 gestorben ist. Hier ließ er Niemanden zum Predigeramte zu, welcher nicht mit ihm in der Abendmahlslehre übereinstimmte. Seine letzten literarischen Arbeiten waren ein Religionshandbuch und ein Lehrgedicht über den protestantischen Glauben, welches in die reformirten Gesangbücher überging. (Vgl. Gesch. der evang. Kirche in Ungarn, Berlin 1854, 61 ff.; Herzog, Realencykl. III, 572, 2. Aufl.) [Grube.]

Devolutionsrecht, außergewöhnliches Recht zur Besetzung einer Stelle. Wenn diejenige (physische oder juristische) Person, welche ordnungsmäßig ein Kirchenamt — sei es durch Wahl, Postulation, Nomination, freie Collation oder Präsentation — zu besetzen berechtigt ist, die canonischen Bestimmungen hierüber aus eigenem Verschulden (c. 5, X De concess. praeb. 3, 8) nicht einhält, so geht ihr für dießmal (c. 2, fin. X De suppl. neglig. praelat. 1, 10) das Besetzungsrecht verloren und geht an den nächsthöheren Kirchenoberen (c. 41, X De elect. 1, 6) über (Jus provisionis devolvit ad superiorem). Diese Art der außerordentlichen Provision heißt daher das Devolutionsrecht (jus devolutionis). Die canonischen Vorschriften über die gültige und rechtmäßige Besetzung eines Kirchenamtes betreffen theils die Tüchtigkeit und Würdigkeit des Providenden, theils die Zeit und Art der Pfründeverleihung (s. d. Art. Provisio). Wird daher von Seite des Wahlcollegs oder des Patrons, dem die Besetzung des Kirchenamtes jure ordinario zusteht, entweder wissentlich ein untüchtiges oder unwürdiges Subject dem betreffenden Kirchenobern zur canonischen Institution vorgeschlagen, oder aus Nachlässigkeit die Wahl und beziehentlich die Ernennung oder Präsentation nicht in der vorgeschriebenen Zeit und Art vorgenommen, so wird in der Regel die Wahl, Nomination oder Präsentation cassirt und das Recht der Besetzung der Pfründe für dießmal von demjenigen Kirchenobern ausgeübt, der bei der ordnungsmäßigen Wahl oder Präsentation das Recht der Bestätigung und canonischen Investitur des Providenden gehabt hätte, sofern dieser Kirchenobere nicht etwa freiwillig die nicht streng canonische oder nicht zur gehörigen Zeit vorgenommene Provision im Gnadenwege gutheißt (c. 4. 5, X De suppl. negl. prael. 1, 10). Das Besetzungsrecht einer Pfründe geht demnach jure devolutionis über a. auf den Bischof bei allen denjenigen Kirchenämtern, welche irgend ein der geistlichen Jurisdiction desselben Untergebener canonisch zu besetzen vernachlässigt, gleichviel ob es ein Kirchenamt ist, auf welches ein Privatpatron oder ein Wahlkörper das Präsentationsrecht hat (c. 2, X De concesss. praeb. 3, 8; c. 12, X De jure patron. 3, 38), oder einer Corporation oder Dignität das volle Verleihungsrecht zusteht (Clem. c. un. De suppl. negl. prael. 1, 5), oder ob es eine Pfründe ist, welche das Capitel vergibt (c. 2, X De concess. praeb. 3, 8), selbst dann, wenn der Bischof persönlich, jedoch nicht als solcher, sondern in der Eigenschaft eines bloßen Canonikers und bona fide an der uncanonischen Verleihung theilnahm (c. 15, X eod. 3, 8). — b. Dem Erzbischofe steht kraft des Devolutionsrechtes die außerordentliche Verleihung eines Kirchenamtes in allen Fällen zu, wo einer seiner Suffraganbischöfe sein freies Collations- oder sein Devolutionsrecht auszuüben versäumt oder nicht gesetzmäßig ausübt (s. d. Art. Collationsrecht). Doch hat sich dieß erst später so gestaltet, denn das ältere Decretalenrecht sprach in diesem Falle dem Capitel das Verleihungsrecht zu (c. 2, X eod.). Auch wenn eine solche Pfründe, welche der Bischof als solcher mit dem Capitel gemeinschaftlich zu besetzen hat, uncanonisch providirt wird, geht das Verleihungsrecht auf den Erz-

bischof über, vorausgesetzt, daß beide Theile, der Bischof und das Capitel, das uncanonische Verfahren verschuldeten (c. 3. 5, X De suppl. negl. praelat. 1, 10; c. 15, X De concess. praeb. 3, 8); denn wenn nur Ein Theil uncanonisch oder nicht rechtzeitig wählte, so bleibt die durch den anderen Theil rechtzeitig und gesetzmäßig geschehene Wahl oder Ernennung in Kraft. Praktisch ist übrigens heutzutage nur die Devolution der Wahl des Capitularvicars (s. d. Art.) an den Erzbischof bezw. das Metropolitancapitel. — c. An den Papst devolvirt das Provisionsrecht bei allen Negligenzen des Erzbischofs. Bei versäumten oder sonstwie uncanonisch vollzogenen Wahlen eines Erzbischofes, Bischofes oder Abtes sollte nach einer Decretale des Papstes Innocenz III. das Devolutionsrecht gar keine Anwendung finden (c. 12, X De concess. praeb. 3, 8); dann aber dehnte derselbe Papst auf der vierten allgemeinen Synode im Lateran 1215 jenes Recht auch auf den Fall einer nicht rechtzeitig geschehenen Wahl aus (c. 41, X De elect. 1, 6), so daß, wenn die Klosterconventualen säumig waren, der Diöcesanbischof, bei versäumter Wahl des Domcapitels der Erzbischof, bei Negligenzen des Metropolitancapitels der Papst die vacante Prälatur besetzte. Dagegen sollte, wenn die Wahl in anderer Weise uncanonisch vorgenommen, z. B. Bestechung angewendet oder ein Unwürdiger gewählt worden war, regelmäßig die Besetzung des erzbischöflichen oder bischöflichen Stuhles oder der Abtei dem Papste zustehen (Sext. c. 18 De elect. 1, 6). Erst das Wiener Concordat von 1448, § 3 erstreckt das päpstliche Devolutionsrecht auf alle Fälle, wenn ein Bisthum oder Erzbisthum uncanonisch besetzt, gleichviel, ob ein Unfähiger gewählt, oder die Wahl wegen anderweitiger Defecte verworfen, oder die Einbringung des Confirmationsgesuches wegen nicht rechtzeitiger Wahl verspätet worden ist. In den jüngsten Vereinbarungen der Regierungen der Niederlande, Hannovers und der oberrheinischen Kirchenprovinz mit dem apostolischen Stuhle ist jedoch bemerkt, daß der Papst den Capiteln des Erzbisthums Mecheln und der sieben Suffraganbisthümer in den Niederlanden (Niederländ. Conc. Art. III a. E., s. bei Weiss, Corp. jur. eccl. Germ. hod. 179), dann dem Capitel Hildesheim in Hannover (Bulle Impensa RR. PP. sollicitudo, bei Weiss l. c. 169), dem Metropolitancapitel Freiburg und den Capiteln der vier Suffraganbisthümer der oberrheinischen Kirchenprovinz, Rottenburg, Mainz, Fulda und Limburg (Bulle Ad dominici gregis custodiam, bei Weiss 204), wenn sie die Wahl des Erzbischofs oder Bischofs nicht nach den canonischen Regeln vorgenommen haben, oder der Gewählte nicht die gehörigen Eigenschaften besitzt, aus besonderer Gnade gestatten werde, eine neue Wahl wie vorher nach canonischer Weise vorzunehmen. In denjenigen Staaten, in welchen vertragsmäßig zur Besetzung der erzbischöflichen und bischöflichen Stühle statt der Capitelwahl die landesherrliche Ernennung eingeführt ist, fällt das Besetzungsrecht nach versäumter canonischer Frist von drei Monaten dem Papste nur dann zu, wenn solches ausdrücklich stipulirt worden ist; ferner geht dem Landesherrn, analog dem Laienpatrone, dadurch, daß er etwa ein unfähiges oder mit einem canonischen Impedimente behaftetes Subject ernennt, das Nominationsrecht auch für den einzelnen Fall nicht verloren. — d. Sollte endlich der Papst selbst ein ihm reservirtes oder auch jure devolutionis angefallenes Provisionsrecht innerhalb der canonischen Frist nicht ausüben, so fällt die Verleihung der betreffenden Pfründe für dießmal an den ordentlichen Collator zurück. Dieses Wiedererwachen des Rechtes des ursprünglichen oder ordentlichen Verleihers heißt das Recht des Rückfalles (jus postliminii). Daß die allgemeine Norm, kraft welcher höhere Pfründen innerhalb drei, niedere aber, deren Verleihung dem freien Collationsrechte des Kirchenobern zusteht, binnen sechs Monaten vom Tage der Kenntnißnahme ihrer Erledigung an vergeben werden sollen, auch für die Besetzung päpstlicher Reservatpfründen bindend ist, und demnach bei längerem Verzuge das jus postliminii des ordentlichen Collators, d. i. des betreffenden Bischofs oder Capitels, erwacht, ist unbestritten. Eine bestimmte Frist, binnen welcher der Papst von seinem Devolutionsrechte Gebrauch machen muß, ist zwar nicht ausdrücklich festgesetzt; nur der Analogieschluß ist erlaubt, daß die Besetzung der vacanten Kirche nicht über die Zeit vom Tage der abgelaufenen ordentlichen Frist an verzögert werde, und sonst auch hier das Besetzungsrecht des ordentlichen Verleihers als eingetreten angenommen werden müßte. — Literatur. Rebuffi, Praxis beneficiorum: De devolutionibus, ed. Col. 1610, 179—190; Leuren, Forum beneficiale II, Col. 1704, q. 737—758; Böhmer, De jure conferendi beneficia ex jure devolutivo (Mayer, Thesaurus nov. IV, 1794, 580—598); Mayer, Positiones de jure conferendi beneficia ex jure devolutivo (ibid. 599—620); Kremski, De jure devolutionis in providendis beneficiis, Diss., Berol. 1853; Hinschius, K.-R. III, 1880, 167—173. [Permaneder.]

Devoti, Johannes, Canonist, wurde am 11. Juli 1744 zu Rom geboren. Nachdem er das Doctorat der Jurisprudenz erworben hatte, wurde er Advokat an der Curie und im zwanzigsten Lebensjahre schon Professor des canonischen Rechtes an der Sapienza. Er lehrte mit großem Erfolge, und seine umfassenden Kenntnisse erwarben ihm glänzenden Ruf. Pius VI. übertrug ihm 1789 das Bisthum Anagni, Pius VII. 1804 das Titularerzbisthum Carthago; er wurde Secretär der Breven, Geheimkämmerer und Mitglied verschiedener päpstlicher Congregationen. Sein Tod erfolgte zu Rom am 18. September 1820. Seine Schriften sind 1. De notissimis in jure legibus (6. ed. Rom. 1830), ebenso geschätzt wegen der Wichtigkeit des Stoffes, als

wegen Reinheit des Stiles. 2. Institutionum canonicarum libri quatuor (4 voll., Romae 1785), ein berühmtes Werk, an welchem man umfassende Kenntniß der Materien, Feinheit der Divisionen und große Geistesschärfe bei Feststellung der Principien bewundert; nicht bloß in Italien, sondern auch an den Universitäten zu Alcala und Löwen und an den französischen Seminarien legte man das Buch den Vorlesungen über canonisches Recht zu Grunde. Neben fünf römischen Ausgaben, von welchen die vierte 1814 mit neuen Bemerkungen versehen war, erfolgten Drucke in Bologna 1818, Venedig 1827, 1838, Bassano 1843, Gent 1852, Lüttich 1860. Unvollendet blieb 3. das große Werk Juris canonici universi libri V. Es erschienen drei Bände, die drei ersten Bücher der Decretalen umfassend, Rom 1803—1815, neue Ausgabe Augsburg 1867. (Vgl. Biogr. univers. s. v.; Schulte, Quellen und Literatur des canon. Rechts III, Stuttgart 1880, 1, 528.) [Eberl.]

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht, protestantischer Theologe, wurde am 12. Januar 1780 zu Ulla, einem kleinen Dorfe an der Heerstraße von Weimar nach Erfurt, geboren. Sein Vater, Johann Augustin, war damals Pfarrer zu Ulla und wurde vier Jahre später nach Großkromsdorf in der Nähe von Weimar versetzt. Hier erhielt der junge de Wette schon an seinem sechsten Geburtstage für seine bereits erworbene Fertigkeit im Lesen von seinem Vater eine Bibel zum Geschenke. Im J. 1792 kam sein Vater nach Mannstädt in der Nähe von Buttstädt, und der Sohn besuchte bald darauf die Schule in letzterer Stadt und kam dort mit dem nachmaligen weimarischen Oberconsistorialpräsidenten Peucer, der aus Buttstädt gebürtig war und dieselbe Schule besuchte, in freundliche Beziehungen, die sich nachher zu einer dauernden Freundschaft gestalteten. Mit ihm bezog de Wette im J. 1796 das Gymnasium zu Weimar, wo besonders Herder großen Einfluß auf ihn übte und wahrscheinlich auch auf seine spätere theologische Richtung bestimmend einwirkte. Im J. 1799 ging er auf die Universität Jena, um Rechtswissenschaft zu studiren; bald aber entschied er sich für das Studium der Theologie und suchte zunächst die bis jetzt vernachlässigte Kenntniß der hebräischen Sprache nachzuholen, wobei er, um möglichst schnell eine copia verborum zu bekommen, die Worte mit Kreide an die Thüre schrieb und im Zimmer auf- und abgehend durch lautes Hersagen dem Gedächtnisse einprägte. Von besonderem Einflusse auf ihn waren in Jena Griesbach, Eichhorn und Paulus; von letzterem sagt er selbst, daß er durch seine anregenden Vorträge in die freie Bibelforschung eingeweiht worden sei (vgl. Hagenbach, W. M. L. de Wette. Eine akademische Gedächtnißrede, Leipzig 1850, 6). Als es ihm nachher durch das Lynker'sche Stipendium möglich geworden war, seine Studienzeit über das gewöhnliche Maß auszudehnen und sich für ein akademisches Lehramt vorzubereiten, warf er sich mit allem Eifer auf die Kritik der heiligen Schriften, jedoch nicht auf die Texteskritik, sondern auf die Kritik der Thatsachen. Die Entstehungszeit der biblischen Bücher, ihre Aechtheit, ihren historischen Gehalt &c. machte er zum Gegenstande seiner Untersuchungen, befaßte sich aber zunächst mehr mit dem Alten als mit dem Neuen Testamente. Im Spätjahr 1805 wurde er Privatdocent zu Jena, eröffnete seine Lehrthätigkeit mit der Dissertatio critica, qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum, alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur, Jen. 1805, und hielt Vorlesungen über alttestamentliche Einleitung. Schon im April desselben Jahres hatte er sich mit Eberhardine Boye aus Bayreuth verheiratet, die ihm aber der Tod schon im folgenden Jahre wieder entriß. Im J. 1806 veröffentlichte er den Kritischen Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der mosaischen Bücher und Gesetzgebung als erstes Bändchen der „Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament", und im folgenden Jahre die Kritik der israelitischen Geschichte als zweiten Band der Beiträge. Verfahren und Ergebniß war negativ und destructiv, so daß selbst de Wette's Vater mit großer Besorgniß über das Beginnen seines Sohnes erfüllt wurde. Indessen hatten ihm diese Schriften doch einen gewissen schriftstellerischen Namen im Gebiete der biblischen Kritik verschafft, und noch im J. 1807 wurde er als außerordentlicher Professor der Theologie nach Heidelberg berufen. Hier verheiratete er sich mit Frau Henriette Frisch aus Heidelberg, die früher mit dem Kaufmann Bock in Mannheim verehelicht gewesen. In Heidelberg arbeitete er den Commentar über die Psalmen aus, der 1811 erschien und 1823, 1829 und 1836 neu aufgelegt wurde. Auch fällt in diese Zeit der Anfang seiner Bibelübersetzung, die er gemeinsam mit Augusti von 1809—1814 zu Stande brachte, und die 1831 in zweiter und 1838 in dritter Auflage erschien; in der ersten Auflage sind der Pentateuch, die Bücher Samuels und der Könige, die Chronik, die Psalmen, Job, Jeremia und die kleinen Propheten von de Wette übersetzt, die zweite Auflage besorgte de Wette mit Genehmigung Augusti's allein, ebenso die dritte, um mehr Gleichförmigkeit in die Uebersetzung zu bringen. In Heidelberg war übrigens de Wette's Einkommen zu seinem Unterhalte kaum ausreichend (500 fl.); dazu bildete sich noch eine feindliche Partei gegen ihn, welche ihn des Unglaubens beschuldigte und bei jeder Gelegenheit zu verketzern suchte. In solcher Lage kam ihm ein Ruf an die Universität Berlin sehr erwünscht. Das Berufungsschreiben, vom 11. Juli 1810 datirt, bot ihm eine ordentliche theologische Professur an mit einem jährlichen Gehalte von 1500 Thalern und einer Vergütung von 300 Thalern für Reisekosten. De Wette verließ bald darauf Heidelberg, um nach Berlin zu reisen, und besuchte auf der Hinreise seine Eltern zu Mann-

städt und seine Jugendfreunde zu Weimar. In Berlin gestaltete sich aber seine Lage nicht ganz nach den gehegten Erwartungen, denn die Zeitverhältnisse wirkten drückend auf den Universitätsbesuch, und anfangs hatte er nur sechs bis acht Zuhörer in seinen Vorlesungen. Dagegen hatte der Umgang und Verkehr mit Lücke, Schleiermacher, Buttmann, Böckh u. A. für ihn viel Angenehmes und wissenschaftlich Anregendes. De Wette richtete jetzt seine Thätigkeit mehr auf die dogmatische Theologie, und die erste Schrift, welche er 1813 in Berlin veröffentlichte, ist die Dissertation De morte Christi expiatoria. Er dedicirte sie der Breslauer Facultät zum Danke für die ihm honoris gratia verliehene Doctorwürde. Der Grundgedanke derselben fand heftigen Widerspruch und wurde von ihm selbst später theilweise zurückgenommen; in den Opusculis theologicis (Berol. 1830), wo sie wieder abgedruckt ist, sagt de Wette: Sunt quaedam in isto libello, quae mihi jam meliora edocto displicent et ab iis, qui doctrinae christianae placita a majoribus accepta religiosius servant, in crimen versa sunt. Im nämlichen Jahre erschien auch noch sein Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung. Erster Theil, die biblische Dogmatik enthaltend (Berlin 1813, 2. Aufl. 1818). Ein Jahr später veröffentlichte er sein Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie (2. Aufl. 1830, 3. Aufl. 1842), im J. 1815 seine Schrift Ueber Religion und Theologie (2. Aufl. 1821), im J. 1816 seine Kirchliche Dogmatik, als zweiten Theil des Lehrbuches der Christlichen Dogmatik, und in den Jahren 1819—1823 seine Christliche Sittenlehre in drei Bänden, worin er sich offen als einen Anhänger der Fries'schen Philosophie bekennt, mit deren Urheber er schon in Jena und Heidelberg in freundliche Beziehungen gekommen war, und dem er auch, wiewohl vergeblich, eine Lehrstelle an der philosophischen Facultät zu Berlin zu verschaffen suchte. Neben den erwähnten Arbeiten hatte er aber seine schon in Jena begonnenen kritischen Forschungen nicht wieder aufgegeben; vielmehr veröffentlichte er im J. 1817 sein Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T., das noch fünf weitere Auflagen erlebte (1822, 1829, 1833, 1840, 1845). Außerdem wandte er seine Aufmerksamkeit auch den Zuständen des deutschen Protestantismus zu und beschäftigte sich in Gedanken viel mit einer Wiedergeburt desselben „aus dem sittlichen Geiste der Reformation". Dieses Ziel verfolgen einige seiner Abhandlungen im Reformationsalmanach von 1817 und 1818 und in den Theologischen Aufsätzen zur christlichen Belehrung und Ermahnung, Berlin 1819. Noch vor der Vollendung der vorerwähnten Sittenlehre traf ihn ein Mißgeschick, auf das er wenig gefaßt sein mochte. Er hatte an die Mutter Sands, der den russischen Staatsrath Kotzebue ermordet, einen Trostbrief geschrieben und darin das Verbrechen auf eine Weise zu verkleinern und zu entschuldigen gesucht, daß man eine gewisse Billigung der That darin finden konnte. Als daher sein Schreiben zur Kenntniß der höhern Behörden gelangte, wurde er durch Cabinetsordre vom 2. October 1819 seines akademischen Lehramtes entsetzt. Was er dabei zu seiner Vertheidigung gethan, und welchen Erfolg dieß gehabt, ist aus der von ihm selbst veröffentlichten „Actensammlung über die Entlassung des Professors de Wette vom theologischen Lehramt zu Berlin" (Leipzig 1820) zu ersehen. De Wette zog sich jetzt in die Gegend seiner Heimat zurück und hielt sich eine Zeitlang zu Weimar auf. Hier veröffentlichte er seinen Theodor oder des Zweiflers Weihe, Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen (Berl. 1822, 2. Aufl. 1828), eine Schrift, welche vielen Beifall, aber auch vielen Tadel fand, weil man gerade die wahre Weihe vermißte, „die erst durch gründliche Kenntniß der Sünde zum Erlöser und dessen Heil führt", weßhalb ihr „die wahre Weihe des Zweiflers" (von Tholuck) entgegengesetzt wurde. In diese Zeit fällt auch die Sammlung von Luthers Briefen, die er später veröffentlichte unter dem Titel: Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, vollständig aus den verschiedenen Ausgaben seiner Werke und Briefe, aus anderen Büchern und noch unbenützten Handschriften gesammelt, kritisch und historisch beleuchtet, 5 Bde., Berlin 1825—1828. Nach einer dritthalbjährigen unfreiwilligen Muße öffnete sich ihm endlich wieder ein erwünschter Wirkungskreis. Im J. 1822 erhielt er einen Ruf zur Uebernahme einer theologischen Professur an der Universität zu Basel, dem er sogleich folgte, obwohl er manche Vorurtheile gegen Basel hegte und wegen seiner negativen Richtung dort auch manche Vorurtheile gegen sich hatte. Indessen rief gleich seine erste Predigt „über die Prüfung der Geister" eine ihm günstigere Stimmung hervor, und nach kurzer Zeit fühlte er sich in Basel heimisch. Im J. 1829 gab ihm die Stadt das Bürgerrecht, und von da an gehörte er ihr dergestalt an, daß er mehrere ehrenvolle Rufe nach Deutschland, darunter auch einen nach Hamburg, zurückwies. Sein Wirkungskreis in Basel war zwar kein sehr ausgedehnter, denn die Universität war nur von Wenigen besucht, und seine Vorlesungen von noch Wenigeren; aber er war längere Zeit zugleich Mitglied des Kirchen- und Schulrathes und betheiligte sich auch an der geistlichen Praxis, zu welchem Behufe er sich vom Baseler Kirchenconvente die Ordination geben und sich auf „die milde und unter allen Bekenntnißschriften weitherzigste Baseler Confession (von 1534)" verpflichten ließ. Auch hielt er von Zeit zu Zeit vor einem größeren gebildeten Publikum Vorlesungen, welche vielen Beifall fanden. Als Früchte seiner praktischen Richtung und der letzterwähnten Vorträge erschienen: Vorlesungen über die Sittenlehre, Berlin 1823—1824, 2 Thle. in 4 Bänden; Die heilige Schrift des neuen Bundes, ausgelegt, erläutert und entwickelt; ein Andachtsbuch

für die häusliche Erbauung und ein Handbuch für Prediger und Schullehrer, 2 Bde., Berlin 1825—1828; Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben, Berlin 1827; Heinrich Melchthal, oder Bildung und Gemeingeist, Berlin 1829, ein Seitenstück zu Theodor, worin der Bildungsgeschichte des Geistlichen die eines Weltmannes gegenübergestellt wird; Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen, Heidelberg 1835; Die biblische Geschichte als Geschichte der Offenbarungen Gottes, 1. Theil: Leitfaden für die Lehrer, Berlin 1846; Predigten, theils auslegender, theils abhandelnder Art, 5 Sammlungen, Basel 1825—1849. Daneben beschäftigte er sich aber immer noch mit kritischen Forschungen, die er überhaupt bis zu seinem Lebensende fortsetzte, und mit systematischer Theologie. Im J. 1826 veröffentlichte er sein Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T., das vier neue Auflagen erlebte (1830, 1834, 1842, 1848), und nun in Verbindung mit der schon erwähnten alttestamentlichen Einleitung das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel des Alten und Neuen Testaments" bildete. Ueberdieß erschienen verschiedene Abhandlungen von ihm in den Heidelberger Studien und Kritiken, dann das Kurzgefaßte exegetische Handbuch zum Neuen Testament, in drei Bänden, wovon einzelne Abtheilungen die 3. und 4. Auflage erlebt haben, und die Schrift „Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens dargestellt", Basel 1846. Außerdem beschäftigte ihn auch die kirchliche Verfassungsfrage vielfach. Eine Vorlesung von ihm über das Verhältniß von Kirche und Staat findet sich im fünften Jahrgang (1827) der Baseler wissenschaftlichen Zeitschrift, und gelegenheitliche Aeußerungen darüber in mehreren seiner Schriften. „Er wollte eine freie Kirche im Staate", nicht eine Kirche als bloße Staatsanstalt, sprach sich auch für confessionelle Einheit, für Presbyterien und Synoden aus und widersetzte sich der bürgerlichen Gleichstellung der Juden mit den Christen. Als im J. 1826 der Gedanke angeregt wurde, in Nordamerika eine theologische Lehranstalt zu gründen, erließ de Wette einen Aufruf zur Förderung des Werkes: Die deutsche theologische Lehranstalt in Nordamerika; Actenstücke, Erläuterungen, Bitten, Basel 1826. Als später im Jahre 1841 Zimmermann in Darmstadt die Gründung eines protestantischen Hilfsvereines projectirte, aus dem nachher der Gustav-Adolf-Verein geworden ist, unterstützte de Wette das Unternehmen nach Kräften. Auch dem Kunstgebiete blieb er nicht fremd; eine Reise nach Rom und Neapel im J. 1846 veranlaßte seine Schrift: Gedanken über Malerei und Baukunst, besonders in kirchlicher Beziehung, Berlin 1846. — In seinem letzten Gedichte, das er nicht lange vor seinem Tode schrieb, kommt die Strophe vor:

„Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubens-Eintracht war vernichtet:
Ich mischte mich mit in den Streit,
Umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet",

welche die Richtung seines Wirkens so ziemlich erklärt und charakterisirt. Die wirre Zeit und die mangelnde Glaubenseintracht hat früh genug Einfluß auf ihn geübt. In seinen ersten Schriften tritt christlichgläubiger Sinn wenig in den Vordergrund; seine biblische Kritik ist nur negativ und destructiv, löst die biblische Geschichte in Mythen auf und beseitigt die Prophetie (s. d. Art. Exegese). Später gab sie zwar ihre extreme Haltung auf und lenkte immer mehr ein, aber zu einem neuen Aufbaue an die Stelle des eingerissenen brachte sie es nie. Indessen verdient de Wette's Gelehrsamkeit und die klare gewandte Darlegung seiner Ansichten alle Anerkennung (s. d. Art. Einleitung). Im Bereiche der systematischen Theologie wird sein Hauptverdienst darin gefunden, daß er das Ungenügende des Rationalismus und Supranaturalismus, wie beide zur Zeit von ihren Anhängern vertheidigt wurden, erkannt und eine Vermittlung der Gegensätze von einem höhern sie beherrschenden Standpunkte gesucht habe, und so neben Schleiermacher ein Hauptvertreter der sog. neueren Theologie geworden sei. Mag das Streben und Ringen nach einem solchen Ziele noch so aufrichtig und ehrenwerth gewesen sein, gelingen konnte die Ausgleichung der Gegensätze und die Schlichtung des Streites nicht, zumal nicht von Seite eines Mannes, der selbst noch so vielfach unter der Herrschaft des Rationalismus stand wie de Wette. Das häusliche Leben de Wette's scheint manches minder Erfreuliche geboten zu haben. Seine zweite Gemahlin, die ihm einen Stiefsohn zugebracht, lebte nach seiner Entfernung von Berlin mit ihren Kindern, von ihm getrennt, zu Heidelberg bis zu ihrem Tode im J. 1825. Seine dritte Gemahlin, Sophie Streckeisen, zuvor an den Prediger von Mai in Bern verheiratet, brachte ihm 1833 ebenfalls eine Stieftochter aus ihrer früheren Ehe zu. „In wie weit ihm in dieser Ehe die Ruhe und Pflege geworden sei, welche er sich für sein Alter daher versprochen haben mochte, hat er als ein Geheimniß mit sich in sein Grab genommen" (Thöllden). Nachdem er im Sommer 1849 seinen Freunden in Deutschland noch die Hoffnung eines baldigen Besuches gemacht hatte, brachten ihn rheumatische Zufälle auf's Krankenlager, auf dem er schon am 16. Juni 1849 starb. (Vgl. Neuer Nekrolog der Deutschen XXVII, 1849, 1, 427 ff.; Schenkel, W. de Wette und die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit, Schaffhausen 1849; Hagenbachs citirte Gedächtnißrede; Fr. Lücke, W. de Wette, zur freundschaftlichen Erinnerung, Hamburg 1850; Studien und Kritiken 1850, Heft 3.) [Welte.]

Dexter, Flavius Lucius, ein Sohn des hl. Bischofes Pacian von Barcelona, war 387 unter Theodosius Domänenverwalter und seit 395 unter Honorius Präfect Italiens. Der hl. Hieronymus rühmt ihn als fleißigen Leser der Alten, besonders des Cicero, und widmete ihm die Schrift

De viris illustribus, zu deren Abfassung ihn Dexter veranlaßt hatte. In dieser Schrift (c. 132) berichtet Hieronymus, Dexter habe eine Historie (omnimodam historiam) geschrieben und ihm gewidmet, die er aber noch nicht gelesen habe. Demnach ist es zwar wahrscheinlich, daß von Dexter wirklich eine Geschichte geliefert worden sei; allein nie hörte man weiter etwas über dieses Werk. Da erschien auf einmal im Anfang des 17. Jahrhunderts eine „Chronik Dexters", herausgegeben von dem Jesuiten Hieronymus Romanus de la Higuera, angeblich nach einem in der Klosterbibliothek zu Fulda aufgefundenen Codex, welche verschiedene Male aufgelegt, von Rodriguez Caro mit kurzen Noten versehen, von dem Cistercienser Franz de Bivare mit Commentaren erläutert (bei Migne, PP. lat. XXXI), und von diesen und anderen Spaniern, namentlich dem gelehrten de Vargas, als die von Hieronymus erwähnte ächte Geschichte des Dexter vertheidigt wurde (Madrid 1624). Allein die gewichtigsten inneren und äußeren Gründe lassen über die Unächtheit dieser angeblichen Geschichte Dexters keinen Zweifel übrig, ohne daß sich übrigens genau bestimmen ließe, wann und von wem dieses untergeschobene Werk zusammengeschmiedet worden sei; Einige sehen Higuera selbst für den Urheber an. Nie nämlich fand sich die geringste Spur von einer Chronik Dexters in der Bibliothek zu Fulda, wie die Jesuiten Cornelius de la Pierre, Lambert Strave und Christoph Robert nach gepflogenen Nachforschungen versicherten. Ferner redet Hieronymus nicht von einer Chronik, sondern von einer Art Universalgeschichte des im lateinischen Stile wohl geübten Dexter; dagegen erscheint die angebliche Chronik Dexters als ein in roher Sprache mit der damals noch gar nicht eingeführten dionysischen Zeitrechnung abgefaßtes Werk, das, von Christi Geburt bis zum J. 430 gehend und ebenso wenig von der Profan- wie von der allgemeinen Kirchengeschichte handelnd, vorzüglich nur die spanische Kirche Betreffendes enthält, von Widersprüchen strotzt und allerlei Fabeln erzählt, welche eben durch dieses Machwerk zu Ansehen gelangen sollten. Gleiche Bewandtniß hat es mit den ebenfalls nach angeblichen Fuldaer Handschriften edirten Fortsetzungen dieser Chronik, die den Namen Marcus Maximus von Saragossa und des Luitprand, Bischofs von Cremona, tragen. (Vgl. Nic. Antonio, Bibl. hisp. vetus I, 203 sq.; de Aguirre, Conc. Hispan. I, dissert. 9; Boll. Jan. I, Praef. c. 2, § 6 und Febr. I, Praef. c. 4; Ferrera, Gesch. von Spanien, deutsch Halle 1754, I, 264 ff.) [Schrödl.]

Deza, Didacus, theologischer Schriftsteller und zweiter spanischer Großinquisitor, wurde im J. 1444 aus einer adeligen Familie zu Toro im Königreich Leon geboren. Noch sehr jung, trat er in seiner Vaterstadt in das Dominicanerkloster St. Ildephons und wurde im J. 1479 der Nachfolger des wegen häretischer Lehren seines Amtes entsetzten Petrus von Osma auf dem ersten Lehrstuhle der Theologie an der Universität Salamanca. Durch seine Tugend und Gelehrsamkeit erwarb er sich solchen Ruf, daß König Ferdinand und Isabella ihn im J. 1486 zum Erzieher ihres Sohnes, des Prinzen Juan (geb. 30. Juni 1478, gest. 4. October 1497), erwählten. In der Folge war er nach einander Bischof von Zamora (1494—1496), Salamanca (1496 bis 1497), Jaen (1497—1500), Palencia (1500—1505) und Erzbischof von Sevilla (1505—1523). Auch war er während einer Reihe von Jahren der Beichtvater König Ferdinands und blieb bis zum Tode des Königs (gest. 23. Januar 1516) dessen vertrauter Freund und Rathgeber. Nach dem Tode Torquemadas (gest. 16. September 1498) wurde er von Ferdinand und Isabella dem Papste Alexander VI. zum Großinquisitor vorgeschlagen und auch bereits am 1. December 1498 vom Papste in diesem Amte bestätigt, jedoch nur für Castilien. Deza, der mit dieser Beschränkung unzufrieden war, nahm das Amt nicht eher an, als bis der Papst dasselbe am 1. September 1499 auch auf Aragon ausgedehnt hatte. Ein Breve Alexanders VI. vom 25. November 1501 gewährte Deza ausdrücklich die Vollmachten, welche sein Vorgänger Torquemada besessen; weitere Breven desselben Papstes vom 15. Mai und 31. August 1502 fügten diesen Befugnissen neue Vollmachten hinzu und verliehen Deza in seinem Amte als Großinquisitor eine von Rom fast gänzlich unabhängige Stellung. Am 17. Juni 1500 erließ Deza neue Statuten und Instructionen für die Inquisition, welche seinen energischen Amtseifer, zugleich aber auch sein Gerechtigkeitsgefühl und seinen Sinn für ein wohlgeordnetes Rechtsverfahren der Inquisitionstribunale bekunden. Um dieselbe Zeit bemühte er sich, die spanische Staatsinquisition und zwar in der neuen von ihm entworfenen Form auch auf Sicilien und Neapel auszudehnen, was ihm jedoch nur unvollständig gelang. Auch soll er die königliche Verordnung vom 12. Februar 1502 veranlaßt haben, wodurch den Mauren der Königreiche Castilien und Leon die Alternative gestellt wurde, entweder sich taufen zu lassen oder auszuwandern. Auf seinen Vorschlag, die Inquisition auch in Granada einzuführen, um die Rückkehr der Moriscos zum Islam zu verhüten, ging Isabella nur mit sehr mildernden Beschränkungen ein. Allzu großes Vertrauen schenkte Deza einem gewissen Diego Rodriguez de Lucero, Inquisitor des Tribunals von Cordova. Auf falsche Denuntiationen hin ließ Lucero gegen eine Menge unschuldiger Personen aus allen Ständen einen Prozeß einleiten. Dieser colossale Prozeß rief schließlich am 6. October 1506 einen großen Aufstand zu Cordova hervor. Da Deza auf die verlangte Absetzung Lucero's nicht eingehen wollte, verbreitete die Empörung sich durch ganz Andalusien und hatte zur Folge, daß Deza sein Amt als Großinquisitor niederlegen mußte und am 18. Mai 1507 in Ximenes einen Nachfolger erhielt.

Llorente (I, 341) gibt an, daß während der Amtsführung Deza's als Großinquisitor (1499 bis 1506) 2592 Personen lebendig, 896 in effigie verbrannt, und 34 952 mit anderweitigen Strafen und Bußungen belegt worden seien; in Tom. IV, 253 dagegen sieht er sich veranlaßt, die Zahl der lebendig Verbrannten auf 1664, die der in effigie Verbrannten auf 832 und die der anderweitig Bestraften auf 32 456 herabzusetzen. Allein die letztere wie die erstere Zifferngabe beruht auf willkürlichen Voraussetzungen und ist ohne historischen Werth. Selbst Prescott (II, 436 sq.) erkennt an und weist nach, daß derartige Ziffernangaben Llorente's „außerordentlich unvollkommen (exceedingly imperfect)" sind, und auch Oscar Peschel (Gesch. des Zeitalters der Entdeckungen, Stuttgart 1858, 151) spricht sich gegen den „frivolen Probabilitätscalcul" Llorente's aus (vgl. auch Hefele 327 ff.; Gams 69 ff.). Im J. 1511 ließ Papst Julius II., wie Mariana (De Rebus Hispaniae 30, 10) berichtet, Deza, der damals Erzbischof von Sevilla war, die Cardinalswürde anbieten, um ihn zu veranlassen, daß er zur Eröffnung des fünften Lateranconcils nach Rom komme. Deza begab sich indeß, wie auch fast alle anderen spanischen Bischöfe, wegen der ungünstigen Zeitverhältnisse nicht zum Concile. Im J. 1512 hielt er zu Sevilla eine Provinzialsynode, deren Acten von seinem eifrigen und kirchlichen Sinne Zeugniß ablegen. Von den reichen Einkünften seines Erzbisthums machte er für die Armen und Nothleidenden, wie für kirchliche Anstalten und Bauten den wohlthätigsten und freigebigsten Gebrauch. Im J. 1523 wurde er, wie seine Grabschrift sagt, „um seiner Verdienste, seines Rufes und seiner Wissenschaft willen" zum Erzbischof von Toledo und zum Primas von Spanien erhoben. Er konnte jedoch den Primatialstuhl von Spanien nicht mehr besteigen, starb vielmehr auf der Reise nach Toledo in dem Hieronymitenkloster von Belvis am 9. Juni 1523 und wurde in dem von ihm erbauten Colleg St. Thomas in Sevilla begraben. Das Bild von Deza, welches man aus Llorente gewinnt, läßt ihn als einen grausamen und herzlosen Mann erscheinen; in Wirklichkeit aber war er, wie selbst der liberale spanische Akademiker Muñoz anerkennend hervorhebt, „ein Prälat von großer Güte und ein Theologe von vieler Gelehrsamkeit" (s. Hefele 351). Auch die protestantischen Historiker Irving (I, 128) und Prescott (I, 359) lassen den Tugenden und der Gelehrsamkeit des spanischen Großinquisitors Gerechtigkeit widerfahren. Noch darf nicht unerwähnt bleiben, daß Deza der treue Freund des Columbus und einer jener wenigen Männer in Spanien war, die mit erleuchtetem Blicke den Plan des großen Seefahrers kräftig unterstützten und so zur Entdeckung der neuen Welt wesentlich beigetragen haben. — Unter den Werken Deza's stehen hier zunächst seine beiden gegen die Scotisten gerichteten Schriften. Die ältere und kleinere derselben führt den Titel: Defensorium doctoris angelici S. Thomae Aquinatis contra invectivas Matthiae Dorinck in replicationibus contra Paulum Burgensem super Bibliam, Hispali 1491, Paris 1514. Die Replicationes des deutschen Franciscaners Matthias Dorinck oder Döring (nach 1424 Professor in Erfurt, gest. 1469 zu Kiritz in der Mark Brandenburg; vgl. Ersch und Gruber, Encyclopädie XXVII, 138 f.) sind gegen die Additiones gerichtet, welche der spanische Bischof Paul von Burgos (gest. 1435) zu den Postillae des Nicolaus von Lyra (s. d. Art.) geschrieben hatte. Das Defensorium Deza's ist auch aufgenommen in den zweiten Band seines großen gegen die Scotisten gerichteten Werkes: Praelectiones novarum defensionum doctoris angelici S. Thomae super IV libros sententiarum, 4 voll., Hispali 1517. Von historischem Interesse sind: Statuta seu instructiones a variis sacri tribunalis ministris observandae, Hispali 1500; Statuta alia a ministris sacri tribunalis servanda, Methymnae 1504, sowie Synodus Hispali celebrata, Hispali 1512 (auch bei Coleti, Conc. XIX, 579 sq.). Außerdem verfaßte Deza unter dem Titel Monotessaron eine Evangelienharmonie mit einer jedoch nicht vollendeten Catene, sowie eine Auslegung vom Gebete des Herrn. Eine Gesammtausgabe der Werke Deza's erschien im J. 1576 in Madrid. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 51 sq.; Llorente, Histoire de l'inquisition d'Espagne, Paris 1818, I, 289 s. 330 s.; IV, 253 s.; Washington Irving, Life and Voyages of Christopher Columbus, Paris 1829, I, 128. 133; IV, 28. 33; Prescott, History of the Reign of Ferdinand and Isabella, London 1862, I, 359; II, 291. 319; Hefele, Cardinal Ximenes, 2. Aufl., Tübingen 1851, 276 f. 351 ff. 359; Rodrigo, Hist. verdadera de la Inquisicion, Madr. 1877, II, 116 s. 205 s. 235 s. 245 s.; Gams, Zur Geschichte der spanischen Staatsinquisition, Regensburg 1878, 56 ff.) [Hundhausen.]

Diacon (διάκονος, minister), im weitesten Sinne derjenige, welcher ein Kirchenamt zu versehen hat, im engeren und eigentlichen Sinne derjenige Kirchendiener, dessen Amt (diaconatus) die unterste Stufe in der dreifachen Rangordnung der Kirchengewalt bildet. Seine Bestimmung ist, die Bischöfe und Priester, ähnlich wie die Leviten des alten Bundes, in der Ausübung ihres kirchlichen Amtes zu unterstützen. 1. Ob dem Diaconate Sacramentsnatur zukomme, wird zwar von mehreren Theologen bezweifelt und von einigen, wie Durand, Cajetan und Salmeron, geradezu negirt (Barbosa, Jus eccl. univ. lib. I, c. 35, n. 5—9), weil eine solche weder mit voller Evidenz aus der heiligen Schrift oder Tradition nachgewiesen werden könne, noch eine definitive Entscheidung der Kirche hierüber vorliege. Gleichwohl aber darf die sacramentale Würde des Diaconates als sicher angenommen werden, nachdem das Concil von Trient (Sess.

XXIII, c. 6) das Ministerium, worunter doch nur das Amt der Diaconen verstanden sein kann (c. 1, D. XXI; c. 23, D. XCIII), ausdrücklich als eine Stufe der göttlich instituirten Hierarchie bezeichnet. Hiermit hat das Concil nicht bloß den göttlichen Ursprung dieses Ordo bezeugen, sondern offenbar die Anerkennung aussprechen wollen, daß der Diaconat an dem Sacramente der Ordination wesentlich participire, während allen unteren Weihegraden keine sacramentale Qualität zukommt, weil sie nur kirchlicher Einsetzung und somit als Resultat der Geschichte zu betrachten sind (Bened. XIV, De synodo dioec. 8, 9, 2—12). Diese Ansicht wird mächtig unterstützt durch die Aehnlichkeit der Diaconatsweihe mit der Priester-Ordination. Hier wie dort wird durch Handauflegung und Gebet die Eingliederung in die göttliche Hierarchie vollzogen und insbesondere vermittels der das Priesterthum Christi durchherrschenden Gnade auch die priesterliche Helferwürde gesetzt, während durch die Uebergabe des kirchlichen Vorlesebuches die specielle Diaconatsgnade und dadurch die Befähigung zur Verwaltung der einzelnen Diaconatsfunctionen bewirkt wird. Gleichwie darum der Episcopat die Ausgestaltung und Vollendung des Sacerdotiums ist und die ganze Fülle der apostolischen Vollmachten in sich vereinigt, ebenso ist der Diaconat der Anfang und die Vorhalle der priesterlichen Dignität, welche sich aus dem generisch Einen Weihesacramente gleichsam in drei concentrischen Kreisen entfaltet, wovon der Diaconat den äußeren bildet und nach Verhältniß seiner göttlichen Bestimmung vom gemeinsamen Gnadencentrum durchstrahlt wird. Ueberdieß bezeugt auch das ganze christliche Alterthum, daß der Diaconat seinen Ursprung in Christus, sowie seinen Anfang in den Aposteln habe und nicht ein späteres Product der Gemeinde sei. Schon in den paulinischen Briefen stehen die Diaconen neben den Bischöfen und Priestern (Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 8—13), ebenso in den Schriften der Väter (Clem. I Cor. 42; Ignat. ad Magnes. 2; Tertull. Praescr. 41, Bapt. 17; August. Ep. 21 ad Valer. 1), welche ihnen ausdrücklich die liturgische Dignität vindiciren: so Ignatius (Trall. 2; Magnes. 6), Polycarp (Phil. 5), Justin (I Apol. 45), Clemens von Alexandrien (Strom. 7, 1), Cyprian (Ep. ad Cornel. 52), Gregor von Nazianz (Ep. 205), Ambrosius (De offic. 1, 50, n. 255), Hieronymus (in Ezech. 44), Siricius (Ep. 10 ad episc. Gall., n. 5 sq.), Theodoret (in Tim. 3, 8) und Andere, während sie von den Gläubigen, wie die Bischöfe und Priester, mit besonderer Verehrung ausgezeichnet wurden (Const. Apost. 2, 30). Die von Einigen aus Cyprian (Ep. 9) und Hieronymus (Ep. 85 ad Evagr.), sowie aus den Beschlüssen der trullanischen Synode (c. 16) entnommenen Einwendungen haben schon Estius (Comm. IV, d. 24, § 18), Thomassin (Vet. et nov. Eccles. discipl. 1, 2, 29), Petavius (De eccles. dogm. IV, diss. lib. 2, c. 1) und Barbosa (l. c. n. 9) zur Genüge widerlegt.

2. Einsetzung. In Folge der freiwilligen Gütergemeinschaft war in der Erstlingskirche zu Jerusalem den Aposteln auch die Verwaltung der Gemeindecasse und die Leitung der Speise- und Almosenvertheilung zugefallen. Da wurden unter den hellenischen Juden bald Aeußerungen der Unzufriedenheit darüber laut, daß ihre Wittwen zu Gunsten der hebräischen bei der Spendevertheilung verkürzt würden. Zu diesen Klagen hatten offenbar diejenigen Personen Anlaß gegeben, deren sich die Apostel hierbei bedient hatten. Letztere erkannten die Mangelhaftigkeit der bisherigen Organisation und sahen ein, daß sie durch die Sorge für die leiblichen Bedürfnisse der Gemeinde ihrem Hauptberufe, der Verkündigung des Evangeliums, entfremdet würden. Sie riefen daher eine eigene Institution in's Leben, indem sie durch die Gemeinde sieben Männer wählen ließen, welche sie durch Handauflegung und Gebet zu ihren Gehilfen ordinirten und mit der Einnahme, Verwaltung und Vertheilung der Collecten, sowie mit der Veranstaltung und Leitung der gemeinsamen Mahlzeiten beauftragten (Apg. 6, 1—6). Die ganze Kirche hat hierin von jeher die thatsächliche Einsetzung des Diaconates erkannt. Da aber in den neutestamentlichen Schriften diese Sieben weder zusammen noch einzeln als Diaconen bezeichnet werden, und da überhaupt erst im Brief an die Philipper und in den Pastoralbriefen, also nach dem Jahre 64, von Diaconen die Rede ist, so glaubt Döllinger (Christenthum und Kirche, 2. Aufl., 303 ff.) der Vermuthung Raum geben zu sollen, daß damals eine Scheidung zwischen Diaconen und Presbytern noch nicht eingetreten, sondern die Sieben zu Jerusalem noch die ganze erst später in die beiden Aemter des Diaconats und Presbyterats zertheilte kirchliche Thätigkeit geübt hätten. Dem steht indeß, wie erwähnt, die allgemeine kirchliche Annahme entgegen, welche durch die vorgebrachten hauptsächlich negativen Gründe noch keineswegs erschüttert werden kann. In jedem Falle aber rührt die factische Einsetzung des Diaconats unmittelbar von den Aposteln her, welche dabei im Sinne und Auftrage Christi selbst (Ignat. Smyrn. 8) handelten, da er es ihnen überlassen hat (Joh. 16, 12—13), ob sie bei Spendung des Weihesacramentes auf die einzelnen Individuen die sacerdotalen Vollmachten ganz oder nach Ermessen nur theilweise übertragen wollten. Warum gerade sieben Männer zu Diaconen bestellt wurden, wird nirgends angegeben; vielleicht weil diese Zahl als die heilige galt, vielleicht auch, weil die Gesammtgemeinde in Jerusalem damals bereits sieben Abtheilungen hatte. Die griechischen Namen der Erwählten, nämlich Stephanus, Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nicolaus, deuten an, daß sie sämmtlich Hellenisten waren. Nur Stephanus und Philippus (Apg. 8, 8 ff.; 21, 8) sind uns näher bekannt. Stephanus insbesondere

wird als ein Mann voll des Glaubens und des heiligen Geistes geschildert, sowie er auch gleich nach seiner Erwählung Zeichen und Wunder that und mit solcher Weisheit und Kraft dem Volke predigte, daß selbst seine Feinde ihm nicht widerstehen konnten (Apg. 6, 8 ff.). Der zuletzt genannte Nicolaus, ein antiochenischer Proselyt, ist nach dem Vorgange des Irenäus (Haer. 2, 27) und Epiphanius (Haer. 25) von Grotius, Thiersch u. A. wohl mit Unrecht als Stifter der Secte der Nicolaiten, von welchen Johannes in der geheimen Offenbarung (2, 6. 15) spricht, betrachtet worden.

3. Zahl der Diaconen. Da für den Bischof der alten Kirche die Hilfe der Diaconen unentbehrlich war (Const. Apost. 2, 26; Hieron., De sept. ord. eccl. c. 5), so erscheinen sie in allen größeren Gemeinden, nach deren Umfang sich ihre Zahl richtete. Doch wurde nirgends die ursprüngliche Siebenzahl überschritten (Devoti, Jus can. I, 137) und, als später in größeren Städten Versuche zu deren Vermehrung auftauchten, diese Beschränkung sogar gesetzlich bestimmt (Conc. Neocaesar. circ. a. 314, c. 15). Da aber die Zahl der Gläubigen immer mehr zunahm und der Gottesdienst sich immer großartiger entfaltete, reichten die vorhandenen Diaconen für die ihnen zustehenden Dienstleistungen nicht mehr aus, und so entstanden im natürlichen Entwicklungsgange schon mit Beginn des dritten Jahrhunderts eine Reihe anderer Gehilfen, welche die Diaconen unterstützten und diejenigen Functionen des Ministeriums übernahmen, welche als sehr untergeordnet sich ohnehin mit der Diaconatswürde weniger vertrugen (Thomass. l. c. c. 35, n. 5). Aber auch die Zahl der Diaconen wurde trotz kirchlichen Verbotes an mehreren Orten bald vermehrt. So hatte Alexandrien im vierten Jahrhundert eine Anzahl Diaconen, von denen neun auf des Arius Seite traten; zu Edessa befanden sich im J. 451 bereits 39 Diaconen (Mansi, Coll. Conc. VII, 255); zu Constantinopel waren deren im sechsten Jahrhundert 100 (Novell. 3, 1) und im siebenten 150 (Photius in Nomocan., Tit. I, c. 50). Am längsten beharrte die römische Kirche auf der Siebenzahl der Diaconen. Dieß bezeugt Papst Cornelius (251) in einem Briefe an Bischof Fabian von Antiochien (Euseb., H. E. 6, 43), sowie Sozomenus (H. E. 1, 15), welcher zugleich ausdrücklich erwähnt, daß anderwärts diese Zahl nicht so streng eingehalten werde. Die Stadt Rom war nämlich in sieben Districte oder Diaconien eingetheilt, denen je ein Bezirksdiacon (Diaconus regionarius) vorstand, um die Geschäfte der Armenpflege, sowie die Aufsicht über die in demselben befindlichen Armen- und Krankenhäuser wahrzunehmen. Einer davon hatte zugleich die Oberleitung über die anderen und wurde Archidiacon genannt. Frühzeitig schon erhielten die römischen Diaconen ausschließlich den Titel Cardinaldiaconen und saßen im Rathe des Papstes. Obwohl bei diesen Cardinaldiaconen die apostolische Institution der Siebenzahl noch lange aufrecht gehalten wurde, so hatte man doch allmälig auch noch andere einfache Diaconen (Diaconi stationarii), welche kein ständiges Amt bekleideten, und aus deren Mitte die Regionardiaconen entnommen wurden, an den einzelnen Kirchen Roms aufgestellt, wie sich z. B. im J. 520 bereits 100 Diaconen in Rom befanden (Mabill. Museum ital., Par. 1724, II, 18). Einigen davon lag insbesondere die Aufsicht über die Gräber der Martyrer ob, und sie hießen deßhalb custodes martyrum oder martyrarii, auch cubicularii (Martigny, Dictionnaire des Antiquités chrétiennes s. v. Martyrarii). Erst im elften Jahrhundert wurden wegen Häufung der Geschäfte die Bezirksarmenpfleger auf 14 vermehrt, und demgemäß auch die Zahl der Cardinaldiaconen verdoppelt; später kamen noch sechs Palastdiaconen (Diaconi palatini) für den unmittelbaren Dienst des Papstes im Lateran hinzu (Mabill. l. c. p. 17). Unter Papst Honorius II. gab es bereits 20 Cardinaldiaconen, bis Sixtus V. 1586 deren Zahl definitiv auf 14 festsetzte, wobei es auch in der Folge verblieb. So war die Siebenzahl der Diaconen auch hier endgültig überwunden. Seit dem Mittelalter nahm die Zahl derselben allenthalben ab, so daß es an einzelnen bischöflichen Kirchen bald gar keine Diaconen mehr gab. Da sich nämlich die speciellen Verrichtungen der Diaconen durch die veränderten Zeitverhältnisse theils verloren, theils in anderer Weise ersetzt wurden, trat allmälig die jetzige Ordnung ein, wonach der Diaconat außerhalb der Kirche zu Rom nur mehr eine Uebergangsstufe zum Presbyterate bildet.

4. Befugnisse: a. in der alten Kirche. Zunächst hatte der Diaconat die Verwaltung der Armenpflege und der Vermögensgeschäfte der christlichen Gemeinde zum Gegenstande. Bald fielen ihm auch andere Verrichtungen und Hülfeleistungen, namentlich beim Altardienste, zu. Gleich nach der Weihe erscheinen Stephanus und Philippus außer in der Armenpflege auch im Predigtamt und in der Spendung der Taufe thätig (Apg. 6, 10; 8, 5. 38), woraus zur Genüge erhellt, daß die ursprüngliche Bestellung für die Armen und die Agapen nur die Gelegenheitsursache, nicht der einzige Zweck der Einsetzung des Diaconalamtes gewesen ist. Aus dem Anfangs gelegten Keime entwickelten sich im Verlaufe des Kirchenlebens die Amtsbefugnisse des Diaconats, welche nie als rein öconomische, sondern stets, weil auf alle drei Vollmachten sich beziehend, als zum heiligen Dienste gehörig betrachtet wurden. Seit der Zeit der Apostel (Phil. und 1 Tim. a. a. O.) erscheinen sie im ganzen christlichen Alterthume nicht bloß als Diener des Tisches, sondern vor Allem als Diener der Kirche Gottes und der Geheimnisse Jesu Christi (Gregor. de Valentia, Comment. theol. IV, disp. 9, q. 1, pct. 2, und Estius l. c., § 18). Doch ist den Diaconen vorzugsweise der äußere Dienst, den sie sowohl für den Bischof als auch für das

Volk leisten, anvertraut, und sie haben insbesondere die kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Während der Presbyter im Heiligthume weilt, treten sie mehr zum Volke heraus, wie man aus den verschiedenen Geschäften ersieht, welche ihr Amt in sich vereinigt. Demnach öffnen und schließen die Diaconen die Pforten der Kirche, halten die von bösen Geistern Gequälten und mit Sünden Befleckten vom Altare fern (Dionys. Areopag., De eccl. hier., c. 9. 10), bereiten Alles zum Gottesdienste vor, begleiten den Priester oder Bischof mit brennenden Lichtern zum Altare, lesen vom Ambon herab die Epistel und das Evangelium, fordern zum Gebete für die Energumenen und Täuflinge auf (Const. Apost. 8, 6. 7), weisen, ehe die Opferung beginnt, alle Ungetauften aus der Versammlung fort (ib. c. 5. 12), nehmen die Opfergaben der Gläubigen in Empfang und bringen sie dem Priester, verkünden die Namen derselben und verlesen die Diptychen der Lebenden und Todten (Martène, De antiq. eccl. rit. I, 401, ed. Rotomagi 1700), überwachen die Ruhe und Aufmerksamkeit während des Gottesdienstes (Const. Apost. 2, 57), den sie mit Psalmengesang begleiten, und geben durch Zeichen und Rufe den Beginn der einzelnen Handlungen und Gebete kund (Chrys. in Act. Apost. hom. 19). Auch theilen die Diaconen den Gläubigen die Eucharistie, besonders den Kelch aus und bringen die heilige Communion den Abwesenden (Justin. Mart., I Apol. 65. 67; Const. Apost. 8, 13; cf. Tertull., De spect. c. 25 und Cypr., De laps. c. 25). Nimmt der Celebrant die Austheilung der Eucharistie selbst vor, so helfen sie, indem sie den Communicanten die Patene unterhalten und zum Empfange des heiligen Blutes die Fistula, durch welche es aufgesogen wird, darreichen (Devoti, Inst. can. II, 96). Endlich entlassen sie das vom Priester gesegnete Volk, begleiten den Priester aus der Kirche und wachen an den Pforten beim Ausgange der Gläubigen über Ordnung und Sitte (Const. Apost. 8, 11). Außerdem haben die Diaconen die Katechumenen zu unterrichten und verwalten mit Erlaubniß des Bischofs das Predigtamt, sowie sie bei Spendung der Taufe assistiren und ausnahmsweise selbst taufen (Tertull., De baptism. c. 17; cf. Greg. de Val. l. c. pct. 3 und Estius l. c., § 16). Besonders liegt ihnen zur Zeit der Verfolgung die Pflicht ob, die Martyrer und die gefangenen Christen in den Kerkern zu besuchen und zum standhaften Bekenntnisse des Glaubens zu ermuntern (Cypr. Ep. 10 Martyribus). Auch haben sie an den Energumenen den Exorcismus vorzunehmen und üben selbst bei der Verwaltung der Bußdisciplin eine freilich nur äußere und symbolische Schlüsselgewalt aus. Ohne das Bußsacrament selbst spenden zu können, dürfen sie bei Todesgefahr, um dem Pönitenten zur Reue und Sehnsucht nach dem Bußsacramente Behufs Ersetzung desselben zu verhelfen, sogar Beichten anhören und die canonische Reconciliation mit der Kirche aussprechen (c. 2, X 5, 18; c. 31, C. XIII, q. 2; vgl. Bened. XIV. l. c. 7, 16, 5, und Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts § 262, Note 5). In diesem Sinne ist es auch aufzufassen, wenn bei Cyprian (Ep. 17) gesagt wird, daß ein Diacon im Nothfalle die Exomologesis vornehmen dürfe. Morin, Lucas Holsten u. A. wollten aus einem Briefe Innocenz' I. an Decentius sogar folgern, daß Diaconen auch die Gewalt zu firmen übertragen worden sei; dieß beruht jedoch auf einem Mißverständnisse, indem der Papst an jener Stelle nicht vom Sacramente der Firmung, sondern von der Heilung von Energumenen spricht (Bened. XIV. l. c. 7, 3). Nicht weniger umfassend ist die Theilnahme der Diaconen an der äußern Regierungsgewalt des Bischofs (Conc. Carth. IV, a. 398, c. 23); auch hier erscheinen sie als die Mittler zwischen Bischof und Gemeinde. Sie üben die unmittelbare Aufsicht über das gläubige Volk auch außerhalb der gottesdienstlichen Versammlungen (Const. Apost. 3, 19), bringen das Wichtigere zur Kenntniß des Bischofs, assistiren mit dem Presbyterium seinem Gerichte und entscheiden in minder schwierigeren Fällen selbst (ib. 2, 44). Besonders ist ihnen die Verwaltung des zeitlichen Gutes der Kirche (Origen. in Matth. t. 16, c. 22; Const. Apost. 8, 30. 31), die Sorge für die Armen und Kranken, für die Wittwen, Waisen und Fremden anvertraut (Apg. 6, 1 ff.; 11, 29 f.; vgl. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege 44). Voll Bewunderung erzählt uns die Geschichte die herrlichsten Erfolge, welche die Kirche gerade in der Armenpflege durch den Diaconat mit seiner ausgezeichneten Organisation erzielt hat. Aus dieser vielseitigen Stellung erklärt es sich, warum die apostolischen Constitutionen (l. c.) den Diacon Auge, Ohr, Mund, Hand, Herz und Seele des Bischofs nennen (Ἔστω ὁ διάκονος ἐπισκόπου ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα καρδία τε καὶ ψυχή). Die Diaconen sind aber, wie des Bischofs, nicht minder auch des Volkes Augen, die unmittelbaren Zeugen des Wandels des Hirten wie der Heerde. Der Bischof soll nämlich nie allein sein (c. 58, C. II, q. 7; c. 60 ead.; c. 60, D. I De cons.), er soll Diaconen (Diaconi testimoniales) um sich haben, damit sie für ihn Zeugniß geben und ihn namentlich ob der Verkündung des göttlichen Wortes gegen falsche Anschuldigungen sicher stellen (ut custodirent episcopum praedicantem propter stilum veritatis, cf. c. 11, D. XCIII). Seit Entwicklung des Subdiaconats und der andern niedern Weihestufen verblieben den Diaconen nur noch die ehrenvolleren und einflußreicheren Dienste sowohl beim heiligen Opfer als auch in der Verwaltung des kirchlichen Vermögens (c. 1, D. XXI; c. 1, D. XXV), und es wurden ihnen sogar mancherlei höhere Jurisdictionsrechte übertragen. Sie wurden den unteren Clerikern vorgesetzt und hatten besonders, wie schon Papst Fabian anordnet (Baron. ad ann. 238, n. 1), die kirchlichen Notare, welche die Kirchenarchive inne hatten und die Kirchenbücher führten, zu überwachen, sowie

sie selbst, namentlich auf Concilien, als Notare fungirten. Auch wurden sie, besonders bei der anfänglichen Entwicklung des Parochialsystems, einzelnen Landgemeinden vorgesetzt und erscheinen so als die ersten Landpfarrer (Synode zu Elvira a. 306, c. 77). Päpste und Bischöfe bedienten sich ihrer als Gesandte in den verschiedensten Angelegenheiten, vorzüglich auch als Apokrisiarier am kaiserlichen Hofe zu Constantinopel und als Abgeordnete zu Synoden, wobei ihnen nicht bloß eine berathende, sondern zuweilen sogar eine entscheidende Stimme eingeräumt wurde (Bened. XIV. l. c. 13, 2, n. 5; Hefele, Conc.-Gesch. I, 18 ff.). Wenn uns die Geschichte Männer namhaft macht, in denen sich ihr Ordo wie einst bei Stephanus und Laurentius gleichsam verkörperte, so hat sie dagegen auch manche Beispiele des Mißbrauchs und Ueberschreitens der göttlich gesetzten kirchlichen Ordnung zu berichten. Da die unmittelbare Stellung zum Bischof den Diaconen großes Ansehen verlieh, ihre Zahl verhältnißmäßig gering und ihnen an bedeutenden Kirchen eine große Schaar niederer Diener unterstellt war, so begannen gar manche den zahlreichern Presbytern gegenüber sich zu überheben, und es begreift sich leicht, daß sich für den ersten unter ihnen, für den Archidiacon, am meisten Versuchung hierzu bot. Daher die Klagen des hl. Hieronymus (vgl. Phillips, Kirchenrecht I, 206 ff.), welche ihren Wiederhall in der kirchlichen Gesetzgebung seit dem 4. Jahrhunderte gefunden haben. Man sah sich oft genug veranlaßt, den Diaconen ihre Unterordnung unter das Presbyterium in's Gedächtniß zu rufen und sie in die gebührenden Schranken zu verweisen. Einige Diaconen gingen in ihrer Selbstüberhebung so weit, daß sie sich, obgleich nicht zum Sacerdotium, sondern zum Ministerium geweiht, Rechte der beiden höheren Ordines anmaßten und sich sogar in Betreff der Eucharistie den Priestern gleichstellten. Während ihnen nun dieses die erste Synode zu Arles (a. 314) untersagte (can. 15) und ihre Unterordnung unter die Presbyter aufrecht erhielt (can. 18; cf. Conc. Carth. IV, a. 398, c. 37 und Conc. Toletan. IV, a. 633, c. 39), und das Concil von Nicäa (a. 325, can. 18) ihnen verbot, den Priestern das heilige Sacrament zu reichen oder beim Empfange desselben sich den Vortritt anzumaßen, geht die angebliche vierte Synode zu Carthago (398) noch weiter, indem sie ihnen die Ausspendung der Eucharistie in Gegenwart des Priesters ohne dessen ausdrückliche Erlaubniß untersagt (can. 38). Außerdem finden sich Verordnungen darüber, daß ein Diacon in der Versammlung von Presbytern nie unaufgefordert das Wort nehmen (Conc. Carth. l. c. can. 40) und in Gegenwart eines Priesters nur auf dessen Einladung sich setzen dürfe (ib. can. 39 und Conc. Laodic. a. 365, can. 20), es sei denn, daß er die Stelle eines Bischofs oder gar Patriarchen vertrete (Conc. Trull. a. 692, can. 7). Vgl. hierzu Casparis Ziegleri De Diaconis et Diaconissis veteris Ecclesiae liber commentarius, Wittebergae 1678, c. 10, n. 5 sqq.

b. nach heutigem Rechte. Die Diaconatsbefugnisse nach heutigem Rechte faßt das römische Pontificale (in ord. Diac.) in die Worte zusammen: Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare. Von seinen wesentlichen Dienstleistungen bei der Liturgie im christlichen Alterthume sind die Functionen des Diacons bei der feierlichen Messe abzuleiten: er ist comminister et cooperator corporis et sanguinis Domini (Pontific. Rom. l. c.). Wie es das Verhältniß seiner sacramentalen Weihe zum Priesterthume mit sich bringt, ist er der Nächste beim Celebrans und der eigentliche Minister desselben (c. 1, D. XXV), während der Subdiacon wieder als sein Minister und an gewissen Stellen der Liturgie als sein Stellvertreter erscheint. Dem Diacon allein steht es zu, auf einem erhöhten Platze, gegen Norden gewendet (Barbos. l. c. n. 23), das Evangelium zu singen, dem Celebranten die Opfermaterie zu reichen, die Gläubigen zur Kniebeugung, zum Lobe Gottes zu ermahnen und zu entlassen. Wird bei einer liturgischen Handlung das Allerheiligste ausgesetzt, so geschieht die Ex- und Reposition desselben durch den Diacon. In Momenten, wo er keine Function versieht, hat er seinen Platz hinter dem Celebrans nur eine Stufe unter dem Suppedaneum, während der Subdiacon hinter ihm auf dem Planum steht. Außer dem unmittelbaren Dienste beim heiligen Opfer darf der Diacon auf Geheiß des Seelsorgers die heilige Communion spenden (c. 18, D. XCIII), doch ist dieser Auftrag nur im Nothfalle oder aus triftigen Gründen zulässig (S. R. C. 25. Febr. 1717). Ferner kann derselbe durch den Bischof oder Pfarrer zur feierlichen Taufe ermächtigt werden (c. 13 ead.); aber wieder nur ob magnam necessitatem vel ecclesiae utilitatem, z. B. wenn kein Priester da, der Pfarrer schwer krank oder excommunicirt oder sonst durch Predigt und Beichthören beschäftigt wäre, oder wenn Viele zu taufen sind (c. 19, D. IV de cons.). Denn der Diacon ist zwar zum Taufen geweiht, aber nur ex commissione, er ist nicht vermöge der Weihe minister ordinarius. Ohne Auftrag darf er daher auch im Nothfalle nicht feierlich taufen (Glosse zu c. 13, D. XCIII); würde er ohne Auftrag feierlich taufen, gleichviel ob im Nothfalle oder nicht, so verfällt er der Irregularität (Barbos. l. c. n. 29 bis 33). Doch behauptet Permaneder, ebenfalls auf die angezogenen Gesetzesstellen gestützt, daß ein Diacon dann, wenn kein Priester vorhanden wäre, die solemne Taufe ohne speciellen Auftrag vorzunehmen berechtigt sei, und Gousset glaubt, daß in diesem Falle die Irregularität nicht eintrete. Endlich darf der Diacon Katechesen halten und mit Erlaubniß des Bischofs oder Pfarrers predigen (c. 1, D. XXV; c. 2, D. XCII; vgl. Catech. Roman. II de ord. sacr. 38). Als Zeichen ihrer Würde tragen die Diaconen die Stola transversa auf der linken Schulter über

die Brust und den Rücken (Conc. Tolet. a. 633, c. 40; vgl. c. 3, D. XXV), wie schon die Abbildungen bei Aringhi und Ciampini (Vet. mon. tab. 28) u. A. ausweisen. Das eigentliche Diaconatskleid ist die Dalmatica und an den Fast- und Bußtagen die Planeta, welche am Rücken etwas aufgerollt wird (planeta plicata). Eines besonderen Privilegs, Ehrenschuhe zu tragen, erfreuen sich die Diacone von Messina (c. 21, D. XCIII).

5. Erfordernisse. Die Apostel forderten von den Männern, welche sie fortan als Gehilfen annehmen sollten, daß sie voll der Weisheit und des heiligen Geistes (Apg. 6, 3), frei von schmutziger Gewinnsucht und untadelig seien (1 Tim. 8—10). Um sich der Würdigkeit der Ordinanden zu versichern, geschah die Wahl derselben unter Mitwirkung der Gemeinde, und an dieses Beispiel hielt man sich bis in's sechste Jahrhundert. Der Bischof zog nämlich beim Clerus über das Leben und die Sitten dessen, den er zum Diacon weihen wollte, Erkundigungen ein, stellte denselben der Gemeinde vor, und nach deren Zustimmung erklärte er dessen Wahl für vollgültig (Synode von Hippo a. 393, c. 20 und Carthago a. 398, c. 22). Seit dem sechsten Jahrhundert ging man jedoch wegen vorgekommener tumultuarischer Auftritte von dieser Form allmälig ab, und Kaiser Justinian beschränkte das Recht der Gemeindebürger dahin, gegen den Ordinanden beim Bischofe Einsprache zu erheben (Novell. 123, c. 14). Davon ist übrig geblieben, daß noch jetzt bei der Ordination eines Diacons der Bischof an das umstehende Volk die Frage richtet, ob jemand etwas gegen den Ordinanden vorzubringen habe. Das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 13 De ref.) verlangt, daß die Diaconanden ein gutes Zeugniß haben, in den niederen Weihen erprobt seien und die nöthige Kenntniß für die Ausübung des neuen Ordo besitzen. Deßgleichen wurde außer den sonstigen für den Clericalstand überhaupt nöthigen Eigenschaften für die Diaconanden zeitig der Cölibat gefordert. Doch konnte das Gesetz nicht überall durchdringen, so daß der berühmte Bischof Paphnutius auf dem Concil zu Nicäa 325 es nicht für gerathen hielt (Socr. 1, 11; Soz. 1, 23), das Verbot der Clerogamie zu verschärfen oder gar bis auf den Subdiaconat auszudehnen (Phillips, K.-R. I, § 64, und Hefele, Conc.-Gesch. I, § 43). Es verblieb vorderhand bei den Beschlüssen der Synode von Ancyra (a. 314, c. 10, al. 9), nach welchen dem Diacon bei der Weihe der Vorbehalt der Ehe gestattet wurde, so daß er sich, so lange er Diacon war, verehelichen konnte, aber seines Amtes entsetzt wurde, wenn er, ohne jenen Vorbehalt gemacht zu haben, heiratete. Ebenso gestattete die trullanische Synode (can. 6) den Diaconen die Ehe, doch sollte, so lange sie mit ihrer Frau zusammenlebten, die Ausübung ihres Ordo cessiren (Barbos. l. c. n. 12). Im Occidente dagegen war man schon früher strenger vorgegangen, da das Concil von Elvira (circ. 306, can. 33) die Verpflichtung zum Cölibate auf alle Cleriker ausgedehnt hatte. Dieses Gebot wurde in der Folge für die Diaconen im Allgemeinen aufrecht erhalten (c. 3, D. LXXVII; c. 7, D. XXVIII), während es für die unteren Cleriker weniger durchgeführt werden konnte (vgl. Gregor. de Val. l. c. q. 5, pct. 5). Wegen dieser nicht geringen Requisite hielt man stets an dem Grundsatze fest, daß die Aufnahme in den Diaconat erst im reiferen Alter erfolgen dürfe. Anfangs ertheilte man diese Würde erst mit dem 30. Lebensjahre (c. 3, D. LXXVII); doch schreiben schon die alten Concilien (vgl. c. 5—7, D. LXXVII u. c. 2, D. LXXVIII), sowie Kaiser Justinian (Novell. 123, c. 13) für den Diaconat, wie auch bei den Leviten des alten Bundes der Fall war, das 25. Lebensjahr vor. Allmälig ging man aber von dieser Strenge ab, bis Papst Clemens V. auf dem Concil zu Vienne 1311 für den Diaconat das vollendete 20. Lebensjahr festsetzte (Clem. c. 3, De aetate 1, 6). Das gegenwärtig geltende Recht beruht auf den Bestimmungen des Concils von Trient (Sess. XXIII, c. 12 De ref.), nach welchen der Diaconat mit dem 23. Lebensjahre ertheilt werden darf.

6. Ordination. Nach dem Vorgange der Apostel wurde die Diaconatsweihe im christlichen Alterthume durch Handauflegung und Gebet des Bischofs ertheilt, und nur allmälig verknüpften sich zur Vermehrung der Feierlichkeit verschiedene Cerimonien mit diesem wesentlichen Bestandtheile des Ritus. Gegenwärtig verläuft derselbe auf folgende Weise. Nach Ablesung der Epistel in der Messe des Bischofs werden die Weihecandidaten vom Archidiacone namentlich aufgerufen, worauf dieselben, mit Amict, Albe, Cingulum und Manipel bekleidet, Stola und Dalmatik auf dem linken Arme, eine Kerze in der rechten Hand, vortreten und vor dem Bischofe niederknieen. Hierauf richtet der Archidiacon im Namen der Kirche an den Bischof die Bitte, die vorgestellten Subdiaconen zur Würde des Diaconates zu weihen, und bezeugt auf des Bischofs Frage deren Würdigkeit, worauf dieser Clerus und Volk auffordert, etwaige Einwendungen gegen die Ordination dieser Candidaten vorzubringen. Nach einer kurzen Pause hält er an die Ordinanden eine feierliche Anrede über das Diaconenamt, ihnen die Pflichten und Befugnisse auseinandersetzend, und ermahnt sodann Clerus und Volk, sein Gebet mit dem ihrigen zu unterstützen. Die Diaconanden werfen sich auf ihr Angesicht, und es wird die Allerheiligen-Litanei gebetet, während welcher sie eine dreimalige feierliche Segnung durch die Hand des Bischofs erhalten. Nach diesem gemeinsamen Gebete folgt nun die Uebertragung des Diaconenamtes und die übernatürliche Befähigung dazu durch den wesentlichen Weiheact. Der Bischof steht mit entblößtem Haupte und erhobenen Händen vor den Ordinanden und spricht über sie die Weihe-Präfation, ein höchst schwungvolles Gebet, in welchem der Jubel der Kirche über den neuen Zuwachs ihrer

Diener Ausdruck findet. Plötzlich bricht er ab und legt allein, wie schon das vierte Concil von Carthago (a. 398, c. 4) und ein uraltes Wandgemälde im Cömeterium des hl. Hermes (Martigny, Dictionnaire 548 und Aringhi II, 329) bestätigen, also nicht auch die anwesenden Priester, die rechte Hand jedem Weihecandidaten mit den Worten auf: Accipe Spiritum sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus in nomine Domini. Darauf setzt er die Präfation fort, indem er den heiligen Geist über die Diaconanden herabruft, damit sie zur treuen Verwaltung ihres göttlichen Dienstes durch das Geschenk seiner siebenfachen Gnade gestärkt werden mögen. Nachdem er sie dann unter Segenswünschen mit Stola und Dalmatik bekleidet hat, übergibt er ihnen das Evangelienbuch, welches jeder mit der rechten Hand berührt, während der Bischof spricht: Accipe potestatem legendi Evangelium in ecclesia Dei tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini. Mit zwei Gebeten um Gottes Segen für die Geweihten, daß sie würdig werden, jener Siebenzahl sich anzuschließen, deren Führer der hl. Stephanus sei, schließt der Weiheritus ab. Dieser wahrhaft schöne und reich gegliederte Organismus der Diaconatsweihe stammt der Hauptsache nach aus dem zwölften Jahrhundert. Was das Alter der einzelnen Cerimonien selbst anlangt, so ist die feierliche Unterweisung über die Geschäfte und Pflichten des Diaconats jüngeren Datums, sowie sich die angefügten moralischen Anwendungen in keinem der jetzt abrogirten Pontificalien finden, während dagegen das Abbeten der Allerheiligen-Litanei schon in den ältesten Pontificalbüchern vorgeschrieben ist. Die Formel, unter welcher die Handauflegung des Bischofs stattfindet, stammt aus dem zwölften Jahrhundert (Martène l. c. II, 313). Die Uebergabe der Stola reicht über das Zeitalter Gregors des Großen hinauf (Assemani, Cod. liturg. l. 8, p. 54; vgl. Conc. Bracar. a. 563, c. 9), scheint aber erst nach und nach überall in den Ordinationsritus aufgenommen worden zu sein, da mehrere handschriftliche Pontificalien der Vorzeit sie nicht kennen. Für das Anziehen der Dalmatik ist ein über 700 Jahre altes Salzburger Pontificale (Martène l. c. p. 401) eines der ältesten Zeugnisse. Das Darreichen des Evangelienbuches ist nach dem neunten Jahrhundert in Gebrauch gekommen und wird schon in über 1000 Jahre alten Pontificalien der Kirche Englands (Martène l. c. p. 314) erwähnt, während Durand (IV Sentent., d. 24, q. 3) bezeugt, daß zu Annecy, wo er selbst Bischof war, Anfangs des 14. Jahrhunderts diese Cerimonie noch nicht in Uebung gewesen, sondern erst durch ihn eingeführt worden sei. Viel älter sind die beiden Schlußorationen, welche sich schon in einem über 1200 Jahre alten Codex vorfinden. Der Ordinationsritus der griechischen Kirche weicht in vielen Punkten von dem der abendländischen ab und gestaltet sich folgendermaßen. Der Diaconand küßt vor Allem die Ecken des Altares, die Hand und das Epigonation des Bischofs, worauf dieser seine Rechte über ihn ausbreitet und spricht: „Die göttliche Gnade, welche unsere Gebrechen heilt und unsere Mängel ersetzt, befördert den ehrwürdigen Subdiacon N. zum Diacon; laßt uns also für ihn beten, daß die Gnade des heiligen Geistes über ihn komme." Während dann zwei Chöre in der Kirche abwechslungsweise das Kyrie eleison singen, macht der Bischof dreimal das Kreuzzeichen über den Ordinanden und spricht unter Handauflegung (χειροθεσία) zwei weitere Gebetsformeln, hängt ihm das Orarium (unsere Stola) über die linke Schulter und bekleidet ihn mit dem Sticharion (Dalmatik), sowie mit den Epimanikien (unseren Manipeln ähnlich), russisch Porutsche, während er jedesmal mit lauter Stimme ruft: ἄξιος (er ist würdig), was von den umstehenden Geistlichen und dann vom Chore je dreimal nachgesungen wird. Der neue Diacon tritt, nachdem er vom Bischofe den Friedenskuß erhalten, sofort seinen Dienst an (vgl. Goar, Euchology. 249; Arcud., De Concord. Eccles. l. 6, de sacram. ord., c. 2). Welches die wesentliche Materie und Form bei Ertheilung der Diaconatsweihe sei, ist controvers: entweder bloß die Handauflegung mit den dabei gesprochenen Worten, oder diese in Verbindung mit der Ueberreichung eines Symbols der Diaconatsbefugnisse, insbesondere des Evangelienbuches. Da aber Papst Eugen IV. in seinem Decrete an die Armenier nur die Darreichung des Evangelienbuches als Materie des Diaconats bezeichnet — Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem (traditur) — und die Diaconanden auch im römischen Pontificale erst nach dessen Uebergabe Ordinati genannt werden, so wollten mehrere Theologen daraus folgern, es sei dieß allein das sichtbare Zeichen dieses Ordo. Dagegen ist zu erinnern, daß die Ueberreichung des Evangeliencodex viele Jahrhunderte hindurch ganz unbekannt war und noch jetzt in der griechischen Kirche nicht üblich ist (Arcud. l. c. l. 6, c. 2). Papst Eugen mochte es für überflüssig erachten, die Materie der Diaconatsweihe mit dogmatischer Vollständigkeit anzugeben, und sich begnügen, die Nothwendigkeit der Handauflegung, weil ohnehin bei den Armeniern in Uebung, voraussetzend, eine der hauptsächlichsten Cerimonien zu erwähnen, welche bei Ertheilung dieses Ordo nicht unterlassen werden solle. Die Orientalen sollten sich hierbei den Lateinern accommodiren, das war die Absicht Eugens. In diesem Sinne nennt auch das Pontificale den Diacon noch Ordinanden, bis die Weihe ganz vollendet ist, und es kann von diesem Ausdrucke als bloßer Rubrik nicht auf die dogmatisch erforderliche Materie geschlossen werden. Uebrigens müßte bei Unterlassung der Berührung des überreichten Evangelienbuches diese Cerimonie nachgeholt werden (S. R. C. 16. Junii 1837), schon deßhalb, weil in praxi bei Spendung eines Sacramentes immer pars tutior zu wählen ist.

7. Besondere Klassen. Solche sind: a. Die Diaconi cardinales, welche ehemals in Diaconi regionarii und Diaconi palatini vel basilici zerfielen, von welchen oben die Rede war. Deßgleichen wurden bereits erwähnt die Diaconi stationarii, testimoniales und martyrarii (vgl. Du Cange s. v. Diaconus). b. Die Diaconi cruciferi vel magni, Großdiaconen oder Exokatakälen (ἐξωκατακῆλαι), welche, sechs an der Zahl, an der Patriarchalkirche zu Constantinopel den Vorrang vor allen übrigen Geistlichen hatten und die Hauptofficiale und geistlichen Räthe des Patriarchen waren (Binterim, Denkwürdigkeiten I, 2, 2 ff.). c. Die Diaconi selvatici — vom italienischen selvatico = wild —, welche im ehemaligen Königreiche Neapel und in mehreren Städten Spaniens vorkommen. Es sind das keine wirklichen Diaconen, sondern Männer, welche sich unentgeltlich dem Dienste einer Kirche oder eines Bischofs widmen, ohne irgend eine Weihe zu empfangen. Sie genießen deßhalb auch nicht das privilegium canonis, aber erfreuten sich ehemals wegen ihrer vertraulichen Stellung zum Bischofe des privilegium fori. Ihre Zahl ist beschränkt, und eine Entscheidung der Cardinal-Congregation für neapolitanische Angelegenheiten bestimmte 1623 ausdrücklich, daß deren an Cathedralkirchen je vier, an Collegiat- und Pfarrkirchen je zwei und an anderen Kirchen nur je einer zugelassen werden dürfe (vgl. Barbos. l. c. I, c. 39, § 4, n. 19—24). — Außerdem möge hier der Vollständigkeit wegen Einiges Platz finden über Diaconen in mehreren heterodoxen Kirchen: a. Die russisch-griechischen Diaconen unterstützen den Priester und Bischof bei allen gottesdienstlichen Verrichtungen, verkünden insbesondere das Evangelium, reichen den Kelch des Abendmahles, bringen Gebete und Weihrauch dar und vertheilen die Eulogien. b. Die anglicanischen Diaconen werden nach Ablegung des Suprematseides durch Handauflegung und Ueberreichung des Evangelienbuches ordinirt und sind, wie in der römisch-katholischen Kirche, die Gehilfen des Priesters, ohne zu einer eigentlich kirchlichen Pfründe gelangen zu können. c. In der lutherischen Kirche ist Diacon bloßer Titel für den Hilfsgeistlichen, besonders für den zweiten oder dritten Pfarrer an einer Gemeinde. Auch im Dienste der innern evangelischen Mission stehende Geistliche führen mitunter diesen Titel. Sind mehrere Hilfsprediger an einem Orte, so heißt der erste Archidiacon. d. Die reformirte Kirche betrachtet das Amt der Diaconen als einen nothwendigen Bestandtheil der Kirchenverfassung und hat ihnen die Armenpflege, sowie die Verwaltung der milden Stiftungen zugewiesen. Mit den Predigern und Aeltesten bilden sie das Presbyterium der Gemeinde. e. Bei den Brüdergemeinden leisten Diaconen den Aeltesten Assistenz und können bei deren Abwesenheit alle geistlichen Verrichtungen wie diese vornehmen; besonders obliegt ihnen die Armen- und Krankenpflege, die Aufrechthaltung der Ordnung bei den religiösen Versammlungen und die Aufsicht über die Sitten der Gläubigen. (Vgl. Seidl, Der Diaconat in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen, Katholik 1883, I, 586. II, 40; Ders., Der Diaconat in der kath. Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung, Regensburg 1884.) [Seidl.]

Diaconicum hieß 1. im altchristlichen Kirchenbau eine Abtheilung des mit der bischöflichen Kirche unmittelbar verbundenen Anbaues, der das Secretarium bildete. Das Secretarium (bisweilen diaconicum maius genannt) begriff nämlich drei an einander stoßende Gemächer oder Säle, das Salutatorium (receptorium, οἶκος ἀσπαστικός), wo der Bischof, wenn er zur Vornahme heiliger Handlungen die Cathedrale besuchte, von den dienstthuenden Clerikern empfangen wurde, ihren Handkuß entgegennahm, und auch anderen Personen, die ihn sehen und sprechen wollten, Segen und Audienz ertheilte; dann das eigentliche Diaconicum (βήματος διακονικόν), die Sacristei, wo die Geistlichen vor und nach den liturgischen Handlungen sich an- und auskleideten, und wo die Kirchengewänder niedergelegt und aufbewahrt wurden (daher auch mutatorium und vestiarium genannt); endlich die Schatzkammer (sceuophylacium, thesaurarium), wo die heiligen Gefäße, die übrigen Kostbarkeiten der Kirche und die Kirchenbücher verschlossen waren. In Pfarrkirchen bestand das Secretarium aus zwei Abtheilungen, dem Diaconicum und dem Schatzgewölbe; in kleineren Kirchen diente, wie noch jetzt, die Eine Sacristei sowohl zum Ankleiden der Priester als zur Hinterlegung der Kirchengefäße und Paramente. — 2. In der griechischen Liturgie bezeichnet Diaconicum ein liturgisches Handbuch, welches die Functionen des Diacons enthält; ferner die Orationes pro pace (εἰρηνικά), weil sie vom Diacon vor dem Volke gesprochen werden, während der Priester im Sanctuarium betet. — 3. Ueber Diaconicum oder Decanicum als Haftlocal für Cleriker s. d. Art. Correctionsanstalten. [Permaneder.]

Diaconie (διακονία, ministerium), der Dienst im Auftrage der Kirche, besonders die Verwaltung des Predigtamtes (διακονία τοῦ λόγου, Apg. 6, 4) und die kirchliche Armenpflege (διακονία καθημερινή, Apg. 6, 1; δ. εἰς τοὺς ἁγίους, 2 Cor. 9, 1). Der Name ging dann auf die vom Diacon ausgetheilte Almosenspende selbst über. So schreibt Gregor d. Gr. (Ep. 11, 27; Migne, PP. lat. LXXVII, 1137): Te Joannem mensis pauperum et exhibendae diaconiae eligimus praeponendum. Auch in Klosterregeln findet sich der Ausdruck (Cassian. Collat. 18, 7), obwohl hier der Klosteröconom oder der älteste Mönch (so in Aegypten, Cass. l. c. 21, 1) mit dem Armendienste betraut war. In Rom wurde der Name Diaconie auf das Gebäude übertragen, in welchem die Almosen ausgetheilt und Kranke und Hilfsbedürftige aufgenommen wurden. Die Päpste statteten diese Diaconien mit Aeckern,

Wein- und Oelgärten aus und wiesen ihnen einen Theil der Oblationen an (Hard. Conc. VI, 1, 122). Aus den Kapellen und Kirchen dieser Anstalten entwickelten sich die Titelkirchen der römischen Cardinaldiacone. Ursprünglich war Rom in sieben Diaconatssprengel getheilt. Zur Zeit des Papstes Gregor d. Gr. war ihre Zahl bedeutend vergrößert; Stephan III. errichtete neue Diaconien vor dem Thore von St. Peter, Hadrian I. erneuerte drei derselben und vermehrte ihre Besitzungen. Die Gesammtzahl der im Papstbuche genannten Diaconien Roms beläuft sich auf 21; zwei derselben wurden zu Titeln der Cardinalpriester bestimmt, einige gingen ein. Gegenwärtig beträgt ihre Zahl 16 (S. Adriani, S. Agathae, S. Angeli in Foro piscario, S. Caesarii, SS. Cosmae et Damiani, S. Eustachii, S. Georgii in Velabro, S. Mariae in Aquiro, S. Mariae in Cosmedin, S. Mariae in Domnica, S. Mariae ad Martyres, S. Mariae in Porticu, S. Mariae ad Scalam, S. Mariae in Via lata, S. Nicolai in Carcere, SS. Viti et Modesti), von welchen immer 14 besetzt sind und zwei abwechselnd mit andern leer bleiben. Außerhalb Roms werden solche Diaconien zu Neapel und Pesaro auf Besitzungen der römischen Kirche erwähnt (Gregor. M. Ep. 10, 21; 5, 28; bei Migne l. c. 1080. 754), dann in der Rheimser Kirche (Flodoard. Hist. Remensis 1, 18, bei Migne CXXXV, 60). — Da endlich die römischen Cardinaldiacone vielfach als päpstliche Gesandte thätig waren, bedeutet Diaconie häufig Gesandtschaft. (Vgl. Piazza, La Gerarchia cardinalizia, Roma 1703; Du Cange s. v.; Phillips, K.-R. VI, 67 ff. 233.) [Streber.]

Diaconissen (διακόνισσαι, diaconissae, auch matriculariae, d. h. in das Verzeichniß der kirchlichen Personen Eingetragene) hießen 1. im christlichen Alterthume die für besondere Kirchendienste bestimmten und vom Bischofe feierlich eingesegneten weiblichen Personen. Ihre Einsetzung reicht in die Zeit der Apostel hinauf. Schon Paulus erwähnt einer Diaconissin zu Cenchreä, Namens Phöbe (Röm. 16, 1), und schreibt die Eigenschaften vor, welche ein Weib, um in diesen Stand zu treten, besitzen müsse (1 Tim. 5, 9 f.). Da man gewöhnlich zu diesem weiblichen Kirchendienste Wittwen nahm, so hießen die Diaconissen in der Kirchensprache insgemein Wittwen (χῆραι, viduae), und ihr Dienst der Wittwendienst (viduatus). Indeß hielt man sich an die Altersbestimmung (60 Jahre), welche der Apostel vorschrieb, nicht so strenge. Man wählte auch jüngere, durch Kenntnisse, Frömmigkeit und Eifer ausgezeichnete Personen, und selbst die chalcedonische Synode 451 setzte das erforderliche Alter der Diaconissin auf 40 Jahre herab. Im Abendlande wurden schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts auch Jungfrauen und zwar, wenn auch vielleicht nur ausnahmsweise, Jungfrauen viel geringeren Alters zu diesem Dienste inaugurirt. Zeuge hierfür ist Tertullian, der seine Verwunderung und seinen Tadel darüber aussprach, daß ein kaum zwanzigjähriges Mädchen in viduatum zugelassen wurde (Tertull. De veland. virgg. 9). Gewiß ist, daß im vierten Jahrhunderte Jungfrauen aus der Zahl der Gottgeweihten (Deo sacratae), wie beispielsweise Macrina, die Schwester des hl. Gregor von Nyssa, nicht nur zu Diaconissen, sondern auch zu Vorsteherinnen über diese, d. i. zu Archidiaconissen geweiht wurden, wie z. B. Lampadia eine praefecta virginum choro in ministerii gradu (Greg. Nyss. in Vita Macrin.), Romana eine s. domina prima diaconissarum (Vitae PP. senior. ed. Rosweid. 379) genannt wird. Daß aber die diaconae (Synod. Turon. II, c. 19), presbyterae oder presbytides (Constit. Apost. 2, 28), episcopae oder episcopissae (Syn. Turon. II, c. 13), d. i. die vormaligen Frauen, dann aber durch das Keuschheitsgelübde von ihren Männern, den nunmehrigen Diaconen, Presbytern, Bischöfen abgesonderten Gattinnen schon als solche dem kirchlichen Dienste angehört haben, ist irrig. Allerdings zwar standen sie als die Frauen solcher Männer, welche höhere Kirchenämter bekleideten, in höherem Ansehen und erhielten, wenn sie eigenes Vermögen nicht besaßen, ihren Unterhalt aus den Einkünften der Kirche (Thomassin, De vet. et nov. discipl. eccl. P. I, 3, 50. 51); ihre wirkliche Aufnahme in die Klasse der Diaconissen war jedoch immer durch die hierfür erforderliche Qualification bedingt. Unter dieser Voraussetzung (aber auch unter dieser Einschränkung) wurden sie freilich vor Andern mit jenem Amte betraut (Syn. Trull. ann. 692 c. 48) und bildeten gleichsam höhere Ordnungen des weiblichen Diaconats, so daß sie vorzugsweise zu Vorsteherinnen, zu Lehrerinnen der weiblichen Katechumenen gewählt, die jüngeren Diaconissen aber in die niederen Dienste eingewiesen wurden. Die Verrichtungen der Diaconissen bestanden hauptsächlich darin, daß sie in den Kirchen den Eingang, der für das Frauengeschlecht bestimmt war, hüteten und die Ungeeigneten abhielten, wie dasselbe auf Seite der Männer den Ostiariern oder Janitoren oblag; daß sie während des Gottesdienstes über Erhaltung der Ordnung unter den Personen ihres Geschlechtes wachten; daß sie die Aufträge des Bischofs dem weiblichen Theil der Gemeinde überbrachten und vollstreckten, wie dieß die Diaconen und Subdiaconen in Bezug auf die männlichen Gemeindemitglieder besorgten; daß sie die Pflege der Kranken, besonders der weiblichen, übernahmen; daß sie, so lange die Taufe an Erwachsenen mittelst Untertauchung in Uebung war, bei Vornahme derselben an den Personen ihres Geschlechts assistirten und dieselben hinsichtlich ihres Verhaltens bei der Taufe belehrten, zuweilen auch wohl die weiblichen Katechumenen in den Anfangsgründen des Christenthums unterrichteten.

Die Einweihung der Diaconissen (das Wort Weihe im weiteren Sinne, wie vielmals, genommen) geschah durch Handauflegung und

Gebet (manus admotio et benedictio) des Bischofs. Es war dieß jedoch nur ein Ordinationsritus, keine eigentliche Ordination, die zum Altardienst, Lehr- oder Vorsteheramte befähigte. Denn Personen des andern Geschlechtes sind selbst nach göttlich-positivem Rechte vom Lehramte (1 Cor. 14, 34; 1 Tim. 2, 8 ff.; vgl. Constit. Apost. 3, 6; Statut. eccl. antiq. c. 36. 37), und durch die Canones aller Zeiten vom Altardienste (c. 25, Dist. XXIII.; Conc. Laodic. ann. 360, c. 44; Conc. Nannet. ann. 895, c. 4; c. 1, X De cohab. cleric. 3, 2), wie von der Theilnahme an der Kirchengewalt (Augustin. c. a. 419 in Libr. Quaest. in V. T., quaest. 45) ausgeschlossen. Zwar wurde von der Einsegnung der Diaconissen nicht selten der Ausdruck manus imponere, ordiaare (χειροτονεῖσθαι) gebraucht, z. B. c. 23, C. XXVII, q. 1 (Chalced. Conc. ann. 451, c. 15); Constit. Apost. 8, 19; deßgleichen von der Benediction (s. d. Art.) der Abtissinnen, z. B. c. 2, X De testam. 3, 26, wie auch consecrare statt velare von den Gott geweihten Jungfrauen gesagt wird. Daß aber diese Inauguration der Diaconissen keine Ordination, sondern bloß Benediction sein sollte, erhellt aus vielfachen Zeugnissen (z. B. Tertull. De baptism. c. 17; Constit. Apost. 3, 9; Epiphan. Haeres. 79, 2 u. a.). Schon das erste allgemeine Concil zu Nicäa zählt aus diesem Grunde die Diaconissen zu den Laien (Conc. Nic. I, c. 19), und um etwaigem Mißbrauche der Art für die Zukunft zu begegnen, wurde das ganze Institut derselben in Gallien schon zeitig aufgegeben (Conc. Aurel. II, ann. 353, c. 15; Conc. Araus. I, ann. 441, c. 26; Conc. Epaon. ann. 517, c. 21 u. a.). In einigen Diöcesen mögen sie vielleicht noch länger geduldet worden sein; seit dem achten Jahrhundert aber ist das Institut in der abendländischen Kirche völlig erloschen. Denn wo etwa der Name diaconissa oder archidiaconissa noch weiter vorkommt, bezeichnet er die Oberin einer weiblichen Congregation in der Bedeutung des sonst geläufigern Ausdrucks Abtissin. Daß aber auch die Einweihung dieser sogen. Archidiaconissinnen oder Abbatissinnen ihrem Wesen nach nichts Anderes als eine feierliche Segnung, keine Ordination war, beweisen sattsam die bestimmtesten Verbote, sich kirchliche Sacra oder bischöfliche Jurisdictionsrechte anzumaßen (z. B. c. 3, C. XX, q. 2 oder Conc. Paris. VI, ann. 829, c. 47, und c. 10, X De poenit. et remiss. 5, 38). Vgl. hierüber Barbosa, Jus. eccl. l. 1, c. 36, n. 5. 6. 9 mit der Literatur. In der griechischen Kirche haben sich die Diaconissen noch geraume Zeit länger, theilweise (z. B. in Syrien) bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihre Wirksamkeit ist aber sehr beschränkt, seitdem mehrere und gerade die namhaftesten Gründe ihrer ursprünglichen Einführung weggefallen sind. (Vgl. Goar. Euchol., Venet. 1730, 218. 222; Morin. De sacris ordin., Par. 1655, P. 3, exerc. 10; Binterim, Denkw. I, 1, 434 ff.; Moroni XIX, 267 sqq.) [Permaneder.]

2. **Diaconissen** oder **Diaconissinnen, protestantische**, sind eine in neuerer Zeit entstandene, vornehmlich der Kranken- und Armenpflege, der Erziehung und dem Unterrichte gewidmete religiöse und in mancher Beziehung ordensähnliche Institution. Den Namen „Diaconissen", der vorher schon in den holländischen Mennonitengemeinden für die mit der weiblichen Armenpflege betrauten Frauen üblich war, hat man gewählt, um die neue Institution als eine „Wiederherstellung des Diaconissenamtes der apostolischen Kirche" erscheinen zu lassen und ihr so eine direct „schriftgemäße Basis" zu geben. Allein da das moderne Diaconissenwesen seiner ganzen Entstehung und Einrichtung nach etwas wesentlich Anderes ist, als der Diaconissendienst der apostolischen Zeit, so kann die Zurückführung desselben auf das „apostolische Diaconissenamt" und der Name „Diaconissen" für dasselbe nur künstlich und gezwungen erscheinen. Dieß hebt auch Wichern, der bekannte Gründer des „Rauhen Hauses", hervor, indem er bezüglich des Namens „Diaconen- und Diaconissenhäuser" bemerkt: „Es mag dabei nicht verhehlt werden, daß die Berechtigung des Namens mit Grund zu bezweifeln ist, und daß es vielleicht passender gewesen wäre, die Bezeichnung als evangelischer Schwester- und Brüderhäuser jener gangbar gewordenen vorzuziehen ... Der unbefangene Blick in die innere Einrichtung und die nach Außen gehende Wirksamkeit unserer Diaconenanstalten und Brüderhäuser führt uns nicht, wie vielfach angenommen wird, auf die schon der apostolischen Kirche angehörige Institution der Diaconen und Diaconissen zurück." Zugleich weist Wichern darauf hin, daß in den genannten Anstalten der Protestantismus in „ganz neuer", seinen Principien entsprechender Art „den zur Zeit der Reformation abgerissenen Faden der kirchlichen Corporationen, Orden und Stifte für praktische Liebeszwecke wieder aufgenommen" habe (Wichern in Herzogs Real-Encyklopädie für protestantische Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1877 ff., III, 581). Hervorgerufen wurde der Gedanke der Gründung der Diaconissen durch die in den deutschen Befreiungskriegen von Frauen- und Jungfrauen-Vereinen geübte Pflege verwundeter und kranker Soldaten und den zu jener Zeit in manchen protestantischen Kreisen neu erwachten religiösen Sinn, durch den schlechten und in leiblicher und geistlicher Beziehung verwahrlosten Zustand, in welchem sich die unter weltlicher Pflege stehenden Kranken- und Armenhäuser vielfach befanden, durch das in den holländischen Mennonitengemeinden bestehende, bereits oben erwähnte Institut der „Diaconissen", durch die Liebesthätigkeit der Elisabeth Fry und ihrer Gehilfinnen in England für die weiblichen Gefangenen und durch das Vorbild der barmherzigen Schwestern in der katholischen Kirche. Mehr oder minder klar wurde der Gedanke in den Jahren ca. 1815—1835 von dem Pastor Friedrich Klönne in Bislich bei Wesel, der Hamburgerin Amalie Sieveking, dem Minister Freiherrn vom Stein,

dem in den Rheinlanden wohnenden Grafen Adalbert von der Recke-Volmerstein, dem damaligen Kronprinzen und nachmaligen Könige Friedrich Wilhelm IV. von Preußen u. A. ausgesprochen und entwickelt; auch geschahen einzelne Schritte zu seiner Verwirklichung (vgl. Schäfer I, 75 ff.). In die Wirklichkeit umgesetzt aber wurde er zuerst durch den energischen und umsichtigen Pastor Theodor Fliedner (geb. 1800 zu Eppstein im Taunus), der im J. 1836 in dem am Rhein, eine Meile unterhalb Düsseldorf gelegenen Städtchen Kaiserswerth das erste Diaconissenhaus gründete. Die Anstalt wuchs allmälig und gewann namentlich seit dem Anfange der fünfziger Jahre an Bedeutung. An der Spitze des Ganzen steht gegenwärtig der aus protestantischen Geistlichen und Laien gebildete Vorstand des in seinen Anfängen bereits im J. 1836 gegründeten „Rheinisch-Westfälischen Vereins für Bildung und Beschäftigung evangelischer Diaconissen". Der Verein steht unter der Obhut der rheinischen und der westfälischen Provinzial-Synode, deren Präsides oder Assessoren als solche Glieder des Vorstandes sind. Unter dem Vorstande wird das ganze Werk von der „Direction der Diaconissen-Anstalt" geleitet, die aus einem geistlichen Inspector und einer Vorsteherin besteht. Nach dem Tode Fliedners (gest. 1864) wurde sein Schwiegersohn Julius Disselhoff Inspector, während die Wittwe Fliedners Vorsteherin blieb. Außerdem hat das Mutterhaus in Kaiserswerth, wie jede auswärtige Station, eine Diaconisse als Vorsteherin. Nach der im J. 1882 veröffentlichten „Tabellarischen Uebersicht sämmtlicher Arbeitsfelder des Rheinisch-Westfälischen Diaconissen-Vereins" zählt derselbe 9 Anstalten in Kaiserswerth mit 87 Schwestern, 11 Tochteranstalten in Deutschland außerhalb Kaiserswerth mit 49 Schwestern, 10 außerdeutsche Tochteranstalten mit 56 Schwestern, 91 Arbeitsfelder in der Rheinprovinz außerhalb Kaiserswerth mit 82 Schwestern, 38 Arbeitsfelder in Westfalen mit 94 Schwestern, 20 Arbeitsfelder im übrigen Preußen und Deutschland mit 77 Schwestern und 8 außerdeutsche Arbeitsfelder mit 27 Schwestern. Um die mitgetheilte Statistik richtig zu verstehen, ist zu bemerken, daß in derselben der Ausdruck „Tochteranstalten" solche Anstalten bezeichnet, welche Eigenthum des Rheinisch-Westfälischen Diaconissen-Vereins sind, der Ausdruck „Arbeitsfelder" im Unterschied von „Tochteranstalten" dagegen solche Anstalten oder Gemeinden, in denen Kaiserswerther Schwestern thätig sind, ohne daß die betreffenden Anstalten Eigenthum des genannten Vereins sind. Die 9 in Kaiserswerth befindlichen Anstalten sind: ein Krankenhaus, ein Asyl und Magdalenenstift, ein Seminar zur Ausbildung von Lehrerinnen für Kleinkinder-, Volks- und höhere Töchterschulen, eine Kleinkinderschule, ein Mädchen-Waisenhaus, eine Heilanstalt für evangelische weibliche Gemüthskranke, ein Stift für alleinstehende, kränkliche und sieche Frauen und Jungfrauen evangelischer Confession, eine Diaconissen-Vorschule, eine Oeconomie. Die 11 Tochteranstalten in Deutschland außerhalb Kaiserswerth befinden sich in Salem bei Ratingen, Altdorf, Berlin, Hilden, Düsseldorf, Brandenburg a. d. H., Wallbaum bei Hattingen, die 10 außerdeutschen Tochteranstalten in Jerusalem (Kindererziehungshaus und Hospital), Smyrna, Alexandrien, Florenz (höhere Töchterschule mit Pensionat) und Beirut, die 8 außerdeutschen Arbeitsfelder in Rochester in Nordamerika, Bukarest, Constantinopel, Pesth und Beirut. Die Gesammtzahl der Kaiserswerther Schwestern belief sich im J. 1882 auf 625, von denen 484 „eingesegnet" und 141 „nicht eingesegnet" waren. Die Zahl ihrer Arbeitsfelder beträgt mehr als 180. Der Art nach vertheilen sich diese Arbeitsfelder in folgender Weise: 51 Krankenhäuser, 23 Versorgungs-, Siechen- und Armenhäuser, 39 Gemeindepflegen mit verschiedenen Vereinen für Frauen und Mädchen, Handarbeits- und Sonntagsschulen, 24 Unterrichts-, Erziehungs- und Waisenhäuser, 27 Kleinkinderschulen, 2 Asyle und Magdalenenstifte, 10 Mägdebildungsschulen, Mägdeherbergen und Logirhäuser; auch sind einzelne Kaiserswerther Diaconissen, namentlich als Vorsteherinnen, in anderen Mutterhäusern thätig. Von der Kaiserswerther Anstalt wurden 63 Arbeitsfelder im Laufe der Zeit aus verschiedenen Gründen wieder aufgegeben. Von 1870 bis 1882 konnte sie 185 ihr angebotene größere und kleinere Arbeitsgebiete aus Mangel an Schwestern nicht übernehmen (vgl. Disselhoff 84 ff.).

Das Kaiserswerther Institut gab den Anstoß zur Gründung weiterer Diaconissen-Mutterhäuser innerhalb und außerhalb Deutschlands und wurde in seinen Einrichtungen mehr oder minder das Vorbild für dieselben. In Deutschland bestehen nach der Statistik von 1881 außer Kaiserswerth die folgenden 31 Diaconissen-Mutterhäuser:

	Jahr der Gründung.	Zahl der Schwestern.	Zahl der Arbeitsfelder.
Elisabeth-Krankenhaus in Berlin[1]	1837	86	23
Straßburg . . .	1842	160	30
Dresden	1844	211	87
Bethanien in Berlin[2]	1847	208	58
Breslau	1850	143	43
Königsberg . . .	1850	161	47
Stettin	1851	28	5
Ludwigslust . . .	1851	108	33
Karlsruhe	1851	90	22
Neuendettelsau bei Ansbach[3] . . .	1854	204	63
Stuttgart	1854	249	58
Augsburg	1855	51	10
Halle	1857	64	28
Darmstadt	1858	119	37
Speier	1859	53	18

[1] Gegründet von dem apostasirten katholischen Priester und damaligen Pastor an der böhmischen Kirche in Berlin Joh. Goßner.
[2] Gegründet von König Friedrich Wilhelm IV.
[3] Gegründet von Pfarrer Wilhelm Löhe (gest. 1872).

	Jahr der Gründung.	Zahl der Schwestern.	Zahl der Arbeitsfelder.
Craschnitz	1860	62	18
Hannover	1860	156	76
Hamburg	1860	23	6
Danzig	1862	77	26
Treysa	1864	25	14
Posen	1865	51	14
Frankenstein	1866	94	75
Lazarus-Krankenhaus in Berlin	1867	34	6
Altona	1867	51	25
Bremen	1868	15	6
Bielefeld	1869	235	82
Neu-Torney bei Stettin	1869	124	50
Braunschweig	1870	28	9
Frankfurt a. M.	1870	55	16
Flensburg	1874	63	23
Paul-Gerhardstift in Berlin	1876	27	9

Außerhalb Deutschlands hat das Diaconissenwesen eine verhältnißmäßig nur geringe Verbreitung gefunden. Frankreich hat nur zwei Diaconissen-Mutterhäuser, und zwar beide in Paris, das eine, gegründet 1841, mit 61 Schwestern und 22 Arbeitsfeldern, das andere, gegründet 1874, mit 12 Schwestern und 6 Arbeitsfeldern. Die Schweiz hat 4 Mutterhäuser: St. Loup, gegründet 1842, mit 44 Schwestern und 16 Arbeitsfeldern; Bern, gegründet 1845, mit 140 Schwestern und 31 Arbeitsfeldern; Riehen bei Basel, gegründet 1852, mit 154 Schwestern und 33 Arbeitsfeldern; Zürich, gegründet 1858, mit 68 Schwestern und 18 Arbeitsfeldern. In Holland bestehen 2 Mutterhäuser, das eine in Utrecht, gegründet 1844, mit 56 Schwestern und 7 Arbeitsfeldern, das andere im Haag, gegründet 1865, mit 28 Schwestern und 2 Arbeitsfeldern. England hat 3 Mutterhäuser, eines in Rochester, gegründet 1849, mit 18 Schwestern und 7 Arbeitsfeldern, und zwei in London, das eine, gegründet 1861, mit 20 Schwestern und 7 Arbeitsfeldern, das andere, gegründet 1867, mit 36 Schwestern und 5 Arbeitsfeldern. Zu nennen sind hier auch, wenngleich den Diaconissen nicht beizuzählen, die auf puseyitischem Boden entstandenen Gründungen der Schwestern von St. John's House in London, der Schwestern der Barmherzigkeit (Sisters of Mercy) in Davenport und Plymouth und der Schwestern des Hauses der Barmherzigkeit in Clever bei Windsor (vgl. Nathusius' Volksblatt von 1854, Nr. 20; Schäfer I, 150 f. III, 264). In Schweden und Norwegen bestehen 2 Mutterhäuser, das eine in Stockholm, gegründet 1849, mit 127 Schwestern und 56 Arbeitsfeldern, das andere in Christiania, gegründet 1868, mit 143 Schwestern und 34 Arbeitsfeldern. Dänemark besitzt ein im J. 1863 gegründetes Mutterhaus in Kopenhagen mit 92 Schwestern und 30 Arbeitsfeldern. In dem russischen Reiche bestehen die folgenden 6 kleinen Mutterhäuser: St. Petersburg, gegründet 1859, mit 37 Schwestern und 7 Arbeitsfeldern; Mitau, gegründet 1865, mit 6 Schwestern und 3 Arbeitsfeldern; Riga, gegründet 1866, mit 6 Schwestern und 2 Arbeitsfeldern; Reval, gegründet 1867, mit 15 Schwestern und 7 Arbeitsfeldern; Helsingfors, gegründet 1867, mit 15 Schwestern und 6 Arbeitsfeldern; Wiborg, gegründet 1869, mit 5 Schwestern und 4 Arbeitsfeldern. Für Ungarn wurde im J. 1866 von Kaiserswerth aus ein Mutterhaus in Pesth gegründet, das sich jedoch nach der Statistik von 1881 nicht über den ursprünglichen Bestand von 2 Schwestern erhoben hat. Auch die Versuche, das Diaconissenwesen in Nordamerika auszubreiten, sind erfolglos geblieben. (Vgl. Schäfer I, 101 ff. 139 ff. III, 356 f.)

Nach der Generalstatistik der Diaconissenanstalten von 1881 beläuft sich die Zahl der deutschen und außerdeutschen Diaconissen-Mutterhäuser auf 53, die Zahl aller Schwestern auf 4751, von denen 2979 „eingesegnet" und 1772 „nicht eingesegnet" sind, und die Zahl ihrer sämmtlichen Arbeitsfelder auf 1491. Ihrer Art nach vertheilen sich diese 1491 Arbeitsfelder in folgender Weise: 497 Krankenhäuser, 86 Armen- und Siechhäuser, 412 Gemeindepflegen, 91 Waisen- und Erziehungshäuser und Schulen, 269 Kleinkinderschulen, 26 Krippen, 19 Rettungshäuser, 9 Industrieschulen, 26 Mägdeanstalten, 12 Anstalten für Blöde und Epileptische, 13 Magdalenenasyle, 10 Gefängnisse, 7 Hospize und Pensionate, 2 Diaconissen-Vorschulen, 2 für Paramentik und 10 von verschiedener Art (vgl. Schäfer III, 356 f.). In dem schleswig-holsteinischen Kriege von 1864 waren ca. 40, in dem deutschen Kriege von 1866 282, in dem deutsch-französischen Kriege von 1870 bis 1871 764 Diaconissen in den Lazarethen thätig (vgl. Schäfer II, 210 ff.). Die Existenzmittel der Diaconissenanstalten werden vorwiegend aufgebracht durch die Pflege- und Unterrichtsgelder, durch die Schwesterhonorare, durch Haus- und Kirchencollecten, durch Pfennigsammlungen, durch Geld- und Naturalleistungen von einzelnen Wohlthätern und von Hilfsvereinen; nur wenige Häuser haben über größere Einkünfte aus Kapitalstiftungen zu verfügen (vgl. Schäfer I, 163. III, 204 ff.). Unter Schwesterhonoraren sind diejenigen Vergütungen zu verstehen, die von fremden Anstalten und Gemeinden, in welchen Diaconissen thätig sind, geleistet werden. Nach den Regulativen, wie sie von dem Kaiserswerther und in ähnlicher Weise auch von anderen Diaconisseninstituten festgesetzt sind, haben solche Anstalten und Gemeinden den Schwestern freie Wohnung und freien Unterhalt zu gewähren und für jede an das Mutterhaus jährlich 180 Mark nebst 15 Mark Beitrag zu Erholungsreisen der Schwestern zu entrichten (vgl. Disselhoff 81). Das Band zwischen den Mutterhäusern und ihren auswärtigen Stationen wird auf mannigfache Weise gepflegt: durch Visitationen des geistlichen Inspectors und der Oberin, durch

„Quartalbriefe" des Inspectors, durch die an die auswärtigen Stationen versandte „Monatschroniken" des Mutterhauses, durch die vom Mutterhause ausgehenden gedruckten, namentlich auch für die Freunde und Wohlthäter der betreffenden Anstalten bestimmten „Correspondenzblätter" (s. ein Verzeichniß derselben bei Schäfer III, 275), durch die im Mutterhaus alljährlich abgehaltenen „Schwesterntage", durch Einsendung von Stationsberichten an das Mutterhaus, durch Gebet der einzelnen Anstalten für einander (vgl. Schäfer III, 143 ff. 201. 270 ff.). Zwischen den einzelnen Mutterhäusern selbst besteht seit 1861 ein gemeinsames äußeres Band durch die gewöhnlich alle drei Jahre in Kaiserswerth stattfindenden Generalconferenzen von Vertretern und Vertreterinnen der deutschen und außerdeutschen Mutterhäuser (vgl. Schäfer I, 164 f. 230 f. III, 219 ff. 293; Bandau 305 ff.). Hinsichtlich ihres religiösen Charakters stehen die meisten Diaconissenanstalten auf dem Boden des neueren Pietismus, andere, wie z. B. Neuendettelsau, Hannover, Ludwigslust, Kopenhagen, auf dem des neueren Lutherthums. Zugleich tragen alle diese Anstalten, obgleich mannigfach von Vorurtheilen und Abneigungen gegen die katholische Kirche erfüllt, durch ihre Herübernahme von Anschauungen, Einrichtungen, Gebräuchen und Gebetsweisen aus dem katholischen Ordensleben ein mehr oder minder katholisirendes Gepräge. Am meisten tritt das katholisirende Element in dem Neuendettelsauer Institute hervor. Der Gründer desselben, der lutherische Pfarrer Löhe, ein in mancher Beziehung merkwürdiger und interessanter Mann (vgl. W. Löhe's Leben, bis jetzt 2 Bde., 2. Aufl. Nürnberg 1874 ff.), hat für seine Diaconissen- und sonstigen Anstalten aus den Institutionen, der Liturgie und den Ritualien, sowie aus der ascetischen und hagiologischen Literatur der katholischen Kirche Vieles sich angeeignet und wandelt in manchen seiner Anschauungen und Einrichtungen ganz auf katholischem Boden. „Gehorsam, Armut, Keuschheit, Friedfertigkeit" waren ihm die „Schlagworte", welche seine Diaconissen immerdar im Andenken haben sollen (vgl. Neuendettelsauer Correspondenzblatt 1863, 26 ff.). Die von Löhe vertretenen Anschauungen und Einrichtungen aber haben durch das unter seiner Oberleitung herausgegebene „Correspondenzblatt der Diaconissen von Neuendettelsau", sowie durch seine sonstige sehr fruchtbare literarische Thätigkeit auch in andere Diaconissenanstalten mehr oder minder Eingang gefunden und in denselben manche richtige Grundsätze bezüglich des geistlichen und ascetischen Lebens verbreitet. Ueber das „Neuendettelsauer Correspondenzblatt" urtheilt Schäfer: „Unter allen Schriften, woraus man über ‚die Diaconissin und das Mutterhaus' etwas lernen kann, ist das Correspondenzblatt der Diaconissen von Neuendettelsau die ergiebigste Fundgrube und reichste Quelle. In den Jahrgängen von 1858 an bis heute ist ein wahrer Schatz von Erfahrung und Seelsorgerweisheit niedergelegt. Obenan stehen die Dictate für die ‚Diaconissenschülerinnen' von der Hand des seligen Pfarrers Löhe" (Schäfer III, 295).

Was die Statuten und Organisationen der Diaconissenanstalten betrifft, so sind die von Kaiserswerth der Hauptsache nach für die übrigen deutschen und außerdeutschen Anstalten maßgebend geworden; im Einzelnen bestehen wie bezüglich der religiösen Richtung, so auch bezüglich der Statuten und Organisationen mannigfache Verschiedenheiten (vgl. Schäfer I, 101 ff. 139 ff.; III, 221 u. ö.). Die in die Diaconissenanstalten eintretenden Jungfrauen und kinderlosen Wittwen sollen in der Regel nicht unter 18 und nicht über 40 Jahre alt sein und vor ihrer „Einsegnung in das Diaconissenamt" eine mindestens zweijährige Probezeit durchmachen. Im ersten Jahre führen sie den Namen „Probeschwestern", in der darauf folgenden Zeit bis zu ihrer „Einsegnung" gewöhnlich den Namen „Novizen"; statt des letztern ist in den französischen Diaconissenhäusern der Name „soeurs adjointes" und dem entsprechend auch in einzelnen deutschen Häusern der Name „Beischwestern" gebräuchlich. Die „Einführung in's Noviziat" findet in manchen Anstalten unter einem besonderen, in Gesang, Bibellesungen und abwechselnden Gebeten sich vollziehenden Ritus statt, der unter Theilnahme der übrigen Schwestern von dem Pastor, der „Oberin", der „Probemeisterin" und der jüngsten Diaconisse gehalten wird und mit dem Segen des Pastors schließt (vgl. Schäfer III, 52 f. 243 f.). Der „Einsegnung in das Diaconissenamt" geht die unter der Leitung des Pastors und der Oberin gehaltene, gewöhnlich 8—14 Tage dauernde „Rüstzeit" voran, in welcher den einzusegnenden Schwestern „Gelegenheit zu stiller Einkehr, Sammlung und Vorbereitung auf den Tag der Einsegnung gegeben wird". In Kaiserswerth wird die „Rüstzeit" eröffnet mit dem Liede: „In die Still', in die Still', Seele, geh' in heil'ge Still'" und der Lesung des 61. Psalmes. Während der „Rüstzeit" beten alle übrigen Schwestern täglich für die Einzusegnenden (vgl. Schäfer III, 53 f. 244 ff.). In Neuendettelsau wird den einzusegnenden Schwestern empfohlen, den Tag vor der Einsegnung „mit Fasten, brünstigem Gebete und herzlicher Beichte zu feiern", und nach der Einsegnung „zur Feier des Sacraments sich zusammenzuschließen" (Neuendettelsauer Corresp.-Blatt 1873, S. 16). Der äußere Verlauf der Einsegnungsfeier ist, wie Schäfer III, 54 bemerkt, „nach der kirchlichen Stellung, der liturgischen Reife der betreffenden Mutterhäuser ein mannigfach verschiedener". Im Wesentlichen gestaltet sich die Feier gewöhnlich so, daß die einzusegnenden Schwestern während eines Gottesdienstes nach einer Ansprache des Pastors auf die von demselben an sie gerichteten bezüglichen Fragen das Diaconissengelübde ablegen und

durch Handschlag bekräftigen, und dann von dem Pastor unter Gebet und Handauflegung „zu dem Diaconissenamte eingesegnet werden". In einigen Anstalten empfängt statt des Pastors die Oberin den Handschlag; auch findet sich Handauflegung durch die Oberin und einige hierzu ausersehene Schwestern. Gewöhnlich ist mit der Einsegnung auch der Empfang des Abendmahles verbunden (vgl. Schäfer III, 54 f. 245 f. I, 121). Die Leiter der Kaiserswerther Anstalt wollen, wohl mit Rücksicht auf die in protestantischen Kreisen vielfach herrschende Abneigung gegen „Ordensgelübde", das bei den Einsegnungen gegebene Versprechen nicht als „Gelübde" bezeichnet wissen (vgl. Disselhoff 9), obgleich dieses Versprechen auch bei den Kaiserswerther Einsegnungen seinem ganzen Tenor nach offenbar den Charakter eines Gelübdes an sich trägt (vgl. Bandau 117 f.). Die meisten Anstalten hingegen bezeichnen das bei der Einsegnung gegebene Versprechen ausdrücklich als „Gelübde" und wollen es auch als solches betrachtet wissen. Da aber der Protestantismus, allerdings im Widerspruche mit der heiligen Schrift und der gesunden Vernunft, den Unterschied zwischen Gebot und Rath verwirft und folglich auch ein seinem Inhalte nach über das Taufgelübde hinausgehendes Gelübde nicht anzuerkennen vermag, so wird das Diaconissengelübde nur als eine Erneuerung des Taufgelübdes und als eine specielle Anwendung desselben auf den zu übernehmenden Diaconissenberuf aufgefaßt. Den concreten Inhalt des Diaconissengelübdes bildet gewöhnlich „Gehorsam, Willigkeit, Treue in dem Diaconissenamte". In einigen Anstalten wird auch ein „Aufrichtigkeitsgelübde" abgelegt. Durch dasselbe verpflichtet sich die Diaconisse unter Anderem namentlich auch dazu, kein Eheverlöbniß einzugehen, ohne vorher dem Inspector und der Oberin des Institutes hierüber offene Mittheilung gemacht zu haben. Aber auch in allen denjenigen Anstalten, in welchen ein solches „Aufrichtigkeitsgelübde" nicht abgelegt wird, wird den Diaconissen zur Pflicht gemacht, kein „bindendes Verlöbniß" ohne vorherige Mittheilung an ihre Vorgesetzten einzugehen. Die Kaiserswerther Generalconferenz vom J. 1875 faßte in dieser Beziehung den folgenden Beschluß: „Wie Eltern von ihren Kindern, erwartet jedes Mutterhaus von einer Diaconissin, daß dieselbe bei einem etwaigen Heiratsantrage sofort, ehe sie eine Entscheidung trifft, ihrem Vorstand aufrichtige Mittheilungen mache und dessen Rath einhole. Im Uebrigen bleibt ihre Freiheit gewahrt, und das Mutterhaus entläßt die Schwester, wenn sie sich zur Ehe entschlossen hat, in Frieden mit seinem Segen. Handelt eine Schwester in Sachen einer etwaigen Verlobung unaufrichtig gegen ihr Mutterhaus, so wird sie ohne Segen entlassen." Die Diaconisse verpflichtet sich durch ihre Gelübde nur für die Zeit, „so lange sie der Herr in diesem Berufe läßt", soll aber bei Ablegung derselben den ernsten Willen haben, sich für ihr ganzes Leben dem Diaconissenberufe zu weihen. Die „Berufsordnung der Diaconissenanstalt in Stuttgart" sagt in dieser Beziehung in ihren eingehenden Ausführungen über das Diaconissengelübde: „Das Gelübde einer Diaconissin ist nur für so lange gegeben, als ihr der Herr nicht klar und deutlich einen andern Weg zeigt. Es muß jedoch von jeder, welche die Einsegnung annimmt, vorausgesetzt werden, daß es ihr ernstes Vorhaben ist, lebenslang in ihrem Berufe zu bleiben." Die bereits oben erwähnte Kaiserswerther Generalconferenz vom J. 1875 erklärte: „Der Diaconissenberuf soll von den Schwestern als ihre Lebensaufgabe erkannt werden" (vgl. Schäfer III, 55 ff. 122; Disselhoff 9; Bandau 308 f.). Das Mutterhaus verpflichtet sich, für den Unterhalt der eingesegneten Diaconissen zu sorgen, und gewährt ihnen zur Anschaffung von kleineren Bedürfnissen gewöhnlich auch ein monatliches Taschengeld. Persönliche Geschenke von Pflegebefohlenen sollen die Diaconissen nicht annehmen. Ueber ihr Privatvermögen behalten sie freie Verfügung; jedoch sollen sie dasselbe nicht zur Anschaffung von Luxusgegenständen und sonstigen unnöthigen Dingen verwenden (vgl. Schäfer III, 79 f.; Disselhoff 10). Sie sind verpflichtet, die von dem Mutterhaus vorgeschriebene „Amtskleidung" zu tragen. Das Auszeichnende der Diaconissentracht, die in den verschiedenen Instituten mannigfach verschieden ist, besteht vornehmlich in der den Mitgliedern der einzelnen Institute vorgeschriebenen gemeinsamen Farbe der Kleider, die zumeist blau oder schwarz, aber auch braun oder grau ist, in einem Kragen von bestimmter Form und in einer Haube, einem Hut oder einer Kapuze von eigenthümlichem Schnitt. Schäfer unterscheidet bezüglich der Diaconissentrachten als Grundtypen namentlich die Kaiserswerther, die Berliner Bethanische und die Neuendettelsauer Tracht; die übrigen Trachten sind mehr oder minder einer von diesen dreien nachgebildet oder erscheinen als aus diesen gemischte Trachten. In manchen Instituten tragen die Schwestern an einem Band um den Hals ein Kreuz, in anderen ist dieß als Nachahmung katholischer Sitte verboten. Zwischen Probeschwestern, Novizen und eingesegneten Diaconissen bestehen bezüglich der Kleidung gewisse Unterschiede (vgl. Schäfer III, 86 ff. 257 ff.).

Das geistliche Leben der Schwestern in den Diaconissenanstalten wird insbesondere gepflegt durch die täglichen gemeinsamen Hausandachten, durch Gebet und Betrachtung, namentlich durch die sogen. „stille halbe Stunde", durch Lesen der Bibel und sonstiger frommer und ascetischer Schriften, durch zeitweilige geistliche Vorträge, durch den Besuch des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes und durch Beichte und Abendmahl. Das gemeinsame Gebet wird in den Diaconissenanstalten gewöhnlich knieend verrichtet. Die Hausandachten am Morgen und Abend bestehen zumeist in Gesang und Gebet und Vorlesung eines bib-

lischen Abschnittes; in manchen Anstalten ist mit der vom Pastor gehaltenen Morgenandacht auch „Sündenbekenntniß und Absolution vom Altar aus" und „Segen" verbunden. In Kaiserswerth wird vor Tisch der „Tagespsalm" und nach Tisch der betreffende Abschnitt aus Fliedners „Kurzem evangelischem Märtyrerbuch für alle Tage des Jahres" (2 Theile, Kaiserswerth 1865) vorgelesen. Auch Löhe hat für seine Diaconissen seine „Rosen-Monate heiliger Frauen" (Stuttg. 1860) und sein „Martyrologium" (Nürnberg 1868) geschrieben. Die drei genannten Werke Fliedners und Löhe's handeln ganz vorwiegend oder fast ausschließlich von katholischen Heiligen. Auch hat Löhe neben anderen Litaneien eine eigene „Diaconissenlitanei" verfaßt, und sein Nachfolger in der Leitung der Diaconissenanstalt in Neuendettelsau, Pfarrer Meyer, hat unlängst ein „Litaneienbüchlein, zum Gebrauche für evangelische Christen zusammengestellt" (Leipz. 1881), herausgegeben. Zur Lesung in den „Capitelversammlungen" der Schwestern empfiehlt das „Neuendettelsauer Correspondenzbatt" von 1879 S. 12 auch die beiden katholischen Biographien, Binders „Charitas Pirkheimer" (2. Auflage, Freiburg 1878) und Coudenhove's „Schwester Charitas, geb. Gräfin Coudenhove" (Mainz 1878), als „lehrreich und erbaulich zugleich". Bezüglich der sogen. „stillen halben Stunde" bemerkt Schäfer: „Ein Mittelding zwischen Hausgottesdienst und Privaterbauung ist die ‚stille halbe Stunde', welche entweder jahraus jahrein oder doch in der Advents- und Passionszeit täglich in manchen Anstalten gehalten wird. Wer Zeit und den guten Willen hat, findet sich zu bestimmter Stunde in der Kapelle ein; mit einem gemeinsam gesungenen Lied wird begonnen und geschlossen; die halbe Stunde selbst aber erfüllt jede, wie es ihr lieb und nützlich ist, mit Gebet und Betrachtung des göttlichen Wortes oder mit Lectüre einer guten ascetischen Schrift." Ueber die Beichte sagt Schäfer: „Von besonderer Bedeutung ist auch die Beichte resp. Privatbeichte. Sie ist der Mittelpunkt aller Seelsorge. Ohne sie ist eine tiefer greifende Seelenführung nicht möglich. Und es ist einer der größten Vorzüge der Diaconissenanstalten, daß eine auf die Beichte gegründete Seelsorge in ihnen möglich ist und weit mehr als sonst geübt wird. Jede Schwester werde dieser Gnadengabe recht bewußt und gebrauche ihrer nicht als eines beschwerlichen Zwanges — was sie nicht ist und sein soll —, sondern als eines seligen Rechtes." Zum Gebrauche der Beichtenden wird insbesondere Löhe's „Einfältiger Beichtunterricht für Christen evangelisch-lutherischen Bekenntnisses" (2. Aufl. Nürnberg 1871, 3. Aufl. Kropp 1881) empfohlen (Schäfer III, 134. 268). Eine in dem Kaiserswerther und anderen Diaconisseninstituten gebräuchliche Andachtsübung von sehr zweifelhaftem Werthe ist auch das sogen. „freie Gebet". Dasselbe besteht darin, daß der vorbetende Pastor oder die vorbetende Schwester aus sich ein improvisirtes oder mehr oder minder prämeditirtes Gebet spricht. Nicht selten muß dieses „freie Gebet" auch dazu dienen, um wegen der von einzelnen Schwestern begangenen Fehler oder wegen sonstiger unliebsamer Vorkommnisse im Hause vor Gott Klage zu führen und von ihm Abhilfe zu erflehen (vgl. Schäfer I, 122. III, 148 f.; Bandau 71. 122).

Das Motiv, aus welchem die Diaconisse ihren Beruf übernimmt und die Pflichten desselben treu erfüllt, soll vor Allem das des Dankes gegen Jesus sein für die von ihm empfangenen Gnaden; sie soll „ihr Leben Jesu Christo als ein Dankopfer weihen". Ausgeschlossen ist auf Grund des alten protestantischen Dogma und im ausdrücklichen Gegensatze zur katholischen Lehre die Anschauung, als ob die Diaconisse sich durch die von ihr geübten guten Werke auch Verdienste für den Himmel erwerben könne (vgl. Schäfer I, 173; Bandau 117). Ausgeschlossen ist auch, obgleich Diaconissenehen von den Leitern und Freunden der Diaconissenanstalten im Allgemeinen sehr ungern gesehen und nach Möglichkeit verhindert werden (vgl. Schäfer III, 61. 121 ff.; Bandau 12. 114 f. 157 f. 182. 264 f. 274 f. 307 ff.), und zwar gleichfalls auf Grund des alten protestantischen Dogma und im ausdrücklichen Gegensatze zur katholischen Lehre die Anschauung, als ob der von der Diaconisse erwählte jungfräuliche Stand an sich und vor Gott einen Vorzug habe vor dem Ehestande. Nur deßhalb soll die Diaconisse ehelos bleiben, weil der Ehestand mit ihrer Berufsthätigkeit unvereinbar ist; eine tiefere und höhere Bedeutung soll, wenigstens nach der Auffassung der an dem betreffenden alten protestantischen Dogma starr festhaltenden theologischen Vertreter der Diaconissensache, der jungfräuliche Stand für die Diaconisse nicht haben. „Der Beruf der Diaconissin und nichts Anderes," sagt Schäfer, „verlangt von ihr den ehelosen Stand. Wenn irgend ein anderer Gesichtspunkt hier hereinspielt, wenn auch nur ganz leise etwa der Gedanke sich geltend machen wollte, als verdiene der ehelose Stand als solcher vor dem ehelichen den Vorzug, so ständen wir damit am Anfang der schiefen Ebene, deren Ende das Mönchs- und Nonnenthum der katholischen Kirche ist; wovor uns Gott in Gnaden bewahren wolle. Da gilt: principiis obsta" (Schäfer III, 114). Allein in den beiden Fragen, sowohl in der über die Verdienstlichkeit der guten Werke, wie in der über den inneren Vorzug des jungfräulichen vor dem ehelichen Stande, erweist sich auch in den Diaconissenanstalten vielfach die Wahrheit des katholischen Dogma stärker, als die mit der heiligen Schrift wie mit dem innersten menschlichen Bewußtsein im Widerspruch stehende doctrinäre Unwahrheit des alten protestantischen Dogma. Denn auch die Diaconissen huldigen offenbar vielfach dem Glauben, daß sie durch das, was sie an den Kranken und Armen thun, und durch die Entsagung, die sie üben, sich den Himmel verdienen; und auch unter den Diaconissen, und zwar sowohl unter denen, die dem jungfräulichen Stande treu

bleiben, wie auch unter denen, die austreten und heiraten, herrscht vielfach die Anschauung, daß der Stand jungfräulicher Reinheit eine gewisse innere Weihe und Würde vor dem Ehestande voraus hat. Auf der „schiefen Ebene", vor welcher Schäfer warnen zu müssen glaubt, sind zahlreiche Diaconissen längst, und sicher nicht zu ihrem Nachtheile, angekommen.

Viele gehören nur vorübergehend den Diaconisseninstituten an und treten theils vor, theils nach ihrer Einsegnung wieder aus. Von den 160 Schwestern, die innerhalb der Jahre 1837—1862 in dem Elisabeth-Krankenhaus in Berlin thätig waren, haben während dieser 25 Jahre ungefähr 120 den Diaconissenberuf wieder aufgegeben. Von den 586 Schwestern, die innerhalb der Jahre 1847—1872 in Bethanien in Berlin eingetreten sind, sind während dieser 25 Jahre 337 wieder ausgeschieden. Von den 1054 Schwestern, die innerhalb der Jahre 1836—1881 in Kaiserswerth die Einsegnung zum Diaconissenamte empfangen haben, sind während dieser 45 Jahre 110 als Diaconissen gestorben, 460 dagegen „in die Ehe getreten, zu pflegebedürftigen Eltern zurückgekehrt oder in andere Lebensverhältnisse übergegangen" (vgl. Schäfer I, 107. 122; Disselhoff 84 f.). Schäfer klagt über die „Verkehrtheiten", die „bei Heiraten von Diaconissen oft eine nur allzu große Rolle spielen" (Schäfer III, 122; vgl. auch Bandau 114 f. u. ö.). In dem Kaiserswerther und anderen Diaconisseninstituten ist es den Schwestern in den meisten Fällen strenge verboten, mit einer ausgetretenen Diaconisse irgend welchen persönlichen oder brieflichen Verkehr zu unterhalten, damit nicht auch sie etwa zum Austritte verleitet werden (vgl. Bandau 183. 272). Um für ihre Anstalten einen zahlreicheren Nachwuchs von Schwestern zu erzielen, haben in den letzten 20 Jahren die Institute von Kaiserswerth und Ludwigslust und in jüngster Zeit auch das in Frankfurt Diaconissen-Vorschulen eingerichtet, in welche Mädchen zwischen dem 14. und 18. Jahre gewöhnlich fast unentgeltliche Aufnahme finden; eine Art von Diaconissen-Vorschule besteht auch schon seit lange in der höheren Mädchenschule von Neuendettelsau (vgl. Schäfer III, 18 ff. 238; Disselhoff 29 f.). Von Freunden der Diaconissensache wird sehr darüber geklagt, daß gerade Pastorentöchter, die doch in erster Linie zum Diaconissenamte berufen seien, sich nur in ganz verschwindend kleiner Zahl dem Diaconissenberufe widmen (siehe einzelne statistische Angaben von A. Disselhoff bei Schäfer I, 232). Auch darüber wird Klage geführt, daß die landeskirchlichen Behörden vielfach nur „nach und nach, an einzelnen Stellen sehr langsam und allmälig" „eine wohlwollende und wohlthuende Stellung" zu den Diaconissenanstalten eingenommen haben, und die Behauptung ausgesprochen: „Nach Lage der Dinge sind unsere deutschen Landeskirchen völlig außer Stand, Anstalten dieser Art als rein unter ihrem Ressort stehend zu behandeln. Und wenn sie das auch wollten und thäten, so wäre es der Tod oder eine unerträgliche Hemmung der freien Liebesthätigkeit. Das wird von Leuten in kirchenregimentlichen Stellungen selbst laut bekannt" (Schäfer III, 228 f.). Gleichfalls klagt Schäfer darüber, daß es den Diaconissenanstalten im Vergleich mit den katholischen Anstalten der barmherzigen Schwestern noch vielfach an festen Traditionen gebricht, und daß die Diaconissenanstalten unter den Protestanten selbst vielfach nicht die rechte Würdigung finden, indem er sagt: „Die ganze Institution des Vincenz von Paul hat, schon Jahrhunderte alt, in der römischen Kirche feste und tiefe Wurzeln geschlagen, man hat dort feste Traditionen, während unsere Anstalten, noch so jungen Datums, zum großen Theil noch in den Kinderjahren stecken und mit dem Mißwollen, Unverstand und der Lauigkeit der eigenen Kirchenglieder zu kämpfen haben" (Schäfer I, 172).

Daß die Diaconissenanstalten in protestantischen Ländern und Gegenden einem großen socialen Bedürfnisse entgegenkommen, ist unläugbar; und auch darüber kann man nicht im Zweifel sein, daß die von Diaconissen geübte Kranken- und Armenpflege im Allgemeinen entschieden den Vorzug verdient vor der durch bezahlte Wärter und Wärterinnen oder durch Mitglieder humanitärer Vereine. Auch das muß anerkannt werden, daß es zahlreiche Diaconissen gibt, welche mit frommem Sinne und treuer Gewissenhaftigkeit nur den Pflichten ihres Berufes leben. Ebenso aber steht außer allem Zweifel und wird auch von protestantischer Seite vielfach offen und unumwunden anerkannt, daß die Leistungen der Diaconissen im Allgemeinen hinter denen der barmherzigen Schwestern zurückstehen, und daß die barmherzigen Schwestern durchschnittlich eine viel größere Hingabe, Selbstverläugnung, Ausdauer und Aufopferung in ihrem Berufe und zugleich auch eine viel glücklichere und geschicktere Art in der Behandlung der Kranken und Armen haben, als die Diaconissen. Die Gründe dieser Superiorität der barmherzigen Schwestern über die Diaconissen aber sind nicht schwer zu suchen. Die barmherzige Schwester weiht sich für ihr ganzes Leben ihrem Berufe, und sie lebt und stirbt in demselben; die Diaconisse hingegen ergreift in vielen Fällen den Diaconissenberuf nur auf so lange, bis sich ihr Gelegenheit zur Ehe oder eine anderweitige entsprechende Versorgung oder Verwendung bietet, und ihr Herz ist darum mehr oder minder getheilt und sucht und findet in dem übernommenen Berufe nicht die volle Befriedigung. Die barmherzige Schwester besitzt in ihrem katholischen Glauben eine feste und unwandelbare, über alle Zweifel erhabene Norm ihres ganzen Denkens und Lebens und damit zugleich auch eine unversiegliche Quelle innerer Kraft, inneres Trostes, inneres Friedens und innerer Freudigkeit bei ihrem schweren und opfervollen Berufe; der Diaconisse vermag weder der unklare und schwankende, vielfach von ungesunder menschlicher Sentimentalität durchtränkte

Pietismus, noch auch das nicht minder unklare und in zahlreichen inneren Widersprüchen sich bewegende restaurirte Lutherthum eine solche feste und unwandelbare Norm für ihr Denken und Leben zu gewähren. Die barmherzige Schwester besitzt insbesondere in den katholischen Lehren von der Verdienstlichkeit der guten Werke, von der Weihe und Würde jungfräulicher Reinheit und von der besonderen Gottwohlgefälligkeit und unverletzlichen Heiligkeit der Ordensgelübde überaus starke und mächtige Motive, um Tag für Tag mit reinem Gewissen und nach allen ihren Kräften freudig in ihrem Berufe zu arbeiten und in demselben bis zum Tode treu auszuharren; für die Diaconisse sind diese theologisch so berechtigten und psychologisch so tief eingreifenden Motive durch das protestantische Dogma unterbunden und in ihrer rechten und lebensvollen Entfaltung mehr oder minder gehemmt und verkümmert. Die barmherzige Schwester besitzt in den katholischen Grundsätzen des geistlichen Lebens, in den aus dem Geiste der Kirche geflossenen Constitutionen und Regeln ihres Ordens, in der nach bewährter Methode gehaltenen täglichen Meditation, in dem Gebete der kirchlichen Tagzeiten, in den regelmäßig wiederkehrenden, die Seele mächtig ergreifenden geistlichen Uebungen und Geisteserneuerungen feste und sichere Leitsterne auf ihrem Lebenswege; der Diaconisse vermag der Protestantismus für alles das nur mehr oder minder unvollkommene Surrogate zu bieten. Die barmherzige Schwester besitzt in dem täglichen Opfer der heiligen Messe, in der täglichen Besuchung des Allerheiligsten, in der öfteren sacramentalen Beichte und in dem öfteren Empfange der heiligen Communion eine Fülle von Gnaden, die sie für ihr Opferleben täglich von Neuem entzünden, kräftigen und stärken; alles dieses vermag der Protestantismus der Diaconisse in keiner Weise zu ersetzen. Die Ausbreitung der barmherzigen Schwestern und der Diaconissen mit einander vergleichend, bemerkt das protestantische „Lexikon für Theologie und Kirchenwesen“ von Holtzmann und Zöpffel, Leipzig 1882, 164: „Uebrigens gibt es im überwiegend protestantischen Preußen mehr katholische barmherzige Schwestern, als in der ganzen protestantischen Kirche Diaconissen; die Arbeitsfelder der erstern allein in Preußen sind zahlreicher, als die der Diaconissen in der ganzen Welt zusammen genommen.“

Literatur: Th. Schäfer, Die weibliche Diaconie in ihrem ganzen Umfang dargestellt, 3 Bde., Hamburg 1879—1883; Der Armen- und Krankenfreund, Kaiserswerth 1849 ff.; Correspondenzblatt der Diaconissen von Neuendettelsau, Nördlingen 1858 ff.; Monatsschrift für Diaconie und innere Mission, herausgegeben von Th. Schäfer, Hamburg 1876—1880; Monatsschrift für innere Mission mit Einschluß der Diaconie, Diasporapflege, Evangelisation und gesammten Wohlthätigkeit, herausgegeben unter Mitwirkung von Haupt, Kobelt, Ranke, Schlosser, Schmidt, Schuster von Th. Schäfer, Gütersloh 1880 ff.; Löhe, Etwas aus der Geschichte des Diaconissenhauses Neuendettelsau, Nürnberg 1870; Ders., Von der Barmherzigkeit, 2. Aufl., Nördlingen 1877; Adelheid Bandau, Zwölf Jahre als Diaconissin, 2. Aufl., Berlin 1881; Annette Preußer, Diaconissin Louise Rätze, Leipzig 1882; J. Disselhoff, Der Rhein.-Westf. Diaconissen-Verein und seine Arbeitsstätten, Kaiserswerth 1882. Weitere sehr zahlreiche, zumeist kleinere Literatur findet sich verzeichnet in den Anhängen zu den drei Bänden des zuerst genannten Werkes von Schäfer. [Hundhausen.]

Diadochen (Nachfolger) heißen in der vorchristlichen Geschichte diejenigen Generale und Nachfolger Alexanders d. Gr., welche sich nach dessen Tode in sein Reich theilten und durch Verbreitung des Hellenismus nach Gottes Vorsehung dem Christenthum den Weg bahnten. Im biblischen Sprachgebrauch der Septuaginta bedeutet διάδοχος den ersten Würdenträger nach dem Könige, 1 Par. 18, 17. 2 Par. 26, 11; 28, 7, dann Stellvertreter 2 Mach. 4, 29. 31 und bloß Eccli. 46, 1; 48, 8 einen Nachfolger im Prophetenamt. [Kaulen.]

Diadochus, s. Marcus Diadochus.

Diana, Antonius, sicilianischer Casuist milderer Richtung, geboren zu Palermo 1586, gestorben zu Rom den 20. Juli 1663. Aus edler Familie entsprossen, trat Diana 1630 zu Palermo in den Orden der regulirten Theatiner-Chorherren, erwarb sich hier großen theologischen Ruhm, verwaltete auch in der Umgebung seines Generals mehrere bedeutende Ordensämter und bekleidete unter Urban VIII., Innocenz X. und Alexander VII. die Stelle eines Examinator Episcoporum. Diana war sehr befreundet mit Caramuel, Anton Coton und Escobar. Er schrieb mehr als 150 moralische Abhandlungen. Die in denselben enthaltenen Resolutionen hat der Carthäuser Martinus de Alcolea noch zu Lebzeiten des Verfassers sachlich geordnet und herausgegeben unter dem Titel: P. Antoninus Diana etc. coordinatus seu omnes resolutiones morales ejus ipsissimis verbis ad propria loca et materias fideliter depositae ac distributae, 1629—1656 (auch öfters als Summa Dianae in 8—10 Bdn.). Derselbe bezeugt, daß Diana in seinen Werken mehr als 28 000 Quästionen behandelt habe, und nennt denselben eruditissimus Diana, universo orbi celeberrimus et usque in finem saeculi ab omnibus semper honorandus et venerandus. Sicher war Diana's wissenschaftlicher Ruf bei den Zeitgenossen ein eminenter (vgl. die dem ersten Bande der Lyoner Ausgabe von 1680 vorgedruckten Schriftstücke). Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß Diana in seinen Resolutionen sehr nachsichtig ist und bisweilen bedeutend an Laxismus streift, wenn man ihn auch wohl im Allgemeinen nicht als Laxisten im eigentlichen Sinne bezeichnen kann. [Janner.]

Diario Romano, gedruckte Festordnung der Stadt Rom, erscheint jährlich in Quarto mit

päpstlichem Privileg und bringt genaue Angaben über die gottesdienstlichen Functionen der zahlreichen Basiliken, Kirchen, Kapellen und Oratorien der ewigen Stadt. Zufolge der Eroberung Roms durch die Piemontesen am 20. September 1870 mußten nicht wenige Functionen eingestellt werden. Zu ihnen gehören namentlich diejenigen, bei welchen der Papst sich im Glanz und der Majestät seiner hohenpriesterlichen Würde zeigt. Ungeachtet dessen hat das Diario des laufenden Jahres 1884 (Diario Romano per l'anno bisestile 1884, Roma, con privilegio pontificio) auch diese Cerimonien aufgenommen, und zwar mit vollem Recht, da der heilige Vater und mit ihm die ganze katholische Welt die gegenwärtige Lage des apostolischen Stuhles und der Stadt Rom als vorübergehend ansieht. Außer der römischen Festordnung bringt das Diario die Fastenvorschriften, die erforderlichen astronomischen Notizen über die Mondphasen, Sonnen- und Mondfinsternisse, Aufgang und Untergang der Sonne, die kirchliche Zeitrechnung (computus eccl.), eine Tabelle über die Zeit des Aveläutens, sowie ein Verzeichniß der berühmtesten Madonnenbilder, vor welchen je an einem Tage des Monats die Angelegenheiten der Kirche in feierlichen Gebeten und Fürbitten der Mutter Gottes empfohlen werden. Zu bemerken ist, daß das Diario für die Berechnung der Vormittagsstunden sich der mittlern Zeit bedient, bei den Nachmittagsstunden dagegen die alte italienische Berechnung, welche vom Ave Maria ausgeht und 24 Stunden durchzählt, zur Anwendung bringt.

I. Ordentliche Functionen. 1. Tägliche. Die Aussetzung des heiligen Sacramentes von Morgens 5 resp. 7 Uhr bis gegen Sonnenuntergang findet täglich statt in den Klöstern der ewigen Anbetung zu S. Maddalena am Quirinal und S. Isidoro. In 25 Kirchen wird Morgens $5^1/_2$ Uhr bei der heiligen Messe der Segen mit dem Ciborium ertheilt und der Rosenkranz gebetet. In zwölf andern Kirchen ist das Rosenkranzgebet auf die Abendstunden verlegt und findet bald vor, bald unmittelbar nach Ave Maria statt. Besondere Erwähnung fordern hier die vielbesuchten Gotteshäuser S. Maria della Pace und das Oratorium des Jesuitenpaters Caravita. Es verdient überhaupt Beachtung, daß es keine Stadt der christlichen Welt gibt, in welcher das Rosenkranzgebet mit solchem Eifer gepflegt wird, wie in Rom. Leo XIII., welcher, umgeben von seiner Dienerschaft, sich dieser Uebung täglich um 9 Uhr Abends unterzieht, gibt der ganzen Christenheit damit ein nachahmungswürdiges Beispiel. Die früheste Stunde für Darbringung des heiligen Opfers ist 5 Uhr Morgens, die letzte 12 Uhr Mittags. Um Mittag ist in S. Maria della Pace Votivmesse zur heiligen Dreifaltigkeit zur Danksagung für die der Mutter Gottes verliehenen Gnaden. Zum täglichen Gottesdienst gehört die feierliche Abhaltung des Chores in den Dom- und Stiftskirchen. Domcapitel erster Ordnung sind im Lateran, in S. Peter und S. Maria Maggiore; solche zweiten Ranges in S. Maria in Trastevere, S. Lorenzo in Damaso, S. Maria in Cosmedin und S. Maria de Monte Santo. Ihnen reihen sich folgende Collegiatkirchen an: S. Maria ad Martyres (Pantheon), S. Marco, S. Niccolo in Carcere, S. Maria in Via Lata, S. Eustachio, S. Angelo in Peschiaria, S. Celso e Juliano, S. Anastasia und S. Girolamo der Slaven. Canoniker und Beneficiaten versehen, da sie fast sämmtlich in den Congregationen beschäftigt sind, den Chordienst an Wochentagen abwechselnd; vereidete Punctatoren wachen über die Pünktlichkeit des Besuches. Mit dem Officium ist die Feier der Conventualmesse täglich verbunden. Endlich sei erwähnt, daß täglich in der von den Barnabiten bedienten Kirche S. Carlo ai Cattinari das heilige Opfer speciell für die Anliegen des Papstes dargebracht wird. Den Schluß jedes Tages bezeichnet das Aveläuten, welches je nach dem Stand der Sonne, zwischen $5^1/_4$ und $8^1/_4$ Uhr Abends geschieht. Nach ihm richtet sich der Beginn der nachmittäglichen Functionen, sowie der Vorlesungen in den Lehranstalten und der Hausordnung in den verschiedenen kirchlichen Collegien. Genau eine Stunde nach Ave Maria rufen wiederum sämmtliche Glocken Roms zum Gebet für die Verstorbenen. Dieser Gebrauch stammt aus Neapel, wo der hl. Cajetan ihn 1536 einführte, wurde 1609 von Paul V. für Rom vorgeschrieben und von Clemens XII. und Pius VI. für diejenigen mit Ablässen ausgestattet, welche dabei Pater noster oder De profundis für die Verstorbenen beten.

2. Wöchentliche. In erster Linie kommt Sonntags in Betracht der Pfarrgottesdienst. Rom besitzt 54 Pfarreien, einschließlich der drei apostolischen Paläste des Lateran, Vatican und Quirinal, die von besonderen Pfarrern bedient werden. Zehn Pfarreien liegen außerhalb der Stadtmauer, u. A. die großen Basiliken S. Paul, S. Lorenzo und S. Sebastiano; 22 Pfarrer gehören dem Ordensstande an, die übrigen sind Weltgeistliche. Der Pfarrgottesdienst sammt Predigt findet Morgens gegen 8 oder 9 Uhr statt. In den Nachmittagsstunden wird der Katechismus (Dottrina cristiana) nach dem bewährten Lehrbuch Bellarmins ertheilt. Nicht allein Ordensgeistliche, sondern auch die Zöglinge der letzten Jahrgänge aus den verschiedenen Collegien unterstützen die Seelsorger dabei in ausgiebiger Weise. Der Unterricht, welchem die Erweckung der theologischen Tugenden vorangeht, währt $1^1/_2$ Stunden und schließt mit der Vertheilung von Prämien an diejenigen, welche durch Schlagfertigkeit und Genauigkeit der Antworten sich auszeichnen. Unter sämmtlichen Ordenskirchen ragt namentlich Al Gesù hervor, wo an Sonntag Nachmittagen geistliche Lesung, Erklärung der heiligen Schrift und Predigt geboten wird. Deßgleichen findet Sonntags Predigt in den verschiedenen Nationalkirchen statt, so in der deutschen Nationalkirche S. Maria dell'

Anima acht Monate hindurch um 10 Uhr Vormittags. Zu den beliebtesten Nachmittagsandachten gehört das Gebet des Rosenkranzes in seiner gewöhnlichen Form, wie auch vom kostbaren Blut, guten Tod und den sieben Schmerzen. Die Dom- und Stiftskirchen begehen das sonntägliche Officium mit besonderer Feierlichkeit; vor dem Hochamt zieht das Capitel vom Lateran in Prozession durch das Innere der Kirche. Der Donnerstag ist der Verehrung des heiligen Sacraments zum Trost der armen Seelen in S. Vincenzo ed Anastasio, sowie der Anbetung des heiligsten Herzens in der gleichnamigen Kirche mit Predigt gewidmet. Durch besonderen Reichthum der gottesdienstlichen Functionen ragt der Freitag, als der Tag des Leidens und Todes des Heilandes, hervor. In einer langen Reihe von Kirchen findet in den Nachmittagsstunden die Uebung des guten Todes, sodann Rosenkranzandacht in ihren verschiedenen Formen und der Kreuzweg statt. Der letztere wird in nicht weniger als 19 Kirchen begangen. Im päpstlichen Rom gehörte der Kreuzweg im Colosseum zu den berühmtesten freitäglichen Andachten. Nicht allein der feierliche Ernst, welcher auf der vom Blute so vieler Martyrer gerötheten Oertlichkeit ruht, sondern auch die Thatsache, daß zahlreiche Mitglieder beiderlei Geschlechtes aus den vornehmen Ständen an dem stets mit Predigt verbundenen frommen Umgang sich betheiligten, zog stets eine Menge von Fremden herbei. Besondere Erwähnung verdient, daß an jedem Freitag in der Kirche S. Maria della Pace das heilige Opfer dargebracht wird zur Sühne der von den Freidenkern dem Heiland zugefügten Beschimpfungen, namentlich zum Ersatz für die sacrilegischen Bankette des Charfreitags. Jeden Freitag Nachmittag erinnern drei Stunden vor Ave Maria sämmtliche Glocken der Stadt Rom in dumpfen Tönen an den Tod des Heilandes. Benedict XIV. hat das fünfmalige Abbeten des Vater unser und Ave Maria für die Bekehrung der Sünder bei diesem Glockenzeichen mit 100 Tagen Ablaß ausgestattet. Wenn der Samstag überhaupt dem Dienste der Mutter Gottes gewidmet ist, dann ruft die Marien-Bruderschaft della sanità den Schutz ihrer Patronin an für die Kranken der Stadt Rom.

3. Monatliche. Am ersten Sonntag jeden Monats ist 40stündiges Gebet in der Kirche Trinità dei Pellegrini, jenes altberühmten Hospitals, welches, seiner Stiftung nach zur Aufnahme fremder Pilgrime bestimmt, leider jetzt mehr und mehr seinem Zwecke auf gewaltthätige Weise entfrembet wird. In dem Petersdom veranstaltet das Capitel sacramentalische Prozessionen, während in S. Paolo fuori le Mura jenes wunderbare Crucifix enthüllt wird, vor welchem die große Seherin des Nordens, die hl. Birgitta, während ihres römischen Aufenthaltes zu beten pflegte. Der zweite Sonntag ist in einer Reihe von Kirchen der Verehrung des heiligsten Herzens Jesu gewidmet. In den beiden Kirchen der Dominicaner, S. Maria sopra Minerva und S. Sabina, finden feierliche Gebete zur Sühnung der Gotteslästerungen statt; in S. Maria Ara Cöli, der Hauptkirche der Franciscaner, wird das Volk mit dem Santo Bambino, dem aus Holz geschnitzten Bilde des Jesukindes, gesegnet. Am dritten Sonntage ist 40stündiges Gebet in der Kirche dell' Orazione, und die Söhne des hl. Camillus von Lellis (Ministri degli infermi) verrichten dann feierliche Gebete für die „Sterbenden in der ganzen katholischen Welt“. Aus den Andachtsübungen des vierten und fünften Sonntags sind die Uebungen des guten Todes und der „monatlichen Einsamkeit (ritiro)“ hervorzuheben. Endlich sei hier daran erinnert, daß an jedem ersten Mittwoch des Monats in der Kirche der göttlichen Liebe (del divino amore) der hl. Blasius verehrt wird, und daß die Ehrengarde des heiligen Herzens am ersten Monatsfreitag für die Anliegen des Papstes das heilige Opfer darbringen läßt. Zu den monatlichen frommen Uebungen gehörte im päpstlichen Rom die sog. Mission, welche in zwölf verschiedenen Kirchen an Sonn- und Festtagen je einen Monat lang von den Jesuiten in Form eines Dialogs zwischen einem Ignoranten und einem Theologen gehalten wurde. Seit der Einnahme Roms 1870 ist diese dem lebendigen Naturell der Italiener besonders zusagende Form der Unterweisung in Ausfall gekommen.

II. Außerordentliche Functionen. 1. Hier kommen zunächst diejenigen in Betracht, bei welchen der Papst als activ oder bloß assistirend erscheint, was in den „päpstlichen Kapellen“ geschieht. Die feierlichsten Functionen sind diejenigen, bei welchen der Papst entweder pontificirt und zugleich den Segen spendet, oder aber nur je eine dieser heiligen Handlungen vornimmt. Zu Weihnachten, Ostern und St. Peter und Paul celebrirt der Papst feierlich im Petersdom, unter Assistenz des gesammten Hofstaates und der fremden Gesandten. Bei der Messe legt er außer den gewöhnlichen bischöflichen Kleidern noch das Subcingulum, den Fanon (Superhumerale) und die Falda (Schleppe) an. Epistel und Evangelium werden in lateinischer und griechischer Sprache gesungen, während der Elevation ertönen Posaunen vom Tambour der Riesenkuppel, der Papst empfängt die heiligen Gestalten am Thronsessel stehend, und zwar das heilige Blut vermittels eines Röhrchens, und theilt dann die heilige Communion an den fungirenden Cardinaldiacon und den Subdiacon aus. Nach dem Hochamt spendet er außerdem am Ostersonntag den Segen mit vollkommenem Ablaß von der Loggia des Peterdomes. „Kapellen“, wobei der Papst nur assistirt, finden statt in der Sixtina an den Sonntagen des Advents und der Fastenzeit, Neujahr, Dreikönig, Lichtmeß, Aschermittwoch, an den drei letzten Tagen der Charwoche, Ostermontag und -Dienstag, weißen Sonntag, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Frohnleichnam, Allerheiligen, Allerseelen, zweiten Weihnachtstag, Johannes Evangelist, Todestag

des Amtsvorgängers (Pius' IX.) und Jahrestag der Wahl und Krönung des regierenden Oberhauptes der Kirche. Außerdem ist päpstliche Kapelle im Petersdom an Petri Stuhlfeier, im Lateran an Christi Himmelfahrt (mit Segen von der Loggia) und Johannes dem Täufer, in S. Maria in Vallicella an S. Philipp Neri, in Maria Maggiore (mit Segen von der Loggia) an Mariä Himmelfahrt, in S. Maria del Popolo am 8. September, endlich in der Lombardenkirche von S. Carlo am 4. November. Mit den päpstlichen Kapellen, welche in der Sixtina und St. Peter gehalten werden, ist eine lateinische Predigt verbunden. Diese wird gehalten von den Generalprocuratoren folgender Orden: Regulirte Cleriker vom hl. Franz Caracciolo (Neujahr), Serviten (Dreikönig), Dominicaner, Minoriten, Augustiner, Carmeliten, Serviten an den Advents- und Fastensonntagen, Minimi (Ostermontag), Trinitarier (Dreifaltigkeit). Außerdem predigen vor dem Papst die Zöglinge der folgenden Collegien: Accademia Eccles. (Petri Stuhlfeier), Collegio Nazareno (dritter Ostertag), Collegio Capranica (Christi Himmelfahrt), Propaganda (Pfingstsonntag), römisches Seminar (Johannes d. T.), Colleg der Adeligen (Mariä Himmelfahrt), Germanicum (Allerheiligen), Seminarium Pius' IX. (Mariä Empfängniß), englisches Colleg (Stephanus). An den Freitagen der Fastenzeit wohnt der Papst der Anrede des apostolischen Palastpredigers, der regelmäßig ein Kapuziner ist, bei. Am Gründonnerstag vollzieht er die Fußwaschung an zwölf Priestern, spendet von der Loggia der Peterskirche den Segen und verehrt am Charfreitag mit den Cardinälen die großen Reliquien (Kreuz, Lanze, Schweißtuch) in St. Peter. Sodann ist hier der Prozession an Frohnleichnam zu gedenken, „bei welcher der Papst das Allerheiligste aus der Sixtina in die vaticanische Basilika trägt" (Diario 56), während vor 1870 die Prozession sich durch die Colonnaden und über den Petersplatz bewegte und der Papst, das Sanctissimum haltend, getragen wurde. Außer den päpstlichen kennt das Diario die cardinalizischen Kapellen, welche zwölfmal im Laufe des Jahres stattfinden, und bei denen die Sänger der Sixtina mitwirken. Durch letzteres Merkmal unterscheiden sich die Kapellen von der bloßen Assistenz der Cardinäle. Dem Papst vorbehalten ist die Segnung des Hutes und Degens zu Weihnachten, der goldenen Rose am Sonntag Lätare, der Pallien am Petersfeste und der Agnus Dei am Agnestage.

2. Ein besonders reges geistliches Leben entwickelt sich in Rom an den höheren Festen im Kreislauf des Jahres. Regelmäßig werden diese durch feierliche Novenen eingeleitet, zu welchen der Cardinalvicar (Generalvicar) des Papstes durch öffentliches Ausschreiben (Invito sagro) einladet. Die Novenen finden vor ausgesetztem Sanctissimum statt und sind der Betrachtung des betreffenden Geheimnisses gewidmet. Pius VI. verlegte 1797 die Vigilien der aufgehobenen Festtage auf die Freitage und Samstage des Advents, an welchen jetzt in Rom strenges Fasten (magro stretto) beobachtet wird. Zu Weihnachten beginnt Abends 8 Uhr in der Sixtina die Mette, an welche sich die erste Messe anschließt. Während derselben wird Hut und Degen ausgesetzt, welche der Papst gesegnet hat und an christliche Fürsten versendet. Früher celebrirte der Papst die erste Messe in Maria Maggiore und die zweite in S. Anastasia, woran die Ueberschriften über den Meßformularen erinnern. In Maria Maggiore wird die Krippe des Heilandes der Verehrung ausgesetzt; auch in anderen Kirchen werden am Weihnachtstage Krippen dargestellt, unter denen die von Ara Coeli die bedeutendste ist; vor ihnen pflegt die Jugend dem Jesuskinde in gebundener und ungebundener Rede mit der auch schon dem Kinde im Süden eigenthümlichen Grazie zu huldigen. Beim Jahresschluß findet der Papst sich in Al Gesù zur Danksagungsfeier ein. Mit besonderem Glanz begeht die römische Kirche das Fest der Erscheinung des Herrn, an welchem zugleich der Taufe im Jordan und des Wunders zu Cana gedacht wird. In S. Andrea della Valle pontificiren die Octav hindurch die Bischöfe der verschiedenen morgenländischen Riten, während in den Sprachen des Abendlandes die Predigt gehalten wird, und die Zöglinge der nationalen Collegien zum Gebet erscheinen. Nichts vermag einen deutlicheren Begriff von der centralen Bedeutung der römischen Kirche zu geben, als die erhabenen Functionen in S. Andrea, an welche sich früher das bekannte Sprachenfest im Collegium der Propaganda anschloß. Zum Andenken an die Befreiung vom Erdbeben 1703 wird die Vigil von Mariä Lichtmeß mit strengem Fasten abgehalten. Zur Sühne der Beleidigungen, welche Gott durch die Lustbarkeiten des Faschings erfährt, werden in einer Reihe von Kirchen Novenen mit Predigt und an den Faschingstagen selbst 40stündiges Gebet abgehalten. In keiner Stadt der Welt dürfte das Predigtamt während der Fastenzeit mit solchem Fleiß wahrgenommen werden, wie in Rom. Regelmäßig empfängt der Papst die Fastenprediger in Audienz am Donnerstag vor Quinquagesima. Das Edict des päpstlichen Generalvicars regelt das Fasten im J. 1884 wie folgt: 1. An allen Freitagen und Samstagen des Jahres ist der Genuß des Fleisches verboten, ausgenommen, wenn Weihnachten auf einen derselben fällt. 2. An den Freitagen und Samstagen des Advents ist der Gebrauch der Lacticinien bei der Hauptmahlzeit gestattet; für die Collation wird nur der Gebrauch von Schmalz (strutto) geduldet. 3. Für die Quatember, ausgenommen die der 40tägigen Fastenzeit, ist der Gebrauch von Schmalz zu Mittag und Abend erlaubt. 4. Abstinenz von Fleisch und Lacticinien (magro stretto) findet statt a. an den Vigilien von Lichtmeß, Johannes d. T., Peter und Paul, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen und Weihnachten; b. in der 40tägigen Fastenzeit: Aschermittwoch, Quatember, den Vigilien von St. Joseph

und Mariä Verkündigung und den drei letzten Tagen der Charwoche. An allen übrigen Wochentagen der Fastenzeit sind Fleisch und Lacticinien nur bei der Hauptmahlzeit gestattet. Zwei Stunden nach Ave Maria wird an den Vorabenden der Fasttage mit sämmtlichen Glocken Roms das Fastenzeichen gegeben. Ein besonders charakteristisches Gepräge ist der Fastenzeit in Rom durch den Besuch der Stationskirchen aufgeprägt. Diese uralte Uebung, welche bis zum großen Gregor I. hinaufreicht, wird auch heute unter völlig veränderten Verhältnissen beibehalten und zieht die Gläubigen zahlreich hin zu jenen ehrwürdigen Stätten, welche zumeist mit bedeutenden Thatsachen aus der ersten Periode der Kirchengeschichte verbunden sind. An den drei letzten Tagen der Charwoche werden die großen Reliquien der Passion in den Basiliken St. Peter (Lanze, Schweißtuch, Kreuz), Lateran (Abendmahlstisch und Altar des hl. Petrus) und S. Croce (Kreuztitel, Kreuz, Nagel, Dornen des Heilandes) der Verehrung der Gläubigen ausgesetzt. Nicht in dem Maße verbreitet wie in Deutschland ist im Süden die Sitte, das heilige Grab zu errichten. Jedoch hat sie sich in einigen Kirchen Roms, Al Gesù, S. Andrea della Valle u. a., behauptet. Im päpstlichen Rom bestand auch der schöne Gebrauch, daß Cardinäle und Fürsten am Abend des Gründonnerstags und Charfreitags den im Hospital della Trinità eingekehrten Pilgern die Füße wuschen. Der zweite Ostertag ist in Rom ebenso wenig wie Pfingstmontag und St. Stephanus gebotener Feiertag; die von der französischen Regierung verfügte Abschaffung derselben dauert heute noch fort. Dafür werden in foro gefeiert St. Joseph, Johannes d. T. und Michael. An feierlichen Prozessionen ist Rom sehr reich. Während die Marcus-Prozession von S. Marco zum Vatican zieht, finden die Prozessionen der Rogationstage in S. Maria Maggiore statt. Die Frohnleichnamsprozessionen werden im Lateran und S. Maria sopra Minerva besonders feierlich begangen, wobei die theilnehmenden Capitel der Basiliken sich als Insignien der Glocke und des Baldachin bedienen. Eine ausnehmende Verehrung genießen in Rom die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus. Die Basiliken von St. Peter, St. Paul, S. Pietro in Vincoli, S. Pudentiana, ferner das mamertinische Gefängniß, S. Pietro in Montorio und die Kapelle „Domine quo vadis" strahlen an ihrem Fest im Schmuck ihrer Heiligthümer. Auch wird am 29. Juni die Krypta des Petersdomes mit ihren zahllosen Denkmalen aus fast allen christlichen Jahrhunderten erleuchtet. Hier versetzt sich der Geist des Beschauers zurück in die Zeit der Christenverfolgungen, hier erstehen vor ihm die Gestalten so vieler Päpste und Monarchen, welche an der Todesstätte des Apostelfürsten ihren letzten Ruheplatz fanden. Auf den großen Reichthum von Andachtsübungen in den einzelnen Kirchen, zu denen auch das ewige Gebet (Quarant' ore) gehört, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Es genüge, daran zu erinnern, daß seit den Tagen, wo die Apostelfürsten in Rom lebten und die Erde mit ihrem Blut rötheten, bis herab zu Leo XIII. alle bedeutenden Thatsachen der Kirchengeschichte in den Heiligthümern und Kirchen Roms unaustilgbare Spuren zurückgelassen haben. Das gilt namentlich von der letzten, seit der Reformation anhebenden Periode. Die großen Ordensstifter des Mittelalters wie der drei letzten Jahrhunderte haben entweder selbst in Rom gewirkt, oder sie leben bis heute in ihren Amtsnachfolgern und geistigen Söhnen daselbst fort. Dazu kommt, daß die Päpste selbst ihre Bemühungen auf die Förderung der Frömmigkeit und idealer Bestrebungen unausgesetzt richteten, weßhalb die Stadt Rom eine fruchtbare Mutter der Heiligen wurde. Das Andenken an sie wird in lebendiger Weise fortgepflanzt in dem schönen, stets sich verjüngenden Kranz von Festen, welche hier die Zeit mit der Ewigkeit verknüpfen.

Literatur. Diario Romano, Roma 1884; Barbier de Montault, L'année liturgique à Rome, 5e éd., Rome 1870; Les fêtes de Noël et de l'Epiph. à Rome, Rome 1865; Les stations et dimanches de carême, Rome 1865; Les fêtes de Pâques, Rome 1866; L'octave des SS. apôtres Pierre et Paul, Rome 1866; Les souterrains de S. Pierre à Rome, Rome 1866; La basilique de s. Paul à Rome, Rome 1866; Molitor-Wittmer, Rom, ein Wegweiser durch die ewige Stadt, 2. Aufl., Regensburg 1869. [Bellesheim.]

Diaspora ist bei den LXX und im N. T. Bezeichnung für die Zerstreuung (διασπορά) Israels unter den nichtjüdischen Völkern. In den Besitz Canaans (s. d. Art.), dieses reich gesegneten Landes (Deut. 8, 7), auf dem Gottes Auge mit besonderem Wohlgefallen ruhte (Deut. 11, 12), wurde Israel als heiliges, von Gott in gnädiger Liebe auserkorenes Volk auf Grund des Gelöbnisses eingesetzt, welches die Stammväter Abraham, Isaac und Jacob vom Ewigen erhalten hatten. Aus diesem Lande vertrieben und in die Länder der profanen Gojim (Nichtjuden) zerstreut zu werden, mußte daher jedem gläubigen Israeliten als besondere Strafe von Gott erscheinen (Tob. 13, 4 ff. 2 Esdr. 1, 6 ff.), wie dieß auch schon im Voraus angekündigt war (Deut. 28, 63. 64). Sowohl das Fortführen der Israeliten aus Canaan in die Fremde, als auch der Zustand des Fremd- oder Exilirtseins selber wird von den hebräischen Hagiographen zum öftern mit גּוֹלָה bezeichnet, was die LXX gewöhnlich durch μετοικεσία, ἀποικία oder ἀποικεσία übersetzen. Das Fremdsein in den Ländern der Gojim fassen die Hagiographen sodann auch als Herausgerissensein (נסח) aus dem heiligen Lande, als Zerstreutsein (נפץ) unter die Völker, als Verstoßensein (נדח) von Gott, als etwas geradezu Entsetzliches (זעוה) auf, und die LXX gebrauchen an diesen Stellen (vgl. z. B. Deut. 28, 25. 64. Is. 11, 12; 49, 6. Ps. 146 [147], 2 u. s. w.) gewöhnlich διασπορά, eine Be-

zeichnung, welche auf der Anschauung ruht, daß Gott der Hirte Israels (Ps. 22, 1; 79, 2; Ez. 34, 11 ff.), Canaan die gute Weide sei, wonach dann die außerpalästinensischen Juden als die auseinandergesprengten, zerstreuten Schäflein (Ez. 34, 5) und die Heidenländer als διασπορά erscheinen. Wie bei den LXX, so ist auch im N. T. διασπορά bald örtlich zur Bezeichnung der außerpalästinensischen Länder (Jac. 1, 1; vgl. 1 Petr. 1, 1), bald metonymisch zur Bezeichnung der in die Heidenländer zerstreuten Juden (Joh. 7, 35) gebraucht. — Zur Zeit Christi und schon lange zuvor befanden sich Juden in allen damals bekannten Ländern der Welt, und in gewissem Sinne war schon damals der ganze Erdkreis zur Diaspora geworden. Man theilt diese füglich ein in die babylonische (Babylon im weiteren Sinn genommen) oder ostasiatische, in die syrisch-kleinasiatische, in die ägyptische und die europäische. Im Euphrat- und Tigrislande, auch östlich und nördlich davon waren seit der assyrischen und babylonischen Deportation (s. d. Art. Exil) zahlreiche Juden (Apg. 2, 9: Parthi et Medi et Aelamitae et qui habitant Mesopotamiam), die unter ihrem Rosch G'lutha (ר׳ גלותא = Fürst der Diaspora) einer gewissen politischen Selbständigkeit sich erfreuten, und die seit dem Verfall der palästinensischen Gelehrtenschulen (nach der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr.) bis herab in's elfte Jahrhundert in der Periode der Geonim als die Träger der jüdischen Gelehrsamkeit erscheinen. Im Talmud heißt dieser Theil der Diaspora „Land Israel". — Syrien bezeichnet Flavius Josephus als dasjenige unter den Heidenländern, welches am meisten Juden zählte (Bell. jud. 7, 3, 3), und bezüglich Kleinasiens (Apg. 2, 9—10: Cappadocia, Pontus, Asia [proprie dicta], Phrygia et Pamphylia) berichtet Philo (Legat. ad Cajum § 33—36), daß in jeder seiner Städte zahlreiche Juden wohnten, was auch aus der Apostelgeschichte (13, 14; 14, 1; 18, 19; 19, 8 u. ö.) zu ersehen ist. In Aegypten, wo schon zur Zeit des Propheten Jeremias (43, 6 ff.) und besonders zahlreich seit Alexander d. Gr. und unter den Ptolemäern sich Juden niedergelassen hatten, belief sich deren Zahl zu Philo's Zeit (In Flaccum § 6) nahezu auf eine Million; von Aegypten aus hatten sodann seit Ptolemäus Lagi I. auch westwärts in der Cyrenaica zahlreiche Juden sich angesiedelt (Apg. 2, 10: Aegyptum et partes Libyae, quae est circa Cyrenen). In Europa waren durch Macedonien und Griechenland hin, ferner auf den griechischen Inseln und in Italien, namentlich in Rom, schon geraume Zeit vor Christus viele Juden ansäßig, wie uns Profanschriftsteller berichten und die Apostelgeschichte an mehreren Stellen (2, 10: Cretes et advenae Romani; cf. 17, 1. 10. 17; 18, 4. 7; 28, 17) ersehen läßt. — Gleich den Juden in Babylonien erfreuten sich auch die in Kleinasien, Aegypten und Europa, abgesehen von vereinzelten Wuthausbrüchen des Volkes und vorübergehenden Verfolgungen seitens der Herrscher, im Ganzen eines günstigen Looses, und es mochte ihnen daher geraume Zeit vor und nach Christus die Diaspora zumeist nicht mehr als etwas „Entsetzliches" (זועה) oder als drückende „Knechtschaft unter den Heidenvölkern" erscheinen. In Aegypten standen sie unter einem jüdischen Ethnarchen, seit Augustus unter einer γερουσία (Synedrium) aus Juden, in der Cyrenaica unter jüdischen Archonten; wie in Kleinasien (Apg. 22, 25—29), so hatten sie auch in Italien vielfach römisches Bürgerrecht, und durch die weltlichen Gesetze war ihnen die ungestörte Ausübung ihrer Religion gesichert. In allen Städten hatten sie Synagogen, in Aegypten seit ca. 160 v. Chr. sogar einen nach Art des Jerusalem'schen eingerichteten Tempel mit Opfercult zu Leontopolis. Uebrigens betrachteten auch die ägyptischen Juden gleich allen Diasporiten den Tempel zu Jerusalem als ihr religiöses Centrum; zu ihm wallfahrteten sie an den Hauptfesten (Apg. 2, 9. 10), und an seinem Culte betheiligten sie sich auch durch gewissenhafte Entrichtung der Tempelsteuer. Doch bei allem Festhalten an ihrem centrum unitatis konnten die Juden in den großen Diasporagebieten, wo griechische Bildung herrschte, dem Einfluß derselben sich nicht entziehen; sie lasen die heiligen Schriften selbst beim Gottesdienst in griechischer Sprache (Septuaginta) und waren namentlich in Aegypten, welches die Heimat einer bis in's Extrem allegorischen Schriftauslegung geworden ist, auch als Historiker, Dichter und Philosophen literarisch thätig. So kam es, daß in der Diaspora, zumal in der διασπορᾷ τῶν Ἑλλήνων (Joh. 7, 35), der schroffe Particularismus, welchen das palästinensische Pharisäerthum repräsentirte, allmälig gebrochen, die Heidenwelt mit den Elementen der vorchristlichen Offenbarung in Berührung gebracht und hierdurch dem Christenthum und seiner Ausbreitung wesentlich vorgearbeitet wurde; die vorchristliche Diaspora war nicht bloß eine Zerstreuung der Juden, sondern thatsächlich auch eine Ausstreuung des Offenbarungssamens unter den Gojim. — Nachdem die Juden den von Gott ihnen gesendeten guten Hirten (Joh. 10, 11) geschlagen (Matth. 26, 31), ging Canaan, die gute Weide, ganz für sie verloren, und die Diaspora wurde zur universalen, die bis zur endlichen Wiederbringung Israels (Röm. 11, 12—25) dauern wird. Als Zerstreuung unter die Christen (= Edomiter) heißt sie bei den Juden גלות אדום, und angesehene Rabbinen lehren (vgl. Bodenschatz, Kirchl. Verf. der Juden IV, 110 ff.), daß die Leiber der in der Diaspora verstorbenen Juden unter der Erde bis nach Palästina gewälzt werden müssen (גלגול המחלות), weil nur dort, im Lande der Väter, ihre Auferstehung erfolgen könne; daher das Verlangen vieler frommer Juden, nicht in der Diaspora, sondern in Palästina zu sterben. (Ueber Diaspora vgl. Winer, R.-W.-B. s. v. Zerstreuung; Lutterbeck, Neutestamentl. Lehrbegr. I, 99 ff.; Schürer, Neutestamentliche Zeitgeschichte 619—644; Weber, System der alt-

synagogalen, palästinischen Theologie, Leipzig 1880, 389.) [Thalhofer.]

Diaspora der Katholiken, s. Bonifatiusverein.

Diatessaron, s. Apocryphen-Literatur I, 1070 und Tatian.

Dibon, Name zweier Ortschaften, von denen die eine jenseits des Jordan, die andere im Stamme Juda lag. Letztere wird Jos. 15, 22 Dimona (דִּימֹנָה), aber 2 Esdr. 11, 25 Dibon (דִּיבֹן) genannt und ist nicht weiter bekannt. Zum Unterschied von diesem Dibon führte der erstere Ort den Namen Dibon-Gad (wie Gibea-Benjamin u. a.) Num. 33, 45; denn nachdem er früher den Moabitern, dann dem Amoriterkönig Sehon gehört hatte, kam er bei der Besitznahme des Landes an den Stamm Gad (Num. 32, 34), der ihn befestigte. Bei der Landestheilung unter Josue jedoch fiel er dem Stamme Ruben zu (Jos. 13, 9. 17) und wurde später wieder von den Moabitern erobert (Is. 15, 2. Jer. 48, 22). Bei Is. 15, 9 heißt Dibon im hebräischen Text Dimon und wurde nach Hieronymus (Comment. in Is. l. c.) noch später mit beiden Namensformen genannt. Unter dem Namen Dibân werden Ruinen in einer herrlichen Ebene nördlich vom Flusse Arnon in der Nähe einer alten römischen Heerstraße seit Langem gezeigt (Seetzen, in Zachs monatl. Correspondenz XVIII, 431; Burckhardt, Reisen in Syrien II, 632). — Diese Stelle hat in jüngster Zeit eine hochwichtige Bedeutung durch Entdeckung eines Denksteines erhalten, auf welchem der moabitische König Mesa um 900 v. Chr. seine Thaten verewigt hat. Dibon, damals auch Korcha genannt, war seine Residenz und erhielt von ihm Mauern, Thore, Thürme, Wasserleitungen und eine Cultstätte des Chamos. Damals hieß auch die umliegende Landschaft „Land Dibon". Diese Bedeutung der Stadt erklärt die Hervorhebung derselben bei Isaias und Jeremias a. a. O. Wie die Trümmer zeigen, lag der Haupttheil der Stadt mit der Citadelle auf einem isolirten Hügel, woran sich Vorstädte schlossen; jener hieß demnach Korcha, „die Höhe", der ganze Complex aber Dibon. [Movers (Kaulen).]

Dicanicium (δικανίκιον), Stab oder Scepter als Zeichen der Amtsgewalt, wird bei feierlichen Anlässen dem Patriarchen von Constantinopel vorgetragen. In der römischen Kirche entspricht ihm die Clava argentea oder Mazza (s. d. Art.). [Streber.]

Dicastillo, Johannes von, Theologe, wurde 1585 von spanischen Eltern in Neapel geboren und trat 1600 in das Noviziat der Gesellschaft Jesu. Er lehrte 25 Jahre lang Philosophie und Theologie zu Murcia, Toledo und Vienne und starb zu Ingolstadt 1653. Er schrieb: De Justitia et Jure ceterisque virtutibus cardinalibus libri duo, Antw. 1641; Tractatus de Incarnatione, ib. 1642; De Sacramentis in genere disputationes scholasticae et morales, Tomus primus de Sacramentis in genere, de Baptismo et Confessione, Eucharistia et Sacrificio Missae, de Ordine et Extrema Unctione, ib. 1646; Tomus secundus, in quo agitur de Sacramento Poenitentiae et annexis, Purgatorio, Indulgentiis et Suffragiis, ib. 1652; Tomus tertius, in quo agitur de Sacramento et Contractu Matrimonii et de Sponsalibus, ib. 1652; Tractatus duo de Juramento, Perjurio et Adjuratione, necnon de Censuris et Poenis Ecclesiasticis, ib. 1662. In der Moral vertritt Dicastillo den Probabilismus. [Langhorst S. J.]

Dictatus Gregorii VII. heißen 27 diesem Papste zugeschriebene kurze Sätze über Kirchenregierung und Kirchenrecht (s. d. Art. Gregor VII.).

Didacus (Diego = Jacob), der hl., ein Laienbruder vom Orden des hl. Franciscus strenger Observanz, geboren gegen Ende des 14. Jahrhunderts in St. Nicola, Diöcese Sevilla, fühlte sich von früher Jugend an zu einem beschaulichen Leben hingezogen. Gelegenheit dazu fand er in einem vortrefflich geleiteten Franciscanerkloster in der Nähe von Cordova. Als er aber mit einem Priester auf die canarischen Inseln gesandt wurde, entfaltete er den größten Eifer für die Bekehrung der heidnischen Eingeborenen (Guanchen) auf der Insel Fortaventura. Sein sehnliches Verlangen, auch auf Gran-Canaria unter den Resten der Heiden als Glaubensbote zu wirken und den Martyrertod zu finden, wurde nicht erfüllt. Nach Spanien zurückberufen, lebte er in verschiedenen Klöstern als ein Vorbild wahrer Gottseligkeit bis zu seinem Tode (12. November 1463). Er ward von Sixtus V. 1588 heilig gesprochen und wird am 13. November verehrt. [Patric. Wittmann.]

Diderot, Denis, neben d'Alembert (s. d. Art.) das Haupt der französischen Encyklopädisten, war 5. October 1713 zu Langres als Sohn eines Messerschmieds geboren und bewies von Jugend auf einen unstäten, weder den Einflüssen einer religiösen Erziehung, noch dem regelrechten Gange der damaligen Gelehrtenbildung zugänglichen Geist. Schon früh verließ er, da ihm das väterliche Gewerbe widerstrebte und ein Versuch, ihn zum Juristen auszubilden, scheiterte, das Elternhaus. In Paris überließ er sich, allen Berufsstudien abhold, ganz seinem ungezügelten Lese- und Wissensdrange und erlag vollends den antichristlichen Einflüssen der dort herrschenden schöngeistigen „Aufklärung". Während sein jüngerer Bruder Priester wurde (derselbe starb als Canonicus von Langres), vollzog sich, in Folge seiner Abneigung gegen alle ernsteren Einwirkungen und des Pariser Lebens, die Trennung von seiner Familie, und er gerieth, zumal nach einer in dieser Trennung vollzogenen Frühheirat, in bittere Noth. Diese, sowie der leidenschaftliche Drang, im Kreise der Pariser Literatoren zu Geltung und Ansehen zu gelangen, trieben ihn zur Publicistik. Er begann mit einer Uebersetzung aus dem Englischen und gab 1743 Stanyan's Histoire de Grèce (Paris,

3 Bde.) heraus. Entscheidender für sein ganzes geistiges Streben und Trachten wurde die Mitredaction des Dictionnaire de médecine (6 Bde., Paris 1746), insofern er hier die Anregung und Schulung, sowie reiche praktische Erfahrungen für die Hauptarbeit seines Lebens, die Fertigstellung der Encyclopédie und deren Durchführung nach seinem Geiste, finden sollte. Schon 1745 indeß war Diderot mit dem Essai sur le Mérite et la Vertu selbständig aufgetreten. Das Buch führte sich als Uebersetzung der gleichnamigen Hauptschrift des englischen Sensualisten Shaftesbury (gest. 1713) ein, auf den Voltaire als „einen der kühnsten Philosophen Englands" hingewiesen; im Grunde aber hatte Diderot eine selbständige Ueberarbeitung der Ansichten des Engländers geliefert. Ueber die Skepsis und die „Religion" Shaftesbury's, diesen „Nothbehelf aus Verzweiflung", wie Voltaire gespottet, sich erhebend, hielt Diderot noch fest, daß „es keine Tugend ohne Religion gebe"; er bekämpfte noch den Atheismus, weil derselbe „die Rechtschaffenheit ohne Stütze lasse und direct zur Entsittlichung führe"; immerhin aber tritt das offenbarungsmäßige Christenthum ganz in den Hintergrund. In den (62 kurzen) Pensées philosophiques (La Haye 1746) verbinden sich schon mit dem erneuten Kampfe gegen den herrschenden Atheismus die Angriffe auf das Christenthum. Diderot unterscheidet drei Arten von Atheisten: „die Aechten, die Skeptiker und die, welche wünschen, es sei kein Gott, die sich anstellen, als seien sie davon überzeugt, und so leben, als ob sie es wirklich wären: es sind die Schreihälse (fanfarons) der Partei". Diderot „verabscheut sie, weil sie falsch sind"; er „beklagt die Aechten; jeder Trost scheint für sie erstorben"; er „bittet Gott für die Skeptiker; es fehlt ihnen an Einsicht". Weniger der Inhalt, als das auf Verbrennung durch Henkershand lautende Urtheil des Pariser Parlaments (7. Juli 1746) lenkten die Aufmerksamkeit auf den Verfasser. Als ein Londoner Neudruck (1757) unter dem Titel Étrennes aux esprits forts, zum Unglück für Diderot's Eigenliebe, unter Voltaire's Namen erschien, bearbeitete er unter ungleich heftigeren Ausfällen gegen das Christenthum, zumal in den 72 neu beigefügten Pensées, für Naigeon's (s. u.) Recueil philosophique eine neue Auflage, die aber erst 1770 erschien. Im Kreise der tonangebenden Aufklärer wurde Diderot's Name besonders auf Grund der Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient (Londres 1749) anerkannt, trotzdem Voltaire die Fabel des Briefes, wenn auch mit Unrecht, als einen Mißgriff ausposaunte. Diderot hatte seinen Lesern nämlich den blinden englischen Physiker Saunderson (gest. 1739) auf dem Todesbette vorgeführt und ihm auf die Aufforderung, den Schöpfer-Gott anzuerkennen, die höhnende Antwort in den Mund gelegt, er habe nie etwas von alledem gesehen, dessen Anerkennung und Bewunderung man von ihm wünsche; eine Antwort, die freilich ebenso wenig mit Diderot's Ausschmückungen wie mit Voltaire's Spott der Wirklichkeit entsprach (vgl. Biographie univers. XXXVIII, 62). Nichtsdestoweniger knüpfte Diderot an seine Fabel die Lehre, „die Moral der Blinden sei durchaus von der unsrigen verschieden", und „die Moral eines Tauben unterscheide sich ebenso von der eines Blinden". Daß Diderot mit solchem, das Moralprincip an sich in Frage stellenden Antinomismus sich der ganzen Clique der ungläubigen Aufklärung verpflichtete, zumal ihn die Schrift auf $3^1/_2$ Monate in festen Gewahrsam nach Vincennes brachte, lag nahe. Von jetzt an finden wir ihn in engerem Verkehr mit den Führern der Aufklärung, mit J. J. Rousseau (nur bis 1758, wo es zu scandalösem Bruche zwischen Beiden kam), mit Voltaire, der indeß schon bald vor Diderot's Leidenschaftlichkeiten warnte und sich zurückhielt, mit Helvetius, d'Holbach, Grimm und besonders d'Alembert, dem klugen, vorsichtigen, eleganten Literaten, der in dem rückhaltlosen und heftigen Diderot und in seiner unerschöpflichen Arbeitskraft endlich das rechte und gefügige Werkzeug zur Ausführung einer Idee gefunden hatte, deren Verwirklichung den Sieg der „Aufklärung" auf dem weiten Gebiete der „Wissenschaft" vollenden sollte.

Mit d'Alembert faßte und entwarf Diderot den Plan der Encyklopädie als eines Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (so lautete der Titel), d. h. eines alle menschlichen Kenntnisse auf dem Gebiete der Künste und Wissenschaften, der Sprache und Literatur, der Industrie und des Handels, der Religion und der Politik umfassenden, mit Hintansetzung aller Synthese bloß alphabetisch geordneten Sammel- und Nachschlagebuches, wodurch Jedermann leicht und sofort vom Standpunkte der „Aufklärung" über Alles und Jedes „urtheilen" lernen sollte. Die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens, die gleich tüchtige Behandlung aller einzelnen Artikel, die Auffindung und Auswahl der Bearbeiter, ihre Controle, die Sorgfalt der Redaction waren für d'Alembert ein Gegenstand längeren Zauderns; für Diderot traten sie gleich anfangs unbedingt hinter den Zweck der Partei zurück, durch Haß und Verachtung der Vergangenheit, durch entschlossene Bekämpfung der spiritualistischen Lehren, durch scharfe Bevorzugung der Ideen des Sinnen- und Erfahrungslebens die Herrschaft des vernünftigen und christlichen Denkens zu brechen. Diderot, nicht d'Alembert, wurde der eigentliche Architekt der Encyklopädie. Von ihm stammt der Prospectus und das Système des connaissances humaines; er übernahm alle Artikel über Kunst und Gewerbe; die übrigen sollten seiner Durchsicht in Verbindung mit d'Alembert unterliegen. Jedoch behandelte er fast ganze Gebiete, wie die Geschichte der alten Philosophie, allein. D'Alembert schrieb den viel besprochenen Discours préliminaire, eine an Baco's „Versuch über die Würde

und den Fortschritt der Wissenschaften" sich anlehnende Classification der menschlichen Kenntnisse, bei deren Darstellung eine dreifache Behandlungsweise als maßgebend hingestellt wurde: subjectiv, vom Standpunkte und im Sinne der sensualistischen Philosophie; objectiv, in ihrer wechselseitigen, logischen Abhängigkeit unter sich (nach Baco); historisch, vom Standpunkte des mit der Renaissance anhebenden Kampfes gegen die christliche Vergangenheit. Die beiden ersten Bände, erschienen 1751, wurden trotz aller Vorsicht des mitredigirenden d'Alembert wegen ihrer Gehässigkeit gegen die Religion unterdrückt (7. Februar 1752). Der Weiterdruck blieb 18 Monate suspendirt. Diderot's Feuereifer ruhte nicht; auf das Versprechen größerer Umsicht von Seiten der Unternehmer, ein Versprechen, das, als „erzwungen", von ihnen als nicht bindend erklärt wurde, konnten zwar noch fünf weitere Bände erscheinen, allein der allgemeine Unwille erhob sich stärker als zuvor. Die Jansenisten des Pariser Parlamentes nicht weniger als die Theologen der Sorbonne protestirten; man läutete, wie d'Alembert an Voltaire schrieb, in Versailles die Brandglocke; das Druckerprivileg wurde widerrufen (8. März 1759). Das Unternehmen galt als gescheitert, zumal jetzt d'Alembert zurücktrat. Er zog, ein ächter Voltairianer, die behagliche Aufklärung der lärmenden vor. Nicht so Diderot, der jetzt fast allein stand. Alle Hindernisse verachtend, arbeitete er rastlos weiter. Der Geist der Zeit und die Herren der Zeit waren für ihn. Unter Hinweis auf die Vortheile des Handels und die bei dem Unternehmen in Frage gestellte „Ehre der Nation" warb und fand er die Freunde und Gönner, die er suchte, bis in das Cabinet des allmächtigen Ministers, des Herzogs von Choiseul, bis in die Umgebung des Königs selbst. Choiseul brachte es fertig, daß fortan die Encyklopädie ohne Censur in Paris gedruckt werden durfte. Damit war das Zeichen zu dem charakterlosen Schauspiel gegeben, daß die Männer der bisherigen „Zurückhaltung" aus den angesehensten Ständen, Generäle, Richter, Geistliche, Ingenieure, die höchsten Staatsbeamten nicht nur um den Vertrieb des Werkes wie um eine rettende That sich bekümmerten, sondern auch mit eigenen Arbeiten es unterstützten. Die Encyklopädie wurde die Leidenschaft, die Mode des Tages; es schien, als sei für die Vollendung des „großen Babel" die nationale Ehre verpfändet. Der Unternehmer (Malesherbes) ließ das Titelblatt ändern; die öffentliche Meinung verlangte schon nichts Weiteres mehr. Diderot triumphirte vollständig. Er verzehnfachte seine Arbeit; ihm lag weniger an der formellen, bedachten und sorgfältigen Einzelarbeit, als an der schnellen Fertigstellung und der kecken Ausbreitung dessen, was man damals als neue und philosophische Ideen begrüßte. Noch siebenzehn weitere Bände (das ganze Werk umfaßte in der ersten Auflage 22 Bde. in Folio) erschienen bis zum Jahre 1772 unter Diderot's ausschließlicher Redaction; die Uebertreibungen, der rohe Cynismus der Sprache und Ideen in den letzten Bänden überschritten so sehr alles Maß, daß der neue Verleger Le Breton Textänderungen vornahm, die Diderot indeß erst später merkte und als „Infamie", „Frevelthat" den Lesern denuncirte. 4500 Exemplare waren von der ersten Auflage abgezogen worden; für die letzten wurden bis zu 1800 Livres bezahlt. Mit der Vollendung des Werkes war Diderot, soweit der Einfluß der französischen Aufklärung reichte, eine europäische Größe geworden; für das geringe pecuniäre Ergebniß, welches die fast 25jährige Arbeit dem Allwisser (pantophile), wie Voltaire Diderot nannte, eingetragen (er hatte nach einmaligem Empfange von 20 000 Livres für jeden der 17 letzten Bände 2500 Livres erhalten), suchten seine Freunde durch Erhebung seiner Verdienste und Ausbreitung seines Rufes ihn zu entschädigen, vor allen Grimm, der ständige Pariser Correspondent der nordischen „Semiramis", Katharina II., deren literarische Eitelkeit er durch den Gedanken kirrte, an dem außergewöhnlichen, „im eigenen Lande verkannten" Genie die Undankbarkeit des Vaterlandes gut zu machen. Sie kaufte 1765 die Bibliothek Diderot's, stellte sie ihm zur lebenslänglichen Verfügung, setzte ihm für deren Vervollständigung und Beaufsichtigung einen Jahresgehalt aus und ließ ihm diesen schon 1766 auf 50 Jahre vorauszahlen. Um sich mit dem Philosophen unterhalten zu können, ließ sie ihn 1773 mit Grimm nach Petersburg kommen. Eine Begegnung Friedrichs II. mit dem modernen Plato, wie ersterer Voltaire gegenüber ihn nannte (im Kreise der Aufklärer hieß er anagrammatisch Tonpla), wurde im Interesse beiderseitiger Kritik (Diderot an d'Alembert, 7. Januar 1774) vermieden. Nach der Rückkehr von der Petersburger Reise, die seine Gesundheit geschwächt, lebte Diderot zurückgezogen in einem ihm von Katharina zur Verfügung gestellten Palais, mit derselben Rastlosigkeit an den Publikationen seiner Freunde mitarbeitend. Er starb den 30. Juli 1784, 72 Jahre alt. Daß sein Familienleben ein anderes als sein öffentliches gewesen, deutet Voltaire an (Brief an Damilaville, 30. Januar 1767): „Mit Tonpla bin ich nicht zufrieden; es heißt, er lasse seine Tochter in Grundsätzen erziehen, die er selbst verabscheut."

Von einer Schule Diderot's im eigentlichen Sinne dieses Wortes sollte man füglich nicht sprechen; weder seine Persönlichkeit, noch sein Bildungsgang, noch seine Stellung unter den Encyklopädisten befähigten ihn zum Meister; er war nur das Echo des d'Holbach'schen Kreises, und seine Uebertreibungen mißfielen selbst seinen nächsten Freunden, Grimm, Naigeon, Damilaville, die mit Voltaire den praktischen Atheismus dem theoretischen vorzogen. J. A. Naigeon (gest. 1810), ein Enthusiast aus der Schule d'Holbachs, wurde, seit Diderot ihm eine hervorragende Stellung unter den Encyklopädisten angewiesen,

sein Getreuester. Von ihm stammt die erste vollständigere Ausgabe der Oeuvres de Diderot, publiées sur les manuscrits de l'auteur, 15 vols., Par. 1778. Die in einer früheren Londoner (Amsterdamer) Ausgabe (1775) Diderot zugeschriebenen Werke: Principes de la Philosophie morale; Justification de plusieurs articles de l'Encyclopédie; Lettre au P. Berthier sur le matérialisme (s. u. über zwei andere Briefe), sowie der von Morelly verfaßte Code de la nature sind ausgeschieden. Von den späteren vollständigen Ausgaben erschienen die von Depping (7 vols., Paris 1818) mit einer biographischen Notiz, die Pariser Ausgabe von 1821—1822 in 21 Bänden mit Naigeon's Memoiren über Diderot's Leben und Schriften, und eine weitere Pariser Ausgabe von 1821—1831 in 26 Bänden mit den Memoiren Grimms, welcher als Ergänzung 1831—1834 noch beifügte: Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot, publiés d'après les manuscrits confiés en mourant par l'auteur à Grimm (2 Bde., zuletzt Paris 1841). Außer den bereits erwähnten Schriften ist zur Charakteristik Diderot's und der Welt, in welcher er lebte, noch auf folgende Publicationen (nach der Naigeon'schen Ausgabe) aufmerksam zu machen. Dem Essai sur le Mérite et la Vertu und den Pensées schließt Naigeon (Bd. I) die folgenden Abhandlungen an: De la suffisance de la religion naturelle; der Titel gibt Inhalt und Tendenz; Introduction aux grands principes ou Reception d'un philosophe, vier Dialoge, in welchen Diderot seinen „philosophischen" Proselyten als erklärten Feind des Christenthums auftreten läßt; Apologie de l'Abbé de Prades, angeblich eine Vertheidigung des Genannten wegen einer vom Bischofe von Auxerre censurirten These, im Grunde eine Anpreisung des Locke'schen Sensualismus und eine Verhöhnung der „unwissenden und darum so skandal- und streitsüchtigen" Kirche Frankreichs. Ein von Naigeon sodann mitgetheilter Brief Diderot's an seinen Bruder (29. December 1760) formulirt die Aufforderung, endlich „ein Abscheu erregendes System", d. i. das Christenthum, aufzugeben. Dieser Brief liegt dem vielerwähnten Artikel Intolérance der Encyklopädie zu Grunde. In dem Entretien avec la maréchale de ... macht sich Diderot die Verspottung des Christenthums durch die Denkbeschaffenheit seiner maréchale sehr leicht. In zwei Briefen (Bd. III) an P. Berthier (s. d. Art.) versucht Diderot auf die vernichtende Kritik der Encyklopädie durch den gelehrten Jesuiten im Journal des Trevoux zu antworten. In den Principes philosophiques sur la matière et le mouvement erklärt Diderot die Bewegung der Materie inhärent, die entgegengesetzte Ansicht als lächerlich. Die weitere Schrift des Bandes Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A et B sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à des actions qui n'en comportent pas, gewährt einen ersten Blick in eine weitere Seite der literarischen Thätigkeit Diderot's, eine würdige Ergänzung seines antireligiösen Fanatismus. Diderot findet die Sitten Otaheiti's ganz naturgemäß. Zurückhaltung und Scham sind Chimären; eheliche Treue entweder Beschränktheit oder Strafe. Als moderner Plato erklärt er sich für Weibergemeinschaft. Unter unaussprechlichen Cynismen der Sprache und den boshaftesten Angriffen auf das Priesterthum klagt er alle Gesetzgebung der gewaltsamen Fälschung und Beschimpfung der Natur an. Des gleichen Geistes sind die Dramen Le fils naturel und Le Père de famille, beide mit unsauberen Commentaren. Von der wissenschaftlichen Befähigung Diderot's legen die in Band V—VII gesammelten Artikel der Encyklopädie über die Opinions des anciens philosophes ein sprechendes Zeugniß ab; Montaigne, Huet, Bayle, die Jesuiten, selbst Jesus Christus haben ihren Platz hier gefunden. In Betreff der Aeußerungen Diderot's über letzteren hält selbst Naigeon es für nöthig, darauf hinzuweisen, daß hier eine der exoterischen Lehren des Meisters vorliege, der, weit entfernt von allen Dogmen des Christenthums, ein fester und sehr bewußter Atheist gewesen. Daß Naigeon mit derlei exoterischen Anwandelungen den gestrengen Plato zu einem Heuchler degradirt, scheint er nicht bedacht zu haben. Band VIII und IX enthalten eine Probe encyklopädistischer Geschichtsbehandlung in dem Essai sur les règnes de Claude et de Néron, eine bereits von La Harpe derb gezüchtigte, bis zu den lächerlichsten Uebertreibungen sich erhitzende Apologie Seneca's. In dem sich anschließenden Entretien d'un père avec ses enfants ou du danger de se mettre au-dessus des lois wird das Thema ausgeführt, daß es für den Weisen streng genommen keine Gesetze gebe. Da alle Gesetze Ausnahmen unterliegen, so stehe dem Weisen das Urtheil darüber zu, wo er sich ihnen zu fügen oder nicht zu fügen habe. In seltsamem Widerspruch mit dieser „Weisheit" läßt Diderot zum Schluß den Familienvater erklären, er wolle keine Stadt bewohnen, wo die Leute solche Grundsätze befolgten. In der Schlußabhandlung des Bandes IX tritt der Politiker Diderot mit den Principes de politique des souverains auf. Anfangs ab irato als „Randbemerkungen eines Fürsten (Friedrich II.) zu Tacitus" entworfen, fand Diderot später es angezeigt, die Persönlichkeiten unter Verallgemeinerungen zu verwischen; nichtsdestoweniger läßt er in manchen Noten Friedrich II. noch in der ersten Person sprechen. Die vielen Citate aus Seneca und Tacitus sind der Art, daß Naigeon geradezu bemerken zu müssen glaubt, Diderot urtheile bisweilen über Thatsachen, die nur in seiner Einbildung bestehen; er verwechsele und verwirre Alles. Man könne den Citaten nicht genug mißtrauen. Es sei selten, daß er sich einer Thatsache vergewissere, ohne sie zu fälschen. Band X—XII enthalten die Romane Les Bijoux indiscrets, Jacques le fataliste, La Religieuse, einen Abgrund von Schmutz und „Natürlichkeit". Diderot selbst hat später (1767)

in den Salons (Bd. XIII u. XIV, einer Sammlung seiner Kunstkritiken) gelegentlich einer Verurtheilung unzüchtiger Bilder für diese „Jugendarbeiten" mildernde Umstände zu plaidiren gesucht. Aus den noch mitgetheilten kleineren Stücken sei bloß auf die Dithyrambe hingewiesen: les Eleutheromanes ou les Furieux de la liberté, ein wilder Aufruf zur Revolte gegen die Könige, „die räuberischen Unterdrücker der Welt"; in ihr finden sich die beiden unseligen Verse blutig-revolutionären Andenkens:

Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre,
A défaut d'un cordon pour étrangler les rois.

Beizufügen ist noch, daß Diderot die von Naigeon im Dictionnaire méthodique verwendeten Materialiensammlungen zu einem von ihm geplanten Dictionnaire de philosophie hinterlassen, voll der unbegreiflichsten Widersprüche und unter Zugrundelegung eines vollendeten Materialismus; daß er nach Aussage Grimms nicht nur zwei Drittel der Histoire philosophique von Raynal (s. d. Art.), dieser als das Meisterwerk des Jahrhunderts gepriesenen Rechtfertigung des allgemeinen Umsturzes, geschrieben, sondern auch „die beredtesten Seiten" für Helvetius' De l'Esprit und d'Holbachs Système de la nature, dessen Système social und Morale universelle ausgearbeitet. Hiermit sind die literarischen Titel vereinigt, auf welche hin Diderot als der „Patriarch der Aufklärung" weit über Frankreichs Grenzen gefeiert wurde.

Daß die deutsche Aufklärung sich mit besonderem Eifer der Diderot'schen Ideen annahm, entspricht ihrem Charakter anfänglich totaler Abhängigkeit von der französischen, der eigenen Ideenarmuth und ihren antireligiösen und antichristlichen Tendenzen. Wenn u. A. Lessing das Théâtre de Diderot (2 Bde., Berlin 1781), Cramer aus dem Nachlasse den Essai sur la peinture (2 Bde., Riga 1797) veröffentlichten, wenn die oben charakterisirten „Poesien" und Romane durch Cramer und Mylius übersetzt (4 Bde., Berlin 1792) und Diderot's Kunsttheorie als Orakel für die Legion der Natur- und Empfindsamkeits-Schwärmer ausgegeben wurde, wenn Göthe „Rameau's Neffe" (Leipzig 1805) herausgab, ehe noch das Original erschien, darf es nicht Wunder nehmen, daß Diderot in Frankreich selbst als „der deutscheste Kopf" gilt (vgl. Demogeot, Hist. de la littérature française, Paris 1862, 484).

Gegenüber dem fortgesetzten Bestreben der Biographen Diderot's (Eusèbe Salverte, Éloge de Diderot, Paris 1801; F. Génin, Oeuvres choisies de Diderot, Paris 1847; E. Bersot, Études sur Diderot, Paris 1855; Rosenkranz, Diderot's Leben und Werke, 2 Bde., Leipz. 1866), dem „Patriarchen" gerechter zu werden, namentlich die Anklage auf Atheismus zu entkräften oder zu mildern, muß daran erinnert werden, daß schon Naigeon das gleiche Bestreben zu seiner Zeit als erfolglos beklagte, und daß selbst Grimm (Correspondance IV, 87) den Versuch, den Atheisten Diderot zu entschuldigen, mit den Worten abwies: „So gerne ich es allen Menschen nachsehe, wenn sie nichts glauben, so bin ich doch der Ansicht, es wäre für Diderot's Ruf überaus wünschenswerth gewesen, vielleicht auch für die Ehre seines Jahrhunderts, daß er nicht Atheist gewesen. Der leidenschaftliche Krieg, zu dem er sich Gott gegenüber für verpflichtet (!) hielt, hat ihm die kostbarsten Augenblicke seines Lebens geraubt." Ein gleich vergebliches Bemühen der Biographen ist es, aus den widerspruchsvollen, zum Theil geradezu unsinnigen Excursen Diderot's auf den Gebieten der Philosophie und Religion ein System seiner Anschauungen construiren zu wollen. Diderot hatte weder die Schulung, noch die Zeit, noch die Ruhe und Kräfte zur systematischen Durchbildung einer festen Welt- und Lebensanschauung; er adoptirte der Reihe nach diejenigen Systeme, welche sich am ehesten seinen Uebertreibungen fügten, oder, besser gesagt, aus diesen Systemen das, was ihm am zweckdienlichsten für seine Partei-Interessen schien. Diderot war anfänglich Theist, dann Deist, dann Materialist, endlich pantheistischer Sensualist. Und wenn Marmontel (gest. 1799) in seinen Memoiren von Diderot's literarischem Werke, welches er stets in der Nähe und mit kundigem Auge verfolgte, sagt, derselbe habe nur lose „Blätter", aber kein einziges Buch von Bedeutung hinterlassen, so gilt dieß auch von seiner Gedankenarbeit. Was Stöckl (Gesch. der neuern Philosophie, Mainz 1883, I, 345 ff.) von Diderot's religions-philosophischen Meinungen übersichtlich dargestellt, mag davon überzeugen. Die Bemerkungen Ueberwegs (Grundriß der Gesch. der Philosophie der Neuzeit, Berlin 1868, 134) berücksichtigen lediglich den von Grimm im vierten Bande der Correspondance veröffentlichten Entretien entre d'Alembert et Diderot, den Rêve d'Alembert (1769) und die Promenade d'un sceptique (1747) unter Zurückgreifung auf die früher veröffentlichten Pensées sur l'interprétation de la nature (1754). Diderot endete in einer excessiven Kunst- und Naturvergötterung auf der Grundlage eines überschwänglichen Pantheismus. Ueber ihre Paradoxen vgl. Göthe's sämmtliche Werke, Band 29. Sainte-Beuve's Versuch (in den Portraits et critiques littéraires, deutsch in Rosenkranz' Studien, Berlin 1844), namentlich auf Grund der in Rußland aufgefundenen Correspondance (2 Bde., Paris 1830) mit einer Freundin Sophie Voland (1759 bis 1774), Diderot, dem die französische Akademie trotz der Bemühungen Voltaire's ihre Thore nie öffnete, in den Kreisen der modernen positivistischen Aufklärung zu rehabilitiren, als „den ersten großen Schriftsteller der Zeit nach, der ganz und ungetheilt der modernen demokratischen Gesellschaft angehört", ist von besserem Erfolge gewesen. Wenn Lamennais, selbst an der Spitze der socialistischen Revolution von 1848 schreitend, sagte: „Die Schriften Diderot's sind ein Abgrund von

Unsittlichkeit; sein Name soll nie der Vergessenheit entrissen werden und niemand wird sich entschließen, diesen Koth aufzurühren", so war das eine Täuschung. Die Republikaner des Pariser Stadthauses votirten Diderot 1883 eine Statue, ein Beschluß, der Du Bois-Reymond zu einer Gedenkrede auf Diderot, den „Berliner Akademiker", in der öffentlichen Sitzung der Berliner Akademie vom 3. Juli 1884 begeisterte. Hinsichtlich des Diderot'schen Hauptwerkes sei noch beigefügt, daß zur Encyklopädie ein Supplement (Amsterdam 1776—1777, 5 Bde.) und ein Register (Paris 1780, 2 Bde.) erschienen. Zur Literatur über Diderot und die Encyklopädisten vgl. noch: La Porte, Esprit de l'Encyclopédie, Paris 1768; Voltaire, Questions sur l'Encyclopédie, ebend. 1780; Duprat, Les Encyclopédistes, leurs travaux et leur influence, Bruxelles 1866; dazu Carrière, Die Kunst im Zusammenhang mit der Culturentwicklung Bd. 5 (2. Aufl., Leipzig 1874) und die einschlägigen Artt. der Biographie universelle. [Weinand.]

Didymus (Δίδυμος, der Zwilling), Beiname des Apostels Thomas, s. d. Art.

Didymus, der hl., ein Jüngling zu Alexandrien, welcher die christliche Jungfrau Theodora aus dem Lupanar errettete und nach standhaftem Bekenntnisse des Glaubens hingerichtet wurde (28. April 304). Die proconsularischen Martyreracten s. Boll. Apr. III, 573 und Ruinart, ed. Ratisb. 1859, 428. Nach dem heiligen Ambrosius, der offenbar dasselbe Martyrium berichtet, obwohl er den Schauplatz nach Antiochien verlegt (De Virg. 2, 4), eilte auch Theodora auf die Richtstätte und erlitt mit ihrem Beschützer den Tod.

Didymus, mit dem Beinamen „der Blinde", ist eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten des an hervorragenden Männern reichen vierten Jahrhunderts. Er war um das Jahr 310 zu Alexandrien geboren und büßte schon als kleines Kind — τετραέτης nach Palladius (Hist. Laus. c. 4); Hieronymus (Chron. ad a. 9 imp. Valentin. I.): post quintum nativitatis suae annum — sein Augenlicht ein. Miscebat tamen, berichtet Rufinus (Hist. eccl. 2, 7), precibus studia ac laborem et juges continuatasque vigilias non ad legendum, sed ad audiendum adhibebat, ut quod aliis visus, hoc illi conferret auditus. Cum vero post lucubrationis laborem somnus, ut fieri solet, legentibus advenisset, Didymus silentium illud non ad quietem vel otium datum ducens, tamquam animal ruminans cibum quem ceperat ex integro revocabat et ea quae dudum percurrentibus aliis ex librorum lectione cognoverat memoria et animo retexebat, ut non tam audisse quae lecta fuerant quam descripsisse ea mentis suae paginis videretur. Ita brevi Deo docente in tantam divinarum humanarumque rerum eruditionem ac scientiam venit, ut scholae ecclesiasticae doctor exsisteret... sed et in ceteris sive dialecticae sive geometriae, astronomiae quoque vel arithmeticae disciplinis . . . esset paratus . . . Länger als ein halbes Jahrhundert bekleidete Didymus das Amt eines Vorstehers der alexandrinischen Katechetenschule. Rufinus, Hieronymus, Palladius, Isidorus von Pelusium u. A. saßen als Schüler zu seinen Füßen. Er blieb Laie und war verheiratet; sein Tod muß um 395 erfolgt sein. Die Schriften, welche Didymus hinterließ, waren theils dogmatischer, theils exegetischer Natur. Das bedeutendste unter den Werken ersterer Art, über die Trinität (περὶ Τριάδος) in drei Büchern, ward von J. A. Mingarelli in einer nicht ganz vollständigen und sehr fehlerhaften Handschrift des elften Jahrhunderts aufgefunden und 1769 herausgegeben (Bologna). Es ist nach 379 verfaßt und der Bekämpfung des Arianismus gewidmet. Hieronymus, welcher den Verfasser nicht ohne Grund origenistischer Anschauungen beschuldigt (Adv. Ruf. 2, 11), betont zugleich mit Recht: certe in Trinitate catholicus est (ebend. 2, 16; vgl. 3, 27). Eine Ergänzung zu diesem Werke, insbesondere zu dem zweiten Buche desselben, bildet die ältere Schrift über den heiligen Geist (de Spiritu Sancto), welche nur noch in der Uebersetzung des hl. Hieronymus (63 kurze Kapitel) erhalten zu sein scheint. Von Papst Damasus zu einer Darlegung der katholischen Lehre über den heiligen Geist aufgefordert, wollte Hieronymus, wie er selbst in der Vorrede sich ausdrückt, lieber alieni operis interpres exsistere quam, ut quidam faciunt, alienis se coloribus adornare. Die Schrift zählt in der That zu den besten Leistungen der alten Kirche über diesen Gegenstand. Weniger bedeutend ist der im griechischen Texte, aber wahrscheinlich nicht ganz vollständig vorliegende Tractat gegen die Manichäer (κατὰ Μανιχαίων, in 18 Kapiteln). Manche andere dogmatische, polemische und apologetische Schriften sind verloren gegangen oder noch nicht aufgefunden worden, insbesondere auch die Erläuterung und Vertheidigung von Origenes' Werke περὶ ἀρχῶν (ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους). Die Angabe, das fünfte allgemeine Concil (553) habe nicht bloß Origenes, sondern auch Didymus und den Diacon Evagrius Ponticus (gest. 399) als Origenisten anathematisirt, dürfte auf einer Verwechslung beruhen; der Vorsitzende des Concils, Patriarch Eutychius, hat in dem Edicte, durch welches er die Beschlüsse des Concils seinem Sprengel bekannt gab, über Didymus und Evagrius das Anathem ausgesprochen. Auf diese Sentenz wie auf ein Urtheil des Concils selbst zurückgreifend, haben dann auch die sechste und siebente allgemeine Synode (17. und 18., bezw. 7. Sitzung) die falschen Lehren des Origenes, des Didymus und des Evagrius anathematisirt (Hard. Conc. III, 1395. 1455; IV, 454). Auf exegetischem Gebiete bekannte sich Didymus ganz und gar zu der von Origenes inaugurirten allegorisch-mystischen Interpretationsweise. Doch sind von seinen zahl- und umfangreichen Commentaren

nur noch dürftige Bruchstücke vorhanden. Am vollständigsten ist die Erklärung der canonischen (katholischen) Briefe (in epistolas canonicas enarratio) in einer lateinischen Bearbeitung auf uns gekommen, welche Cassiodor durch den Scholastiker Epiphanius anfertigen ließ. Eine kritische Ausgabe des sehr verderbten Textes, mit Beifügung einzelner Fragmente des griechischen Originals, besorgte G. Chr. Fr. Lücke (Quaestiones ac vindiciae Didymianae, Goett. 1829—1832, vier Universitätsprogramme). In diesem Commentare kommen die origenistischen Irrlehren am deutlichsten zum Ausdruck. A. Mai (Nova Patrum Bibl. IV, 2, 115—146) veröffentlichte aus einer Catene reiche Scholien zum zweiten Corintherbriefe unter des Didymus Namen, und fügte p. 147—152 einige Fragmente seiner Erklärung des vierten Evangeliums bei, welche in der von B. Cordier herausgegebenen Catene über dieses Evangelium (Antwerpen 1630) nicht enthalten sind. Bruchstücke eines Commentares zur Apostelgeschichte hatte schon J. Chr. Wolf (Anecdota Graeca IV, Hamb. 1724), gleichfalls aus einer Catene, herausgegeben. Unter den Ueberbleibseln von Erläuterungsschriften zum A. T. sind vor Allem die über sämmtliche Psalmen sich erstreckenden Scholien bei Mai a. a. O. VII, 2, 131—311 zu nennen (vgl. das Fragment über die Aufschrift des vierten Psalmes ebend. III, 1, 456; 2, 284). Die Aechtheit derselben im Einzelnen wird sich freilich nicht mit Sicherheit feststellen lassen. Jedenfalls aber ist der Verfasser ein Alexandriner; er allegorisirt sehr stark und sucht möglichst viele Psalmen messianisch zu deuten und mystisch-ascetisch zu verwerthen. Außerdem edirte Mai ebend. VII, 2, 57—71 Fragmente zu den Proverbien. Einzelne Bruchstücke zu den Psalmen waren schon durch B. Cordier (Antwerpen 1643) und Mingarelli (Bologna 1784), Bruchstücke zum Buche Job durch P. Junius (Young) (Catena Graec. Patrum in beatum Job, Londini 1637), Bruchstücke zur Genesis, zum Buche Exodus und zum zweiten Buche der Könige durch des Nicephorus Catene über den Octateuch und die Bücher der Könige (Leipzig 1772—1773) bekannt geworden. Alle diese Editionen sind abgedruckt bei Migne (PP. lat. XXXIX). Nachzutragen wäre noch ein lateinisches Scholion zu Gen. 1, 27 unter des Didymus Namen bei J. B. Pitra (Spicil. Solesm. I, 284). [Bardenhewer.]

Didymus, Gabriel, ein Freund und Gehilfe Luthers, ward 1487 zu Joachimsthal in Böhmen geboren, studirte anfangs zu Prag und später zu Wittenberg, trat 1502 in den Augustinerorden, ward zu Wittenberg 1512 Magister, im folgenden Jahre Priester, und trat beim Ausbruche der Reformation sogleich auf Seite der Neuerung. Obgleich der Wormser Reichstag im J. 1521 das lutherische Predigen verboten hatte, begab er sich doch von Torgau aus, wo er sich eben aufhielt, nach der Stadt Zwickau, deren Einwohner der neuen Lehre zugethan waren, und predigte hier am Feste Johannis Baptistä 1521 mit vielem Beifall (obgleich er eine schwache Stimme hatte) über Glauben und Prädestination. Gegen Ende desselben Jahres erscheint er, während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg, im Augustinerkloster zu Wittenberg, hauptsächlich dafür thätig, daß in dem Augustinerkloster die Privatmessen eingestellt würden. Daneben predigte er sehr heftig, erklärte die Anbetung des heiligen Sacramentes öffentlich für Götzendienst und veranlaßte dadurch, zumal auf Klagen seines Priors Konrad Held, eine landesherrliche Untersuchung. Der Kurfürst bestellte jedoch lauter Freunde der Neuerung zu seinen Commissaren, und Didymus entkam der Strafe durch künstliche Auslegung seiner Worte. Wenige Wochen später, im December 1521 oder Januar 1522, wohnte er einem Convente der Augustiner aus den Provinzen Meißen und Thüringen zu Wittenberg bei, wo der Beschluß gefaßt wurde: es solle künftig Jedem freistehen, im Kloster zu bleiben oder nicht, die Bettelei der Mönche müsse aufhören, und Privatmessen dürften fortan nicht mehr gehalten werden (Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, Lips. 1694, I, 181. 214. 216. 217). Didymus trat jetzt aus dem Kloster und nahm die Tracht der Weltgeistlichen an. Gleich darauf verband er sich mit Karlstadt zur Reinigung des Gottesdienstes, aus welchem alles, was nicht in der Bibel begründet sei, ausgetilgt werden müsse, und zog nun mit Karlstadt und mit vielen ausgesprungenen Mönchen, Studenten und Bürgern in Wittenberg umher, um die Altäre zu zerstören, die Bilder zu zerschlagen u. dgl. Nach ihm nannte man die Bilderstürmer auch Gabrieliten. Zugleich machte Didymus in Verbindung mit Karlstadt und dem M. Georg More, einem Schulmeister, einen Feldzug gegen die Wissenschaft; sie warnten Jedermann vor dem Studiren, hoben die Knabenschule auf und suchten auch der Universität Wittenberg ein Ende zu machen (M. Fröschel bei Gieseler, K.-G. III, 105). Als solcher Unfug bei dem Kurfürsten große Mißbilligung erfuhr, fand Didymus für gut, diese Stadt um dieselbe Zeit, als Luther von der Wartburg nach Wittenberg zurückkam (im März 1522), zu verlassen und sich nach Düben, an der Grenze der Torgauer Haide, zu begeben. Luther jedoch legte alsbald bei Spalatin Fürsprache für ihn ein und empfahl ihn dem Magistrat der Stadt Altenburg als Prediger. Zugleich gab er ihm selbst guten Rath, namentlich, daß er sich in Altenburg clericalisch kleiden und mit der Einführung von Neuerungen sehr vorsichtig sein solle. Didymus nahm die Stelle an und gefiel dem Magistrat: aber die Chorherren in der Stadt, welche das Recht hatten, die Prediger zu bestellen, widersetzten sich ihm, und obgleich Luther dem Magistrate und dem Kurfürsten vorstellte, daß die Chorherren alle Gerechtsame verloren hätten, so mußte Didymus doch auf Befehl des Kurfürsten seine Stelle verlassen, zum großen Verdrusse Luthers (vgl. die Briefe bei de Wette II, 170. 183.

184. 191. 192. 199. 203. 219. 235). Didymus wurde nun 1523 Prediger in Torgau und reizte hier unter Anderem das Volk so sehr auf, daß es Nachts einen gewaltsamen Angriff auf das Franciscanerkloster unternahm (Seckendorf II, 12). Als Pastor von Torgau unterschrieb Didymus im J. 1537 die Schmalkalder Artikel (Seckendorf III, 153), wurde aber zwölf Jahre später von Kurfürst Moritz von Sachsen wegen Ungehorsams und Renitenz gegen das Leipziger Interim entsetzt und starb als Privatmann in dürftigen Umständen am 7. Mai 1558. (Vgl. Jöcher, Gelehrten-Lexikon und M. Johann Georg Terne, Versuch einer sufficienten Nachricht von des Gabriel Didymus fatalen Leben, Leipzig 1737.) [v. Hefele.]

Diebstahl (furtum) ist die ohne Wissen (heimlich) und gegen den vernünftigen Willen des Eigenthümers vollzogene Aneignung fremden Gutes (occulta et injusta ablatio rei alienae domino rationabiliter invito). Man unterscheidet den einfachen und den qualificirten Diebstahl. Letzterer ist da vorhanden, wo in Folge besonderer Umstände die Eigenthumsverletzung mehrfach in specifisch verschiedener Weise der Rechtsordnung oder der sittlichen Ordnung widerspricht. Dahin gehören der Diebstahl mittels Einbruches oder Einsteigens, der sog. Hausdiebstahl, die Unterschlagung von Staats- oder Gemeindeeigenthum (peculatus), der sacrilegische d. i. der an einer gottgeweihten Sache oder an einem gottgeweihten Orte (auferendo sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro; vgl. c. 21, C. XVII, q. 4, § 2) verübte Diebstahl. Zu den qualificirten Eigenthumsverletzungen gehört auch der Raub (rapina), d. i. die Aneignung fremdes Gutes durch Anwendung offener, ungerechter Gewalt gegen die Person des Eigenthümers. So gewiß das Eigenthumsrecht ein nothwendiges und durch den göttlichen Willen ausdrücklich sanctionirtes Moment der socialen Ordnung ist, ebenso gewiß muß jeder unbefugte Eingriff in ein bestehendes Besitzrecht als eine Sünde gegen das natürliche und das positive Sittengesetz betrachtet werden. Der Diebstahl ist zunächst und in allen Fällen eine Verletzung der Tugend der Gerechtigkeit (justitia commutativa) und wegen der dadurch bedingten Kränkung des Bestohlenen zugleich auch eine Sünde gegen die Nächstenliebe. Dazu kommt in der Regel bei dem qualificirten Diebstahl noch die specifische Sündhaftigkeit, welche je durch die besonderen Umstände begründet wird: so beim sacrilegischen Diebstahl die Sünde des Sacrilegs, beim Raub die der persönlichen Mißachtung und Mißhandlung des Beraubten, beim Hausdiebstahl die der Untreue und des Vertrauensmißbrauches (Thom. Aq. 2, 2, q. 66, a. 4. 5. 9). Die Sündhaftigkeit des Diebstahls kann auch unter dem dreifachen Gesichtspunkte einer Auflehnung gegen Gott, als den Urheber der Rechtsordnung, einer persönlichen Kränkung des Nächsten durch Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit und einer Schädigung oder Gefährdung des Gemeinwohles aufgefaßt werden; letzteres, insofern durch den Diebstahl eine Grundbedingung der gesellschaftlichen Ordnung, die Unverletzlichkeit bestehender Rechte, in Frage gestellt wird. Aus diesen Gründen muß der Diebstahl im Allgemeinen auch (ex genere suo) als schwere Sünde gelten (Thom. Aq. l. c. a. 6; vgl. Cat. Rom. P. III, c. 8, q. 7). Auch die heilige Schrift zählt Diebstahl und Raub zu den „vom Himmel ausschließenden", die göttliche Strafgerechtigkeit herausfordernden Sünden (1 Cor. 6, 10; vgl. Ex. 20, 15. 17; Js. 33, 1; Zach. 5, 3. 4). Jedoch würde, wenn das Entwendete in jeder Beziehung, d. h. nicht nur an sich (pretio absoluto), sondern auch nach der Schätzung des Eigenthümers (pretio relativo, pretio affectionis) nur einen ganz geringen Werth besäße, die zu einer schweren Sünde erforderliche objective Größe der Uebertretung mangeln (peccatum veniale ex parvitate materiae). Eine Todsünde würde in solchem Falle nur dann vorliegen, wenn der Dieb ein bedeutendes Object zu stehlen beabsichtigt hätte und bei der Ausführung der That nur gegen seinen Willen, etwa durch Irrthum, in den Besitz eines geringwerthigen Gegenstandes gelangte, sei es, daß er in der Wahl der Gegenstände fehl griff, oder den Werth des von ihm erwählten Gegenstandes überschätzte; ferner auch dann, wenn eine solche an sich geringfügige Entwendung aus einem schwer sündhaften Motive geschähe, oder schwer sündhafte Folgen derselben vorausgesehen wurden (Thom. Aq. l. c. ad 3). Einer schweren Sünde macht sich auch derjenige schuldig, welcher sich vornimmt, einer und derselben Person oder auch Verschiedenen geringe Quantitäten zu entwenden, um dadurch nach und nach in den Besitz eines großen Werthbetrages zu gelangen; jeder einzelne Diebstahl erscheint hier als für sich bestehende Bethätigung der fortdauernden schwer sündhaften Absicht, darum als neue schwere Sünde. Wenn die genannte Absicht nicht vorlag, so würde bei öfterer Wiederholung solcher geringfügiger Diebstähle die schwere Sünde eintreten, sobald es dem Betreffenden zum Bewußtsein käme, daß er durch Fortsetzung derselben dem Nächsten einen bedeutenden Vermögensnachtheil bereiten, oder sich selbst in bedeutendem Maße aus fremdem Gute bereichern würde (injusta detentio). Eine schwere Sünde begehen auch diejenigen, welche in wissentlicher Gemeinschaft mit Anderen, oder auf Grund vorgängiger Verabredung, einen bedeutenden Diebstahl ausführen, wenngleich ihr persönlicher Antheil an dem Entwendeten ein geringer ist. Auch hier ist die Absicht des Einzelnen (wenigstens interpretative) auf die ganze, schwer sündhafte Rechtsverletzung gerichtet. Sehr viel ist die Frage von den Moralisten verhandelt worden, welcher Werthbetrag beim Diebstahl im Allgemeinen als materia gravis anzusehen sei. Als allgemein angenommene Lehre kann

man folgende Sätze bezeichnen: Die Höhe jenes Werthbetrages ist nicht ausschließlich relativ, d. h. je nach der Größe des Vermögens des vom Diebstahl Betroffenen, zu bestimmen; es muß auch eine absolute Werthbestimmung gesucht werden, durch welche objectiv unter allen Umständen, d. h. auch dem größten Vermögen gegenüber, der schwere Diebstahl vom leichten abgegrenzt wird. Letzteres ist aus dem Grunde geboten, weil die Sündhaftigkeit des Diebstahles nicht bloß in der dem Bestohlenen persönlich zugefügten Rechtsverletzung und Kränkung besteht, sondern auch in der Störung der socialen Ordnung überhaupt und der dadurch bedingten Gefährdung des Gemeinwohles; gleichwie auch umgekehrt das Recht des Privatbesitzes nicht bloß das Wohl des Einzelnen, sondern auch das der Gesellschaft bedingt und bezweckt. Bei der Beurtheilung der Sündhaftigkeit eines Diebstahles müssen selbstverständlich stets beide Werthbestimmungen, sowohl die relative als auch die absolute, in's Auge gefaßt werden. Einem Armen gegenüber wird schon ein geringerer Betrag als materia (relative) gravis gelten müssen, als wo es sich um einen Handwerker oder einen reichen Geschäftsmann handelt. Für die nähere Bestimmung der relativ, bezw. absolut bemessenen materia gravis gibt es nun keinen objectiven oder streng juristisch begründeten Maßstab. Dieselbe ist vorwiegend Sache des moralischen Tactes. Die von älteren und neueren Moralisten nach Geldeswerth normirten Schätzungen konnten und können selbstverständlich nur eine relative, durch den jeweiligen Werth des Geldes bedingte Bedeutung besitzen. Wenn man diesen Umstand berücksichtigt, wird auch die Verschiedenheit der im Verlaufe der Zeit geltend gemachten Ansichten als minder groß erscheinen. Heute dürfte in Deutschland im Allgemeinen wohl ein Werthbetrag von ungefähr 15 Mark als materia absolute gravis zu betrachten sein, als relativ bedeutendes Object hingegen einem Armen oder Taglöhner gegenüber ein Werthbetrag von ungefähr einer Mark, einem vermögenslosen Handwerker gegenüber ein solcher von zwei bis drei Mark, je nach der Höhe des Taglohnes, einem Vermögenden gegenüber ein solcher von sechs Mark u. s. w. Bei der relativen Abschätzung des Diebstahles kommt außer dem Werthe, den die entwendete Sache für den Eigenthümer besitzt, auch das persönliche Verhältniß zwischen dem, welcher den Diebstahl begeht, und dem davon Betroffenen in Betracht; es genügt nämlich zu einer schweren Sünde schon eine geringere Materie, wenn ersterer durch Amt oder Vertrag besonders verpflichtet ist, letzteren gegen Rechtsverletzungen zu schützen. Dieß gilt insbesondere auch bezüglich der von Dienstboten oder Aufsehern begangenen sogen. Hausdiebstähle (furta domestica), deren Sündhaftigkeit überdieß durch den ihnen anhaftenden Vertrauensmißbrauch erhöht wird (Cat. Rom. l. c. q. 9). Das Gegentheil ist der Fall, wenn der Eigenthümer und der Stehlende durch die Bande der Freundschaft, der Ehe oder Verwandtschaft einander verbunden sind (sogen. Familiendiebstähle). Hier kann möglicherweise die erlittene persönliche Kränkung mehr schmerzen, als wenn sie von fremden Personen ausginge; die Rechtsverletzung als solche wird aber milder beurtheilt; sie geschieht nicht in gleichem Maße invito domino, als es sonst der Fall sein würde; daher ist auch hier zu einer schweren Sünde ein bedeutenderes Object erforderlich (Lig. Mor. IV, 526. 539 sqq.). Der sogen. Wilddiebstahl (im Sinne der Eigenthumsverletzung) findet da statt, wo jemand unbefugter Weise solche Thiere, die nicht mehr als herrenlos (res nullius) zu betrachten sind, sondern von Andern bereits irgendwie occupirt wurden, sich aneignet (z. B. in Parken eingeschlossenes Wild, in einem Teiche gehegte Fische). Derselbe ist in jeder Beziehung, auch hinsichtlich der Restitutionspflicht, nach den nämlichen Grundsätzen zu beurtheilen, wie der gewöhnliche Diebstahl. Das unbefugte Jagen oder Einfangen von Wild auf fremden Grundstücken, auf einem fremden Jagdgebiete u. dgl. fällt unter den Begriff des Jagdfrevels. Dieser ist in allen Fällen ein sündhafter Verstoß gegen die justitia legalis, je nach Umständen auch, vermöge des dem Eigenthümer oder dem Jagdberechtigten zugefügten Schadens (wozu auch die Entwerthung einer gepachteten Jagd gehört), eine Sünde gegen die justitia commutativa, welche die Restitutionspflicht nach sich zieht; endlich auch in der Regel eine mehr oder minder schwere Sünde gegen die Selbstliebe vermöge der Gefahren, welchen der Jagdfrevler seinen guten Ruf, sein Leben u. dgl. aussetzt. Der Diebstahl begründet in allen Fällen die Pflicht der Restitution, so zwar, daß im Allgemeinen die Schwere dieser Verbindlichkeit je der Sündhaftigkeit der thatsächlich begangenen Rechtsverletzung entspricht. Näheres s. im Art. Restitution. Ueber die erlaubte Aneignung fremden Gutes s. d. Artt. Compensation, Nothhilfe. (Vgl. De Lugo, De just. et jure. Disp. 16; Lig. Mor. IV, 518 sqq.; Carrière, De just. et jure P. II, sect. 2, c. 3, art. 1. 2; ed. Lovan. 1847, III, 1 sqq.; Pruner, Lehre vom Recht und von der Gerechtigkeit II, 239 ff.). [Simar.]

Diebstahl bei den Israeliten. Das mosaische Gesetz hinderte Eingriffe in fremdes Eigenthum durch das Gebot erhöhter Wiedererstattung, also auf eine dem Vergehen ganz entsprechende Weise. Ein Verhehlen gefundener oder ein Verläugnen anvertrauter Sachen, wie überhaupt betrügerischer Erwerb, zog eine um den fünften Theil vermehrte Wiedererstattung nach sich (Lev. 6, 5. 6); ferner mußte noch ein Schuldopfer gebracht werden. Das im eigentlichen Sinne Gestohlene war doppelt zu ersetzen (Ex. 22, 7—9; vgl. Jos. Ant. 4, 8); beim Viehdiebstahl aber genügte dieses nur dann, wenn das gestohlene Stück beim Diebe noch lebend vorgefunden wurde (Ex. 22, 4). War es schon verkauft oder ge-

schlachtet, so mußte ein Schaf vierfach, ein Rind fünffach erstattet werden, indem dann der Dieb den Entschluß bewiesen hatte, das Gestohlene durchaus nicht zurückzustellen, und das Rind überdieß zum Landbau nothwendig war (Ex. 22, 1). An der Stelle Spr. 6, 30. 31 wird ein siebenfacher Ersatz erwähnt, woraus Manche auf eine Erhöhung der Strafe zur Zeit der Könige schließen. In allen diesen Gesetzen ist die Wiedererstattung als durchaus möglich vorausgesetzt, und in Israel war sie es auch, indem, wo das Vermögen nicht ausreichte, die freie Erwerbsthätigkeit der Person selbst in Beschlag genommen werden konnte. Wer den Ersatz nicht leisten konnte, ward als Sklave verkauft (Ex. 22, 3). Wenn bei nächtlichem Einbruche der Dieb getödtet oder tödtlich verwundet wurde, war die That als Nothwehr unsträflich; wenn aber bei Tage, galt sie als Blutschuld, denn hier war Hilferuf oder gerichtliches Verfahren möglich (Ex. 22, 2. 3). Ueber den Raub finden sich keine besonderen Bestimmungen des Gesetzes; es trat hier entweder Nothwehr ein, oder es genügten die eben genannten Bestimmungen und die Verordnungen über Leibesverletzungen. Auf Menschendiebstahl (Ex. 21, 16), d. i. dem Raube eines freien Israeliten (Deut. 24, 7), stand die Todesstrafe; ebenso auf der Entfremdung von etwas Heiligem, Gottgeweihtem (חֵרֶם) (Jos. 7, 25); in beiden Fällen hatte der Verbrecher in das Eigenthum des höchsten Herrn eingegriffen und diesen factisch als den Gott Israels geläugnet. [S. Mayer.]

Diemuot (Diemoth, Dyemuet, unser Demuth), schon lange auch die selige und die Schönschreiberin zugenannt, stammte aus einem edlen Geschlechte Bayerns oder Schwabens. Um 1060 geboren und fromm erzogen, kam sie frühzeitig nach Wessobrunn (Oberbayern) in das Parthenon, d. h. in die Abtheilung der Nonnen, welche ihre Clausur an dem Platze hatten, wo später die Pfarrkirche St. Johann erbaut wurde. Nach langer und strenger Probe im Convente ließ Diemuot sich, der Gewohnheit jener Zeit gemäß, in eine an die Kirche angebaute Zelle einschließen, wo sie viele Jahre in der strengsten Lebensweise nach der Regel der Reclusen hinbrachte, zugleich aber auch sowohl für den öffentlichen Gottesdienst als für die Bibliothek des Klosters mit kundiger Hand eine schöne Zahl (ca. 45) von Büchern abschrieb. Mit der seligen Herluka, welche nach ihrem Aufenthalte zu Hirschau seit 1106 im Kloster Epfach lebte, stand sie in einem vertraulichen und erbaulichen Briefwechsel; die Briefe wurden im Stifte Bernried, wohin Herluka später flüchten mußte, sorgsam aufbewahrt, bis die Barbarei der Schweden im dreißigjährigen Kriege auch dieses Denkmal zerstörte. Diemuot erreichte trotz ihres zarten Körperbaues und abgetödteten Lebens doch ein hohes Alter und starb an einem 30. März, wahrscheinlich 1130; sie wurde in der Basilika U. L. Fr. (dem sogen. alten Münster) zu Wessobrunn unter Abt Waltho beigesetzt. Als dieses Gotteshaus im J. 1707 abgebrochen und das Grab geöffnet wurde, fanden sich Diemuots Gebeine, wohlgeordnet und durch eine Bleitafel bezeichnet, neben den Resten von sieben Martyrern aus der Ungarnzeit. Im J. 1709 wurden die Gebeine an einen anständigen Platz in der Klosterkirche St. Peter versetzt, später (um 1745) mit einem Denksteine geehrt. Diemuots Verdienste als Schönschreiberin hat man seit ältester Zeit gewürdigt und gepriesen; doch ist die Mehrzahl ihrer Handschriften im Laufe der Zeit verloren gegangen oder verschollen. Was von denselben in München (Staatsbibliothek) noch vorhanden, wird im Katalog der dortigen lateinischen Manuscripte II, P. 4, 17 sq. aufgeführt, über andere gibt Jos. von Hefner Nachricht. (Vgl. Leutner, Hist. mon. Wessofont. an verschiedenen Stellen; B. Pez, Anecd. I, Isagoge XX sq.; v. Hefner im Oberbayerischen Archiv I, 355, wo auf Tafel IV ein Specimen ihrer Handschrift sich findet und fünf Verzeichnisse ihrer Schriften mitgetheilt werden; Schmeller im Serapeum II, 249.) [Braunmüller O. S. B.]

Dienstunfähigkeit der Geistlichen ist deren Unvermögen, ihre dienstlichen Functionen in der von den Kirchengesetzen vorgeschriebenen Weise vorzunehmen. Die Kirche hat nicht nur die Ertheilung der Weihe und die Verleihung der Jurisdiction, sondern auch deren rechtmäßige Ausübung von Seiten des Geistlichen an bestimmte canonische Eigenschaften geknüpft, mit deren Verlust der betreffende Cleriker als irregulär unfähig zu den Verrichtungen seiner Weihe oder seines Amtes wird (s. d. Art. Irregularität). Diese Unfähigkeit kann ferner durch geistige oder körperliche Krankheit herbeigeführt werden, welche eine physische Unmöglichkeit zur vorschriftsmäßigen Vornahme der dienstlichen Obliegenheiten zur Folge hat, ohne aber irregulär zu machen. Endlich kann die Untauglichkeit in Folge eines Vergehens durch eine Censur oder Strafe (s. d. Artt. Censuren, Deposition, Degradation, Suspension) eintreten, wohin auch der Fall zu rechnen ist, daß einem schwer verdächtigen Geistlichen die Vornahme seiner Functionen für die Dauer der Untersuchung untersagt wird. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß diese Unfähigkeit eine vorübergehende oder eine dauernde, eine verschuldete oder eine unverschuldete, eine theilweise oder eine gänzliche sein kann. Der gewöhnlichste Grund der Unfähigkeit ist Krankheit. Quum . . . nec afflicto afflictio sit addenda, imo potius ipsius miseriae miserendum (c. 5, De clerico aegrotante vel debilitato 3, 6), so will die Kirche in ihrer Milde nicht, daß der wegen Krankheit unfähige Beneficiat deßhalb seines Beneficiums beraubt werden könne. Ein anderer Grund ist, quia, si alii ejus essent exemplo deterriti, forte non possit, qui militaret Ecclesiae, inveniri (c. 1 eod. tit.). Mit Krankheit ist gleich zu achten Verstümmelung oder Eintreten einer Difformität; es kommt auch nicht darauf an, ob diese Art von Unfähigkeit

verschuldet ist und irregulär macht, da die Gesetze für diese Fälle keine Ausnahme machen. Zwar handelt das citirte c. 5 zunächst von einem Bischofe, allein der angeführte Grund gilt auch für andere Beneficiaten, und c. 3 u. 6 eod. tit. bestimmen ausdrücklich, daß ein aussätziger Curatpriester und ein gelähmter Archidiacon nicht abgesetzt werden, sondern ihnen ein Coadjutor gegeben werden solle. Wenn nach c. 4 eod. tit. ein aussätziger Rector von der Verwaltung seines Amtes wegen des Aergernisses entfernt werden soll, so ist dieß nur von der actualen Verwaltung, nicht von dem Besitze der Stelle zu verstehen, da nur jene, nicht dieser Anstoß erregen kann. Ein solcher Beneficiat kann also sein Beneficium behalten, und damit ist auch für seinen standesmäßigen Unterhalt gesorgt. Ist die Unfähigkeit eine dauernde und das Amt ein solches, dessen Obliegenheiten nicht ohne Schaden Dritter unerfüllt bleiben können, also ein Curatbeneficium oder ein Amt, mit welchem eine Verwaltung verbunden ist, so hat der Inhaber die Pflicht, sich einen Coadjutor zu wählen, bezw. von seinem Obern einen solchen anzunehmen, dessen Befugnisse nach der Art und dem Grade der Unfähigkeit zu bestimmen sind. Für den Unterhalt des Coadjutors muß der Inhaber des Beneficiums aufkommen, wenn letzteres für Beide ausreicht (c. 4 eod. tit.), andernfalls muß für den Coadjutor durch andere Mittel, z. B. Verleihung eines beneficium simplex, oder endlich bei Curatbeneficien durch Beiträge der betreffenden Gemeinde gesorgt werden (Concil. Trid. Sess. XXI, c. 4 De Ref.). Ist die Unfähigkeit keine dauernde, so kann der Beneficiat sich einen Vicar nehmen, bezw. muß er, wo diese, wie jetzt fast allgemein, auch von den Bischöfen ernannt werden, einen solchen vom Bischofe annehmen (s. d. Artt. Coadjutor und Hilfspriester). Wo die Unfähigkeit keinen Schaden Dritter involvirt, wie z. B. bei Canonikern, ist der Beneficiat nicht verpflichtet, einen Coadjutor anzunehmen (Fagnan. n. 73, De concess. Praebend. 3, 8; Congreg. Conc. ap. Fagnan. l. c. et Bened. XIV, Instit. Eccles. 107, n. 48). Ist der Beneficiat verpflichtet, in jeder Woche bestimmte Messen zu lesen, so muß er sie bei längerer Unfähigkeit durch einen andern Priester lesen lassen; bei einer kürzeren Unfähigkeit, z. B. von einer oder zwei Wochen, ist er, wo nicht besondere Rechtstitel entgegenstehen, hierzu nicht gehalten, noch verpflichtet, die heiligen Messen später nachzuholen (S. Congr. Conc., 4. Junii 1689 und 17. Nov. 1695). Nach strengem Rechte gilt das Gesagte jedenfalls von inamovibeln Beneficiaten. Das Votum eines Consultor in einer 1850 bei der S. Congr. Concil. verhandelten Sache geht weiter: Nec aliter dicendum de rectoribus parochiarum ad nutum amovibilibus, ipsamet dictitat aequitatis ratio; quod insuper asserendum de ceteris clericis officium aliquod exercentibus testatur . . . Fagnanus in cap. Consultationibus eod. tit. (De cler. aegrotant.) n. 40, ubi indiscriminatim ait, quod omnia jura clamant, inhabilem ad officium exercendum propter morbum perpetuum et incurabilem non posse ab officio seu beneficio prius habito amoveri, sed tantummodo dandum esse illi coadjutorem (Correspond. de Rome, 4 sept. 1850, n. 39). Ebenso sagt der auch von Fagnanus angeführte Joh. Andr. n. 12 ad c. 6, De cler. aegrot.: Coadjutorem debere alimenta congrua et moderata habere de bonis dignitatis, ecclesiae vel officii, cujus praelato vel ministro data est. Derselben Auffassung ist auch der Ausspruch Gregors d. Gr. in c. 14, Caus. VII, q. 1 günstig. Wir wagen gleichwohl nicht, zu behaupten, daß nach strengem Rechte die amovibeln Pfarrer wegen dauernder Krankheit nicht von ihrer Stelle entfernt werden können, wenn auch die Rücksichten der Billigkeit und der Geist der Kirche das Gleiche für sie verlangen. Eine größere Abhandlung über die Ecclésiastiques frappés de maladie s. in der Correspond. de Rome, 1850, 4 sept. Nr. 39, 14 oct. Nr. 43 und 4 déc. Nr. 48. — Wenn der unfähige Beneficiat statt der Annahme des Coadjutors die Resignation auf sein Beneficium vorzieht, so ist anderweitig für seinen standesmäßigen Unterhalt Sorge zu tragen, entweder durch eine Pension aus den Einkünften seines Beneficiums, welche aber nicht diesem, sondern nur dem neuen Beneficiaten aufgelegt werden kann (s. d. Art. Pensio), oder durch Aufnahme in eine Emeritenanstalt, bezw. durch Gewährung einer Pension aus dem Emeritenfond. Da die Kirchengüter, welche für diese Zwecke aufkommen mußten, vom Staate eingezogen worden waren, so hat in verschiedenen Concordaten letzterer die Pflicht übernommen, solche Anstalten oder Fonds für die Emeriten zu gewähren. So Preußen (Bulle De salute animarum, 16. Juli 1821), Bayern (Concordat v. 5. Juni 1817, Art. VI), Baden und das Großherzogthum Hessen (Bulle Provida solersque v. 16. August 1821). In den acht alten Diöcesen Preußens wurden auch Emeritenhäuser errichtet, welche aber in Folge der Maigesetze gegenwärtig geschlossen sind. In Oesterreich wird für die Emeriten die Pension aus dem Religionsfond gewährt. Bei dem geringen Betrage der den Bischöfen für die Emeriten zur Verfügung gestellten staatlichen Fonds bestehen in vielen deutschen Diöcesen Einrichtungen, um durch jährliche Beiträge der Geistlichkeit eine bessere Unterstützung der durch Krankheit oder Alter dienstunfähig gewordenen Priester zu ermöglichen.

Tritt die Dienstunfähigkeit durch Suspension als Censur ein, so richtet sich der Umfang der ersteren nach dem der letzteren. Bezieht sich diese auch oder allein auf das Beneficium, so verliert der Suspendirte das Recht auf dessen Einkünfte, aus denen zunächst der Stellvertreter, wenn ein solcher bestellt worden, zu unterhalten ist. Der Suspendirte hat für seinen Unterhalt selbst zu

sorgen, da er es nur seiner Hartnäckigkeit zuzuschreiben hat, daß er die Absolution sich nicht verschafft. Eine Unehre für den geistlichen Stand ist auch bei wirklichem Mangel nicht zu befürchten, da Jedermann weiß, daß er nur um gebessert zu werden in dieser Lage sich befindet. Wird dagegen die Suspension als Strafe verhängt, so liegt die sofortige Aufhebung nicht in der Macht des Betroffenen, und ist ihm deßhalb der nöthige Unterhalt aus den Einkünften des Beneficiums zu gewähren (Kober, Die Suspension 121 f.). Dasselbe gilt, wo ein Geistlicher wegen schweren Verdachtes eines Verbrechens bis zum Ausgang der erhobenen Untersuchung suspendirt wird. Ist die Erklärung zur Dienstunfähigkeit mit dem Verlust des Amtes verbunden (s. d. Art. Deposition), so ist der Unterhalt, falls der Abgesetzte auf den titulus patrimonii oder tit. mensae ordinirt wurde, aus diesem zu bestreiten (s. d. Art. Titulus ordinationis), sonst aus anderen Quellen von dem Bischofe zu ermitteln, weil die Kirche nicht will, daß ein Geistlicher aus Mangel des nöthigen Lebensunterhaltes zu Erwerbsquellen greife, welche dem geistlichen Stande zur Unehre gereichen und die Gefahr noch tieferen Falles mit sich bringen (Kober, Die Deposition 202). Auf den Unterhalt aus den Einkünften des früheren Amtes kann kein Anspruch erhoben werden, da dieses durch die Absetzung vollständig entzogen wurde. Die angemessenste Weise des Unterhalts ist die Unterbringung in einem Kloster oder in einem Demeritenhause (s. d. Art. Correctionsanstalten). [Heuser.]

Diepenbrock, Melchior Freiherr von, Cardinal und Fürstbischof von Breslau, wurde geboren den 6. Januar 1798 zu Bocholt in Westfalen, besuchte die Militärschule zu Bonn und machte 1815 den Feldzug gegen Frankreich als Landwehroffizier mit. Nach seiner Rückkehr aus Frankreich zog ihn die Persönlichkeit Sailers, eines Freundes des väterlichen Hauses, nach Landshut, woselbst er zuerst die Cameralwissenschaften, aber bald darauf aus innerem Drange Theologie studirte. Als Sailer nach Regensburg versetzt wurde, folgte er ihm, ward den 27. December 1823 zum Priester geweiht und blieb an der Seite seines Vaters in Christo, als derselbe zum Bischof von Regensburg ernannt worden, in der Eigenschaft eines Secretärs. Diese Stellung behielt er auch bei, nachdem er in das Domcapitel eingetreten war. In die Zeit seines Zusammenseins mit Sailer fällt die Herausgabe von Suso's Leben und Schriften, wozu J. Görres eine Einleitung geschrieben (Regensburg 1829. 1837), und des Geistlichen Blumenstraußes aus spanischen und deutschen Dichtergärten (Sulzbach 1826, 4. Aufl. 1862). Im J. 1835 wurde er Dombecan und stand sodann unter Sailers Nachfolger, dem Bischof F. X. Schwäbl, als Generalvicar an der Spitze der Diöcesanverwaltung. Seine Vertrautheit mit den neueren Sprachen, sein tiefes und sinniges Verständniß des inneren Lebens, seine Ascese und seine Gewandtheit im geschäftlichen Verkehr bahnten ihm gleichsam den Weg, den er nach dem Willen der Vorsehung mit so großer Auszeichnung gehen sollte. Was ihn bereits einmal bedroht und mit Bangigkeit erfüllt, Mitra und Stab, ward doch sein Antheil; am 15. Januar 1845 wurde er zum Fürstbischof von Breslau gewählt. Entschieden lehnte er die Wahl ab, denn er bebte vor der Last, die seiner harrte, und bei deren Anblick er sein zurückgezogenes Leben nur noch höher schätzen und inniger umfassen mußte. Nur der kindliche Gehorsam gegen den Wunsch Gregors XVI. vermochte ihn zur Annahme der Würde. Am 8. Juni 1845 wurde er zu Salzburg von dem Cardinal und Fürsterzbischof Friedrich Fürsten von Schwarzenberg consecrirt und am 27. Juni als Fürstbischof zu Breslau inthronisirt. Eine Reihe der schwierigsten Verhältnisse und belangreichsten Ereignisse umringten ihn von dem Augenblicke an, da er den Hirtenstab ergriffen; mit klarem Blick, festem Willen und unerschütterlichem Gottvertrauen wußte er das Schwierige zu bewältigen, das Gefahrvolle abzuwenden und, soweit es in menschlicher Macht lag, Alles zu einem gedeihlichen Ausgang zu lenken. So stand er dem scandalösen Sectenwesen gegenüber, welches damals in der Breslauer Diöcese sich frech spreitete und von Staatsbeamten und allen kirchenfeindlichen Elementen gehegt und gepflegt wurde; in dem Hungertyphus, von welchem Oberschlesien heimgesucht wurde, fand sein liebevolles Herz ein Ackerfeld, worin er eine Aussaat für die Ewigkeit bestellte; in dem Revolutionsjahr 1848 war er in der ganzen Provinz die festeste Stütze für seinen König, für Gesetz und Ordnung. Mit hohem Ernste wachte er über die Kirchenzucht und schritt, wo es Noth that, streng ein. Besondere Fürsorge widmete er der Bildung des Clerus, rief das Knabenseminar in's Leben und suchte das Convict für Studirende der Theologie sowohl in seinem Umfang zu erweitern als in seiner inneren Zweckmäßigkeit zu fördern. Er verschaffte den Priestern die Exercitien, dem katholischen Volke die Missionen und hatte die Genugthuung, daß Priester und Volk diese alten, katholischen Reformationsmittel freudig-dankbar entgegennahmen und mit großem Segen benutzten. Sein ohnehin so großer Wirkungskreis wurde noch ausgedehnter durch seine Ernennung zum provisorischen apostolischen Delegaten für die königlich preußischen Armeen mittels Breve's vom 24. October 1849. Auch hier suchte er nach Kräften der äußerst nothdürftigen Seelsorge für die katholischen Soldaten aufzuhelfen. Im geheimen Consistorium vom 20. September 1850 wurde er zur Cardinalswürde erhoben und am 4. November in seiner Cathedrale vom päpstlichen Nuntius Viale Prelà mit dem Purpur bekleidet. Solch einen Jubel, solch innige Theilnahme hat Breslau wohl noch bei keinem ähnlichen Feste geschaut! Wer hätte damals geglaubt oder glauben wollen, daß so bald die feierliche Einholung seiner Leiche eine

ähnliche, leider weniger erfreuliche Gelegenheit bieten solle, die allgemeine, tiefe Verehrung und Liebe gegen ihn zu bekunden. Eine Krankheit, die schon längst an ihm genagt, entwickelte sich in der zweiten Hälfte des Jahres 1852 in einer Weise, die wenig Hoffnung auf Genesung gestattete. Der Cardinal begab sich nach Schloß Johannesberg, dem Sommersitze der Fürstbischöfe in Oesterreichisch-Schlesien, und bereitete sich auf einem lange anhaltenden Schmerzenslager für das Erscheinen vor dem ewigen Richter vor. Er entschlief im Herrn den 20. Januar 1853. Nach seinem Wunsche ward er in der Cathedrale von Breslau beigesetzt. Sein Testament setzte den bischöflichen Stuhl (für Diöcesanzwecke) zum Erben ein. — Cardinal Diepenbrock war in jeder Hinsicht eine herrliche Erscheinung; seine Haltung war von Natur ungezwungen und fast unwillkürlich majestätisch. Für Schlesien war er ein großer Segen, für das katholische Deutschland ein gewaltiger Vorkämpfer — eine Zierde der ganzen Kirche; er war eine jener hervorragenden, hochbegabten Persönlichkeiten, deren der Herr in schweren Zeiten als seiner Rüstzeuge sich bedient. Außer den erwähnten Schriften erschienen noch: Flämisches Stillleben nach Conscience, Regensburg 1845; Gesammelte Predigten, ebd. 1841, 3. Aufl. 1849; Hirtenbriefe, Münster 1853; Briefe von Sailer, Diepenbrock und Passavant, Frankfurt 1860. (Vgl. Die Biographien von Chowanetz, Osnabrück 1853, und von seinem Nachfolger Fürstbischof Förster, Breslau 1859, 3. Aufl. Regensburg 1878.) [Karker.]

Dieringer, Franz Xaver, katholischer Dogmatiker, war 22. August 1811 zu Rangendingen in Hohenzollern-Hechingen geboren, bezog 1831 die Universität Tübingen, um Theologie und Philosophie zu studiren, trat dann in's Seminar der Erzdiöcese Freiburg und ward 1835 zum Priester geweiht. Da er durch ein ungewöhnliches Talent die Aufmerksamkeit seiner Vorgesetzten erregte, ward er gleich nach der Priesterweihe zum Repetenten im Seminar ernannt, ohne eine praktische Vorbildung durch die Seelsorge erhalten zu haben; ein Umstand, der für sein ganzes späteres Leben nicht ohne leicht bemerklichen Einfluß blieb. Nachdem er fünf Jahre systematische Theologie und Homiletik gelehrt und daneben auch die Bibliothek verwaltet hatte, ward er 1840 von dem damaligen Bischof Geissel als Professor der Dogmatik an das Priesterseminar und zugleich als Repetitor für Philosophie an das neugegründete Convict zu Speier berufen. Das Anerbieten dieser Stelle geschah mit dem schönen Zeugniß: „Da ich Gelegenheit gehabt habe, in Ihnen, Hochwürdiger Herr Repetitor, einen Geistlichen kennen zu lernen, welcher mit vorzüglichen philosophischen und theologischen Kenntnissen auch jene ächten priesterlichen und entschieden kirchlichen Gesinnungen verbindet, deren Verein in unseren Tagen besonders bei Jenen unerläßlich ist, welche an dem hochwichtigen Geschäfte der Bildung des jungen Clerus mitarbeiten, und mir überdieß bekannt ist, daß Sie eben hierin bereits Ausgezeichnetes geleistet haben, so wünsche ich, die Ihnen von Gott verliehenen Kräfte für meine Diöcese zu gewinnen" (Remling, Cardinal von Geissel, Speier 1873, 451). Dieses ehrenvolle Vertrauen rechtfertigte Dieringer nicht bloß durch eine erfolgreiche Lehrthätigkeit, sondern auch durch die Herausgabe der verdienstlichen Schrift: System der göttlichen Thaten des Christenthums, 2 Bde., Mainz 1841 (2. Aufl. 1857), für welche er noch 1841 von der Universität München den theologischen Doctorgrad honoris causa erhielt. Inzwischen war sein Bischof, zu dem er in ein näheres Verhältniß getreten war, als Coadjutor des Erzbischofs Clemens August nach Köln transferirt worden. Derselbe mußte sein besonderes Augenmerk darauf richten, die durch den Hermesianismus in der Erzdiöcese entstandenen Wirren zu beseitigen, und griff das Uebel an der Wurzel an, indem er für Berufung treukirchlicher Professoren an die theologische Facultät zu Bonn und Einführung einer positiven Theologie daselbst bemüht war. Auf seinen Vorschlag ward Dieringer von der preußischen Regierung 1843 als ordentlicher Professor mit dem Lehrauftrag für Dogmatik und Homiletik nach Bonn berufen. Da um diese Zeit der Inspector des theologischen Convicts, Professor Achterfeld, von seiner Lehrthätigkeit suspendirt worden war, so erhielt Dieringer anfänglich auch die Leitung des Convicts, gab aber diese seiner geistigen Richtung wenig zusagende Stellung sofort auf, als Martin nach Bonn berufen wurde (1844). Vor dessen Ankunft trug er an der Universität neben Dogmatik und Homiletik auch Moral vor; später las er in mehr oder minder regelmäßiger Folge über Dogmatik, Theorie der Offenbarung, Apologetik, Dogmengeschichte, Homiletik und Geschichte des Concils von Trient. Dieringers Auftreten zu Bonn überraschte durch jugendliche Frische, welche damals in der katholisch-theologischen Facultät ein fremdes Element war, durch eine ganz selbständige Lehrmethode und vor Allem durch seine geistreiche und originelle Herrschaft über die Sprache. Von diesen Gaben unterstützt, entfaltete er eine ungemein reiche Thätigkeit. Nachdem er von 1841 bis 1843 die Leitung des Mainzer „Katholiken" in Händen gehabt hatte, gründete er noch im J. 1843, um den Einfluß der hermesischen „Zeitschrift für Theologie und Philosophie" zu brechen, die „Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst", welche er im Verein mit den kirchentreuen Mitgliedern seiner Facultät 1847—1849 durch die „Katholische Vierteljahrsschrift für Wissenschaft und Kunst" ersetzte. Im J. 1844 bewirkte er bei der Regierung, daß mit der katholisch-theologischen Facultät ein homiletisch-katechetisches Seminar verbunden wurde, und übernahm für die ganze Dauer seiner Lehrthätigkeit die Leitung der homiletischen Abtheilung. Nachdem er ferner schon 1843 für die Zöglinge des Convicts an Sonn- und Festtagen einen feierlichen Gottesdienst

im Münster zu Bonn eingerichtet hatte, konnte er zu Anfang des Jahres 1845 bewirken, daß derselbe zu einem „akademischen Gottesdienste für Professoren und Studirende", zu welchem die Regierung freigebig die Mittel überwies, umgestaltet wurde. Er selbst übernahm erst allsonntäglich, später abwechselnd mit Martin, die Predigten bei diesem Gottesdienst und zog auch hierher durch seine ungewohnte Frische und originelle Beredsamkeit eine zahlreiche Zuhörerschaft. Eine Anzahl dieser Vorträge steht in den 1846 zu Mainz in zwei Bänden von ihm herausgegebenen „Kanzelvorträge an gebildete Katholiken auf alle Sonn- und Festtage". Im J. 1846 betheiligte er sich hervorragend an der Gründung des von Erzbischof Geissel in's Leben gerufenen, zur Verbreitung guter Bücher bestimmten „Vereins vom hl. Karl Borromäus", dessen Präsident er fortan blieb, und dessen Centralverwaltung wohl auch um seinetwillen zu Bonn ihren Sitz erhielt. Zur Inauguration des Vereins schrieb er das ziemlich unbeachtet gebliebene Buch „Der hl. Karl Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit", Köln 1846. Inzwischen hatte er sein ganz in positivem Geist gehaltenes und darum zu jener Zeit sehr willkommenes „Lehrbuch der katholischen Dogmatik" vollendet; dasselbe erschien 1847 zu Mainz und erlebte bis 1865 fünf Auflagen, ward aber seitdem durch gediegenere Leistungen, zu denen es freilich die Anregung gegeben, überholt und verdrängt. Auf den Wunsch seines Oberhirten nahm Dieringer 1848 die auf ihn gefallene Wahl zum Abgeordneten des Frankfurter Parlamentes (für den Wahlkreis Neuß) an. Im folgenden Jahre, als das bekannte Buch von Hirscher erschien, gab er seiner Anhänglichkeit an die Kirche Ausdruck durch das „Offene Sendschreiben über die kirchlichen Zustände der Gegenwart an Professor Hirscher". Auch an dem Aufblühen klösterlicher Institute zu Bonn und in der Umgegend nahm er warmen Antheil und ward für sämmtliche Frauenklöster zum erzbischöflichen Commissar bestimmt. Im J. 1853 wurde Dieringer Domherr zu Köln und erhielt als Erster in der Kölner Erzdiöcese den Titel eines Geistlichen Rathes. Um diese Zeit war zu Bonn der Hermesianismus durch den Güntherianismus abgelöst worden, und Dieringer bekämpfte auch diese falsche Speculation mit seiner gewohnten Klarheit und mit unerschütterlicher Anhänglichkeit an die Kirche. Dieser Thätigkeit entstammten die „Dogmatischen Erörterungen mit einem Güntherianer", Mainz 1853. Bei dieser kleinen Schrift, deren Veranlassung einem Gelehrten wie Dieringer gegenüber doch zu geringfügig scheinen mußte, offenbarte sich zuerst eine gewisse Reizbarkeit, welche in Dieringers sitzender Lebensweise ihren Grund hatte und allmälig als nervöse oder hypochondrische Krankhaftigkeit einen großen Einfluß auf ihn gewann. Bei der Bischofswahl zu Paderborn 1856 wurde er als persona minus grata übergangen. Seit dieser Zeit zog er sich vom äußeren Leben immer mehr zurück, nicht zum Besten seiner Gesundheit und seiner inneren Stimmung. Zu Anfang 1862 legte er seine Stelle als Universitätsprediger nieder. Als Frucht der selbstgewählten Muße erschien 1863 der Gegenstand langjähriger homiletischer Vorlesungen unter dem Titel: „Das Epistelbuch der katholischen Kirche theologisch erklärt", 3 Bde., Mainz, das sich trotz großen Gedankenreichthums keine Freunde zu erwerben wußte, und 1865 der originelle und tiefwirkende „Laienkatechismus über Religion, Offenbarung und Kirche", ebend., 2. Aufl. 1868. In diesem Buch, in welchem er auch durchschlagende Gründe für die damals noch nicht erklärte Lehrunfehlbarkeit des Papstes beibrachte, leuchtete zum letzten Mal seine geistige Regsamkeit und Frische auf, während seine Vorlesungen die Abnahme derselben fühlbar erkennen ließen. Auf anderem Gebiet offenbarte sich die Kraft seines Geistes noch einmal, als er 1863 in der Sitzung des akademischen Senates mit gewaltigen, tiefeindringenden Worten den Beschluß hervorrief, welcher die confessionelle Parität in der wissenschaftlichen Prüfungscommission als Nothwendigkeit anerkannte. Allein seine Kränklichkeit und seine Verstimmung nahmen zu, und die letztere ward dadurch nicht gemindert, daß er bei der Bischofswahl zu Trier 1864 abermals als persona minus grata von der Candidatenliste gestrichen wurde. Nach dem Tode des Cardinals von Geissel ward er auch zu Köln als Candidat genannt, allein die Wahlhandlung führte bekanntlich zu keinem Resultat, und Bischof Paulus Melchers von Osnabrück ward durch päpstliche Provision zum Nachfolger ernannt. Von dieser Zeit an begann Dieringer nicht undeutlich sich mit den oppositionellen Elementen in der Kölner Diöcese einzulassen. Das Bonner Literaturblatt, welches 1866 gegründet wurde, gab ihm Gelegenheit, seine Sinnesänderung zu bekunden. Namentlich bekämpfte er in einer Reihe von Artikeln gegen Kleutgen, welche später als besondere Schrift erschienen (Die Theologie der Vor- und Jetztzeit, Bonn 1868), dieselben dogmatischen Anschauungen und Beweisführungen, welche er früher selbst vertreten und gelehrt hatte. In ähnlicher Weise wirkte seine gereizte Stimmung auf ihn, als das vaticanische Concil ausgeschrieben wurde und allenthalben Kundgebungen in Betreff der päpstlichen Unfehlbarkeit ergingen. Die Einladung zu den Vorarbeiten für das Concil, welche 1868 an ihn erging, lehnte er unter Berufung auf seinen Gesundheitszustand ab. Obwohl Dieringer Anfangs nur die Opportunität der dogmatischen Definition bekämpfen wollte, ließ er sich doch immer mehr auf der schiefen Bahn weiter ziehen, welche zu directer Auflehnung gegen die kirchliche Auctorität führen mußte. Auf einer oft genannten Versammlung zu Königswinter, auf welcher ein Protest gegen die Decrete des vaticanischen Concils beschlossen wurde, führte Dieringer zur Freude

kleiner Geister eine so leidenschaftliche Sprache, daß lediglich die durch Aufregung gesteigerte Kränklichkeit als Ursache erscheinen konnte. Gerade die extreme Heftigkeit seiner Auslassungen aber ließ mit psychologischer Nothwendigkeit eine Aenderung in seinem Verhalten voraussehen. Diese Aenderung erfolgte, sobald die Bonner Professoren von ihrem Oberhirten aufgefordert wurden, ihre Unterwerfung unter die Beschlüsse des Concils auszusprechen. Bei diesem Anlaß blieb Dieringer seiner tiefeingewurzelten Pietät gegen die Kirche getreu; er leistete nicht bloß selbst der Aufforderung Folge, sondern bemühte sich auch, wiewohl vergebens, seine dissentirenden Collegen zum Gehorsam des Glaubens zurückzuführen. Leider aber fand er nicht den Muth in sich, auf dem Kampffeld der theologischen Facultät auszuharren und einer unheilvollen Spaltung entgegenzuwirken, sondern zog sich von der Lehrthätigkeit zurück, indem er sich von dem Fürsten von Hohenzollern, seinem ehemaligen Landesherrn, auf die Pfarrei Veringendorf präsentiren ließ. Hier lebte er für kurze Zeit in der lange entbehrten Thätigkeit des Predigers wieder auf; allein bald war er wieder von der alten Kränklichkeit gebrochen, und zu dieser gesellten sich quälende innere Kämpfe, welche den Abend seines Lebens zu einer ernsten Leidensschule gestalteten. Er starb 8. September 1876, fern von denen, für die er im Leben gewirkt, aber beklagt von seinen Pfarrkindern, die seine Herzensgüte zu schätzen gelernt hatten. Das Andenken an seine unwandelbare Güte und Versöhnlichkeit bleibt überhaupt für alle, welche ihm im Leben nahe gestanden, unauslöschlich und verhindert jedes strengere Urtheil über die Irrgänge des ausgezeichneten Mannes. Dieringer lebt fort als einer der verdientesten deutschen Katholiken, groß als Gelehrter zwar nicht durch tiefe und erschöpfende Studien, aber wohl durch geniale Klarheit und großartige Begeisterung für die Kirche, bedeutend als Lehrer durch eine nachhaltige, weit über den Kreis der Kölner Erzdiöcese hinausgehende Wirksamkeit, verehrt als Priester wegen ungeheuchelter Frömmigkeit, die ihn jeden Morgen an den Altar führte, geliebt als väterlicher Freund aller, die ihn um Rath angegangen, und verehrt als ächter Christ, der seinen Glauben in den stillen Werken der Nächstenliebe bethätigt hat. [Kaulen.]

Dies fixa, liturgische Bezeichnung für einen Festtag bestimmter Art. Diejenigen Feste, welche alljährlich an demselben Monatstage begangen werden, nennt man unbewegliche; der von jeher für ein Fest bestimmte Tag heißt dessen dies propria. Trifft es sich nun, daß auf einen solchen eigenen Tag ein Fest höhern Ranges fällt, so wird dieses gefeiert, jenes aber, wofern es wenigstens ein festum semiduplex ist, nach Weisung der Rubriken und einer jüngst ergangenen Modification derselben entweder commemorirt oder verlegt. In der Regel ist die Verlegung nur vorübergehend, so daß das Fest für die Folge seinen eigenen Tag behält. Wenn es aber durch solches Zusammentreffen nöthig würde, ein Fest jedes Jahr zu verlegen, so wird diesem ein für alle Mal ein anderer Tag angewiesen, welcher dies fixa genannt wird und die Stelle des eigenen vertritt. Das Verfahren, wodurch für ein Fest statt des bisherigen eigenen Tages ein neuer fixirt wird, nennen die Rubricisten mutatio, zum Unterschiede von der translatio. Die für die translatio festgesetzten Regeln gelten auch für die mutatio; namentlich ist es nicht erlaubt, unter den freien Tagen einen beliebigen zu wählen, sondern es soll der nächste freie als dies fixa bestimmt werden. — Zum richtigen Verständnisse der mutatio sei noch Folgendes erwähnt: In den ersten Jahrhunderten unserer Aera wurde das Gedächtniß der Martyrer festlich gefeiert und zwar an dem jährlich wiederkehrenden Todestage, an welchem der Heilige als Sieger aus dem irdischen Kampfe hervorgegangen und in die Gesellschaft der Auserwählten eingegangen war. Wegen dieses Uebergangs in eine neue und bessere Daseinsweise hat die Kirche von jeher diese Tage natales, natalitia, d. i. Geburtstage, genannt. Als in der Folge auch zu Ehren der Confessoren jährliche Feste celebrirt wurden, pflegte man zwar bei der Bestimmung der Gedächtnißfeier dem Todestage den Vorzug zu geben; indessen fand man sich häufig veranlaßt, einen andern festzusetzen. So wird z. B. das Fest des hl. Basilius am 14. Juni, an welchem er ordinirt worden, gefeiert, während er am 1. Januar gestorben. Auch das Fest des hl. Ambrosius wird am Tage seiner Ordination (7. December) begangen; sein Todestag ist der 4. April. Für das Fest des hl. Laurentius Justinianus, des ersten Patriarchen von Venedig, wurde der Tag seiner Inthronisation (5. September) bestimmt, gestorben ist er am 8. Januar. In andern Fällen ist der Tag, an welchem die Translation der Reliquien des Heiligen stattgefunden, zur jährlichen Gedächtnißfeier festgesetzt worden. So wird das Fest des hl. Jacobus, des Bruders des Evangelisten Johannes, am 25. Juli, als am Translationstage, gefeiert; das Fest des hl. Remigius am 1. October, an welchem Tage seine Reliquien in die ihm dedicirte Kirche verbracht worden. Jacobus major wurde Anfangs April des Jahres 42 durch Herodes Agrippa enthauptet; Remigius starb am 13. Januar. In keinem dieser und ähnlicher Fälle liegt eine translatio oder mutatio (Verlegung oder Vertauschung) eines Festes im eigentlichen Sinne vor. Es handelt sich nicht darum, den eigenen Tag eines Festes zu ändern oder gegen einen andern umzutauschen, sondern den betreffenden Festen ihren eigenen Tag anzuweisen. Die eigentliche mutatio wird am häufigsten durch das Zusammentreffen der eigenen Feste der Diöcesen, Länder, Städte und Orden mit den allgemeinen Kirchenfesten verursacht. In den Fällen solcher Occurrenz wird gewöhnlich nach denselben Regeln wie bei der Verlegung der Feste verfahren. Das dem Range oder der Dignität nach höhere

Fest wird gefeiert, das andere ständig verlegt und der ihm so angewiesene Tag im Directorium ausdrücklich als dies fixa bezeichnet. [J. Kössing.]

Dies irae sind die Anfangsworte der weltberühmten Sequenz, welche nach römischem Ritus am Allerseelentag, bei Begräbniß-, Siebent-, Dreißigst- und Jahrtags-Gottesdiensten im Anschluß an den Tractus der Requiemsmesse vorschriftsgemäß gebetet oder gesungen wird. Während die zahlreichen älteren Sequenzen, die aus dem Alleluja-Gesang (s. d. Art.) bei der Messe hervorgegangen und an die Stelle des letzten Alleluja resp. seines Neuma getreten sind, regelmäßig freudige Festgesänge waren und darum in Messen mit Tractus niemals vorkamen, athmet die Sequenz Dies irae durchweg erschütternden Ernst, schließt sich an den Tractus an und erscheint in gewissem Sinn als dessen poetische Erweiterung. In neunzehn trochäischen Reimstrophen von je drei Zeilen schildert der Verfasser in fließender, ebenso einfacher als ergreifender Sprache höchst plastisch zuerst die Schrecken des welterschütternden jüngsten Tages („dies irae, dies illa"; Sophon. 1, 15), das Dröhnen der Gerichtsposaune, welche die Todten aus den Gräbern ruft, die Ankunft des allwissenden Richters, vor dem Alle erscheinen müssen, um auch über das Verborgenste strenge Rechenschaft zu geben; sodann (Strophe 8 ff.) wendet sich der Dichter im Gefühle eigener Sündhaftigkeit mit dringlicher Bitte an den majestätischen Richter, der ja auch unser Erlöser ist, und beschwört ihn bei der Liebe und Barmherzigkeit, die er einst auf Erden gegen die Sünder bethätigte, ihn an jenem Tag des Schreckens und der Zähren nicht der ewigen Verdammniß preiszugeben, sondern ihn gnädiglich zur ewigen Ruhe einzuführen, die er abschließend allen Verstorbenen wünscht. — Nach den beiden Schlußstrophen (18 und 19) zu urtheilen, deren Aechtheit sich nicht mit Grund bezweifeln läßt, scheint unsere Sequenz von vornherein für den Gebrauch bei der liturgischen Todtenfeier verfaßt worden zu sein, wo man sie gleich dem Libera entweder aus der Seele des betreffenden Verstorbenen heraus in der Art betet, daß man sich in dessen Sterbestunde zurückversetzt (s. d. Art. Begräbniß), oder aber sie auf sich selber anwendet und dann die satisfactorischen Früchte, welche an solch erschütterndes Betrachten und dringliches Flehen für den Beter geknüpft sind, vi communionis Sanctorum den Verstorbenen zuwendet, für welche das nachfolgende heiligste Opfer dargebracht wird. In Italien hatte das Dies irae nachweislich schon im 14. Jahrhundert seinen Platz in der Requiemsmesse, wie aus dem bekannten ca. 1385 verfaßten Liber conformitatum des Franciscaners Bartholomäus Albizzi (s. d. Art.) von Pisa hervorgeht; dieser schreibt: locum habet Celani, de quo fuit frater Thomas, qui mandato apostolico scripsit sermone polito legendam primam beati Francisci, et prosam de mortuis, quae cantatur in Missa, Dies irae dies illa dicitur fecisse. In Deutschland, wo doch die Sequenzen sehr beliebt und in großer Anzahl (im Augsburger Missale von 1555 noch 112, im Kölner von 1487 noch 73) den Diöcesan-Missalien einverleibt waren, desgleichen in Frankreich und England kam das Dies irae nur sehr allmälig in liturgischen Gebrauch, wohl aus dem Grund, weil man dort noch entschieden an dem alten Sprachgebrauch von Sequenz (= jubilus) festhielt. Die meisten Missalien, welche zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Deutschland gedruckt wurden, enthalten es noch nicht. Das Augsburger Missale von 1555 reiht es nach den verschiedenen Formularen der Requiemsmesse unter dem Titel ein: Sequentia pro defunctis, quae ex devotione dici potest. In allgemeinem Gebrauche ist es erst seit dem Erscheinen der officiellen Ausgabe des römischen Missale unter Pius V. (1570) gekommen. — Bezüglich des Verfassers herrschten früher sehr verschiedene Meinungen (vgl. Merati zu Gavantus I, tit. 5); dermalen ist man, hauptsächlich auf Grund obiger Aeußerungen des Bartholomäus von Pisa, allgemein der Ansicht, daß Thomas von Celano Verfasser dieser herrlichen Sequenz sei, von welcher selbst ein Protestant (Daniel) gesteht: uno omnium consensu sacrae poeseos summum decus et ecclesiae latinae κειμήλιον est pretiosissimum. Fr. Thomas, aus dem Städtchen Celano (in den Abruzzen) gebürtig und vom hl. Franciscus im J. 1213 in den Orden aufgenommen, war im J. 1222 Custos über die Franciscanerconvente in Worms, Mainz und Köln und verfaßte im Auftrage Gregors IX. die erste Biographie des hl. Franciscus (Act. Sanct. Oct. II, 683), dessen Umgang und besonderes Vertrauen er genossen hatte, und dem er, wie unsere Sequenz erschließen läßt, an tief religiösem Ernst und Innigkeit des Gemüthes sehr ähnlich war. Die sicher von ihm verfaßte Sequenz auf das Fest des hl. Franciscus „Sanctitatis nova signa" kommt dem Dies irae an poetischem Werth freilich nicht gleich; darin liegt aber selbstverständlich kein hinreichender Grund, ihm letzteres abzusprechen; er starb ca. 1255 (vgl. Quintianus Müller, Geschichte des hl. Franciscus und der Franciscaner, München 1883, I, 330 f.). — Der Text des Dies irae, welchen die verschiedenen Missalien enthalten, bietet nur wenige Varianten und ist dem sogen. Mantuanischen und Hämmerlin'schen (Daniel, Thesaur. hymnolog. II, 103—105) entschieden vorzuziehen. — Schon bei einfacher Declamation macht unsere Sequenz durch ihre unübertrefflichen Vocalassonanzen (vgl. z. B. u in Nro. 2, o in Nro. 3, den Wechsel des a und i in Nro. 9) den Eindruck von Musik; wahrhaft ergreifend und bei aller Einfachheit großartig ist ihre officielle Choralmelodie; diese bewegt sich zunächst in drei verschiedenen musikalischen Sätzen, welche von zwei Chören abwechslungsweise vorgetragen werden; dem ersten Satz gehören zu: Nro. 1. 2; 7. 8; 13. 14; dem zweiten: Nro. 3. 4; 9. 10; 15. 16;

dem dritten: 5. 6; 11. 12; 17; die beiden Schlußstrophen, welche den sogen. Abgesang bilden, haben, wie das auch sonst bei den Sequenzen der Fall ist, ihre eigene Melodie, einen vierten musikalischen Satz. Polyphone Compositionen des Dies irae finden sich in den Requiemsmessen aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (von de la Rue, Richafort, Morales), ja selbst in denen von Lassus und Palestrina nicht; eine der ältesten ist die von Arnold de Bruck (gest. 1536). Unter den modernen Compositionen sind berühmt die von Mozart und Haydn. Die Choralmelodie ging schon frühe auch in deutsche Gesangbücher über (vgl. des Näheren Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied 321 ff.), wie denn überhaupt das Dies irae fast unzähligemal in's Deutsche übersetzt wurde; übrigens kann dieser „hymnus latinissimus“ in keiner andern Sprache vollkommen nachgebildet werden. Es ist über ihn eine beträchtliche Literatur vorhanden, die wir hier nicht vollständig verzeichnen können; außer Wadding (Scriptores ordin. min. s. v. Thomas und Annales ordin. min. II) und Bäumker (a. a. O.) seien noch drei protestantische Auctoren speciell genannt, nämlich Mohnike (Kirchen- und literarhistorische Studien I, Heft 1, Beiträge zur alten kirchlichen Hymnologie, Stralsund 1825), Lisko (Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht, Berlin 1840, und im Nachtrag zu der Schrift über das Stabat mater, Berlin 1843), und Daniel, welcher im zweiten Bande seines Thesaurus hymnolog. S. 103 ff. sehr eingehend das Dies irae behandelt, auch den sogen. Mantuanischen und Hämmerlin'schen Text, ferner die neugriechische Uebersetzung des Anglicaners Hildner und einige deutsche Uebersetzungen mitheilt. [Thalhofer.]

Diesterweg, Friedrich Adolf Wilhelm, protestantischer Pädagog, war sowohl als Schriftsteller wie als Seminardirector von großem Einflusse auf die Entwicklung des deutschen Schulwesens. Er wurde am 29. October 1790 zu Siegen im jetzigen Regierungsbezirke Arnsberg (Westfalen) geboren, studirte 1808—1811 auf den Universitäten zu Herborn und Tübingen Theologie und wurde, nachdem er kurze Zeit als Hauslehrer in der Familie eines Herrn von Venningen zu Mannheim gewirkt hatte, Lehrer an der Secundärschule zu Worms. Im J. 1813 erhielt er einen Ruf an die von einem Schüler Pestalozzi's (s. d. Art.), dem Director Gruner, gegründete Musterschule in Frankfurt a. M., wo er mit Johann de Laspe und andern Anhängern Pestalozzi's in nahe Beziehungen trat; 1813 ward er Lehrer an der lateinischen Schule der Reformirten in Elberfeld, lernte den bedeutenden Pädagogen Wilberg kennen und beschloß, sein Leben dem Volksschuldienste zu widmen. Als dann 1819 im Rheinlande einige Lehrerseminare errichtet werden sollten, bot er der Behörde seine Dienste an und wurde 1820 Director der paritätischen Anstalt in Mörs. Hier gründete er 1827 die „Rheinischen Blätter für Erziehung und Unterricht“ und verfaßte die Lehr- und Schulbücher, durch welche er bahnbrechend auf den Unterricht in der Muttersprache und der Mathematik einwirkte. Im Mai 1832 übernahm er die Stelle eines Directors am Lehrerseminare in Berlin. Mit der Anstalt war eine mehrklassige Knabenschule verbunden, welche bald den Ruhm einer Musterschule erlangte. Mitten in vielen Arbeiten fand Diesterweg noch Muße zu manchen schriftstellerischen Leistungen, unter denen sein „Wegweiser für deutsche Lehrer“ (Essen 1835, 4. Aufl. 1850) die wichtigste ist. Eine Schweizerreise, welche er 1844 zur Stärkung seiner Gesundheit unternahm, ward Anlaß, die Feier des hundertjährigen Geburtstages Pestalozzi's (12. Januar 1846) in Deutschland anzuregen. Durch eine besondere Broschüre leitete er das Fest ein, an dasselbe reihte sich die Stiftung des Pestalozzi-Vereines. Politische Flugschriften (Die Lebensfrage der Civilisation, Essen 1836) und Streitfragen auf dem Gebiete der Pädagogik (Essen 1837 und 1838) hatten ihm verschiedene Gegner erweckt (Hofrath Thiersch in München, Professor Leo in Halle, Pastor Piper in Mettmann, Lehrer Emmerich in Bonn u. s. w.); seine Ansichten über Politik und Religion erregten die Aufmerksamkeit der Staatsbehörde, und es erfolgte nach einer Revision der Anstalt 1847 die einstweilige Entlassung und 1850 die definitive Pensionirung Diesterwegs. In der Folge beschäftigten ihn verschiedene Reisen, auf welchen er auch mit dem Schöpfer der Kindergärten, Friedrich Fröbel, in Verbindung trat, sowie eine fortgesetzte schriftstellerische Thätigkeit. Sie erhielt eine besondere Richtung, als Minister von Raumer 1854 die preußischen Schulregulative erließ. In den Rheinischen Blättern, in besonderen Flugschriften, sowie als Redner im Abgeordnetenhause kämpfte Diesterweg gegen diese Regulative, welche er als eine Vernichtung der deutschen Pädagogik bezeichnete. Er starb 7. Juli 1866 an der Cholera, welcher kurz zuvor auch seine Gattin, eine geborne Enslin aus Wetzlar, erlegen war. Mit ihr hatte er 52 Jahre in glücklicher Ehe gelebt.

Diesterweg huldigte den Anschauungen Pestalozzi's, soweit dieselben die Methode betreffen. Er hatte die Ueberzeugung, daß die Pädagogik wesentlich auf Erfahrung beruhe. Der Unterricht seiner Seminaristen sollte praktischer Art sein. Wie der Handwerker und der Künstler sich vorzugsweise in einer entsprechenden Werkstatt ausbilde, so auch der Lehrer durch eine Musterschule; sein Beruf sei ein praktischer, und es gebe für ihn keine wahre Bildung durch bloße Theorie. Ein großer, ja der größte Theil der schriftstellerischen Thätigkeit Diesterwegs ist daher auch praktischer Natur, und auf diesem praktischen Gebiete liegt entschieden sein eigentliches und größtes Verdienst. Er hat es meisterhaft verstanden, die Erfahrungen und Grundsätze seiner Vorgänger thatsächlich zu verwerthen. So schrieb er ein Schullesebuch und eine Anleitung zu dessen Gebrauche, ein Lehrbuch der mathematischen Geo-

graphie und populären Himmelskunde, einen dreitheiligen praktischen Lehrgang in der deutschen Sprache (1838), einen Unterricht in der Kleinkinderschule, ein zweitheiliges, methodisches Handbuch für den Gesammtunterricht im Rechnen (1844, zweiter Theil von Heuser bearbeitet), eine Raumlehre oder Geometrie, ein Lehr- und Sprachbuch für mittlere Schulklassen, und noch einige Rechenbücher für untere und mittlere Klassen, sowie für höhere Bürgerschulen. Seit 1851 gab er auch ein pädagogisches Jahrbuch heraus, in welchem er meistentheils scharf und bitter seine Gegner bekämpfte. — Mit Pestalozzi will Diesterweg, daß den ganzen Unterricht das Princip der Naturgemäßheit beherrsche, und daß der Gang des Unterrichtes daher von der Anschauung zum Begriffe fortschreite. Er nimmt an, daß die natürliche Anlage des Menschen bloß den realen Grund der Möglichkeit für eine Thätigkeit biete. Um diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben, muß von Außen her ein Reiz, eine Erregung auf die Anlage geübt werden, und dieses geschieht durch die Erziehung. Erziehen heißt deßhalb Erregen. Wo keine Anlage vorhanden ist, kann auch der Erzieher nicht wirken. Die Erregung darf keine unbestimmte sein, sondern muß auf eine naturgemäße, harmonische Entwicklung der Anlage abzielen. Wahre Bildung wird erreicht durch Erregung zur Selbstthätigkeit im Dienste des Wahren, Guten und Schönen. Diesterweg räumt selbst ein, daß dieser Dienst etwas allgemein bezeichnet sei, und daß man fragen könne, was denn eigentlich wahr, gut und schön sei; aber er erblickt in dieser Allgemeinheit einen Vorzug und meint, daß sich die Antwort überhaupt nicht absolut und nicht für alle Zeiten geben lasse. Wenn er ferner als Zweck der Erziehung die harmonische Entwicklung bezeichnet, kann solches nur als Einseitigkeit betrachtet werden. Die Erziehung soll etwas Höheres leisten, als bloße Entwicklung, denn zu letzterer hilft schon die Natur, der Trieb zur Selbsterhaltung und die nächste Umgebung. Hier steht Diesterweg lediglich auf dem Standpunkte Rousseau's und spricht dieß auch unumwunden in einer seiner Streitschriften (Kirchenlehre oder Pädagogik, im Pädagog. Jahrbuch 1852) aus, wenn er „die Einzelwesen wie die Bäume nach ihrer Natur wachsen läßt, in die Höhe, Breite und Tiefe, wo und wie sie können, wie sie nach ihrem gottgegebenen Naturell wollen und müssen". Die Erziehung soll vielmehr den Menschen über sich selbst erheben, soll ihn anleiten, seine Neigungen zu beherrschen, seine Anlagen im Dienste Gottes und der staatlichen Gemeinschaft zu verwenden, ihn überhaupt veredeln, besser machen. Selbst wenn auch mit Rousseau die Erbsünde verneint wird, wenn auch der Mensch von Natur keine Keime des Bösen in sich trüge, so würde doch immerhin die Erziehung mehr als bloße Entwicklung sein und ein höheres Ziel erstreben müssen. Ueberhaupt legte Diesterweg ein zu großes Gewicht auf die Natur, welche bei ihm oft an die Stelle des Evangeliums trat und ihm als Prüfstein aller angeblichen Wahrheit, als Inhalt höchster, göttlicher und menschlicher Weisheit galt. Daher auch die bekannte Forderung, daß jeder Lehrer ein Naturforscher sein müsse. Wenn er in seinem Wegweiser, in welchem Schulrath Bormann den Religionsunterricht bearbeitet hatte, noch gemäßigt auftrat, so sprach er es in seinen zahlreichen Flugschriften offen aus, daß kein Heil außer der Natur, daß übernatürliche Offenbarung den freien Menschen nur in seiner Selbstentwicklung hemme, und daß es keine Wahrheit gebe außer derjenigen, welche der Mensch selbst als solche erkennt. „Die absolute Wahrheit ist nur für Gott allein! Unsere Kenntniß bleibt immer subjectiv und relativ, indem wir nur wissen, wie die Dinge uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind." Mit solchen Ansichten kämpfte Diesterweg gegen jeden positiven und confessionellen Religionsunterricht und wollte diesen mit Basedow nur auf das beschränkt wissen, was er das Bleibende oder den Kern nennt, nämlich auf eine Sittenlehre, welche ohne positive Grundlage wieder dem Belieben des Einzelnen anheimfallen muß. Man hat ihn daher auch nicht unpassend den preußischen Stephani genannt. Den Katechismus hielt er für ein ebenso unpädagogisches als schädliches Buch, deßgleichen konnte er sich mit dem Gesangbuche und dem Memoriren von Bibelstellen und Liedern nicht befreunden. Die biblischen Geschichten ließ er noch passiren, aber der Schüler solle sie nur empfinden, fühlen, denken, er solle nichts Fremdes hinzubringen, er solle und werde das Rechte und Wahre aus der Geschichte selbst entnehmen. — In der Frage, welche Stellung die Volksschule in der menschlichen Gesellschaft einzunehmen habe, ließ Diesterweg sich von den politischen Verhältnissen und von Stimmungen leiten. Im J. 1834 verlangte er entschieden, daß der Staat die Schule allein besitzen solle, aber nach dem Erscheinen der erwähnten Regulative wurde er andern Sinnes. Im J. 1860 sprach er wieder mit aller Bestimmtheit: „Die Volksschule sei Staatsschule", im J. 1864 ruft er dagegen (Pädagogisches Jahrbuch): „Die Volksschule gehört dem Volke, es bezahlt sie und hat darüber zu verfügen." In einer 1865 geschriebenen Recension über eine Schrift Dörpfelds räumt er der Familie wieder das größte Recht ein und spricht gegen die Allregiererei des Staates. — Die Stellung Diesterwegs zum Offenbarungsglauben und zum confessionellen Religionsunterrichte konnte nicht ohne weittragende Folgen bleiben. In seinem unablässigen Kampfe gegen jeden Zusammenhang der Schule mit dem kirchlichen Leben ging er so weit, daß selbst sein warmer Lobredner am Grabe sagen mußte, er habe zwischen Schule und Kirche das Tafeltuch zerschnitten. Darum sagt auch Dr. Karl Schmidt (Geschichte der Pädagogik IV, Cöthen 1862, 207), daß manche seiner Schüler glaubten, ihre Schülerschaft am besten beweisen zu können, wenn sie über die tief religiösen Wahrheiten und plastischen Schönheiten &c. der Bibel,

der Religion überhaupt vornehm absprächen und damit einen Theil der preußischen Schule in ein so einseitiges Verstandesthum hineinrissen, daß sie direct oder indirect ihren extremen Gegensatz, die preußischen Schulregulative, hervorriefen. (Vgl. Langenberg, Adolf Diesterweg, sein Leben und seine Schriften, Frankf. 1868.) [L. Kellner.]

Dietenberger, Johannes, berühmter Theologe und Bibelübersetzer, „ein Mann, ausgezeichnet durch Sitten und Gelehrsamkeit ... berühmt als Philosoph und Redner und hinter keinem Theologen zurückstehend" (wie Eisengrein, Cat. test. ver. 1565 urtheilt), wurde geboren zu Frankfurt a. M., nicht zu Dietenbergen, wie meist fälschlich angegeben wird. Dieß beweisen seine eigenen Worte in der Vorrede zu dem „Fragstück", worin er sich dem Frankfurter Rath gegenüber nennt „eweren mitgebornen burger und stadtgenossen", sowie das Schreiben des Frankfurter Rathes vom Jahre 1520 an den Dominicaner-Provinzial, worin derselbe bittet, man möge doch den „andechtigen und hochgelehrten Bruder Johannes Dietenberger in Ansehung, daß er von diesem Convente swerlich erzogen, auch von den Bürgern und Brüdern lieb gehabt ist", zum Prior ernennen (Frankf. Archiv). Sein Vater „Henne (Johannes) von Dietenbergen" war aus dem Dorfe Dietenbergen (drei Stunden von Mainz am Taunus gelegen), wo er Weinberge besaß, als „Bender" (Küfer) nach Frankfurt eingewandert und hatte daselbst „in die st. Thomae Ap. 1473" den Bürgereid geleistet (Frankf. Arch.). Sein Sohn Johannes, der noch mehrere Geschwister hatte (eine Schwester war Nonne in Mainz), mag etwa um 1475 in Frankfurt geboren sein. Um 1496 ist er zuerst erwähnt in dem Verzeichniß der Frankfurter Rosenkranzbruderschaft als „frater Johannes Dietenberger" (Frankf. Stadtbibl.). Unter dem 3. Juni 1511 ward er in Köln als „frater Johannes Dietenberger de francfordia Ord. Praed." inscribirt, der „ad theologiam juravit et solvit". Am 23. September 1514 heißt es, daß er zu Mainz „sub Doctore Joh. Bertram Licentiam accepit", und 1515 wurde er ebenfalls zu Mainz Doctor theologiae. Es wird von ihm erzählt, daß er Canonicate an dem Bartholomäusstifte zu Frankfurt und an der Liebfrauenkirche zu Mainz gehabt, dieselben aber aufgegeben habe, um sich in den Dominicanerorden zu begeben (Steill, Ephemerides); letzteres ist sicher unrichtig, da er vom Frankfurter Convent „swerlich erzogen" und schon als Student Dominicaner war, während er das Canonicat an der Frauenstiftskirche zu Mainz erst 1533 auf Wunsch des Cardinals Albrecht von Mainz erhielt, dem man ihn als „baß geschulten und gelerten theologum berumet" hatte. Was seinen äußeren Lebensgang betrifft, so wird er bereits 1510 auf einer Urkunde als Prior der Frankfurter Dominicaner genannt (Jacquin, Frankf. Dominicanerchronik, Ms. der Frankf. Stadtbibl.); in den Jahren 1511, 1516, 1517, 1520 und noch mehrmals später kommt er als Prior in Frankfurt vor. Nachdem er 1524 sein Priorat mit Erlaubniß des Generals niedergelegt, ward er sogleich „unanimiter" wiedergewählt und auf dem Ordenscapitel bestätigt. Im J. 1517 ward er von seinem Provinzial als Regens nach Trier gesandt und begann dort am 27. Januar 1518 seine Vorlesungen über Thomas von Aquin. Im J. 1526 wird er Ordensgeschäfte halber in Köln, von 1526 ab als Prior in Coblenz erwähnt. Auf dem Augsburger Reichstag 1530 war er unter den zur Confutatio der Confessio ausgewählten Theologen. Auch war er Inquisitor und wird wohl als solcher im Reuchlin'schen Streit genannt. Seit 1533 war er dann Professor der Theologie an der Hochschule zu Mainz, woselbst er auch laut urkundlichem Zeugnisse des Mainzer und Frankfurter Dominicaner-Necrologiums am 4. September 1537 starb (nicht 30. August 1537 oder gar 1534, wie vielfach irrthümlich zu lesen ist). Er ward im Chor der Dominicanerkirche zu Mainz begraben. Die Zeitgenossen rühmen seine Talente und Kenntnisse, wie seine Tugenden; mit den hervorragendsten Männern seiner Zeit und seiner Richtung, z. B. mit Cochläus, Wicelius, Nausea stand er in freundschaftlichen Beziehungen. Viel hat er als Priester im Beichtstuhl und auf der Kanzel, als Prior in Vertretung seines Ordens zu schwerer Zeit gewirkt. Von seinem Eifer und seiner Tüchtigkeit sind als Zeugen nur noch seine literarischen Werke übrig. Dieselben zerfallen in drei Klassen: 1. ascetisch-polemische, meist zwischen 1522 und 1530 geschrieben, worin er die heilige Messe, die Beicht, die Gelübde, die Cerimonien u. s. w. gegen die Angriffe der Neuerer, meist sehr klar und schön, namentlich durch unzählige Citate aus der heiligen Schrift, vertheidigt. Unter denselben ist besonders zu erwähnen sein „Fragstück an alle Christgläubigen", Köln 1530, worin er fast alle angegriffenen Lehren erklärt und vertheidigt. 2. Seine Bibelübersetzung, 1534 zuerst zu Mainz gedruckt bei Peter Jordan und verlegt zu Köln bei Quentel, später wenigstens vierzigmal wieder aufgelegt. Von protestantischer Seite trafen ihn wegen derselben die heftigsten Anfeindungen; z. B. er habe gar kein Griechisch und Hebräisch verstanden, er habe Alles von Luther und Emser abgeschrieben und dergl. Allein für seine ausgedehnte Kenntniß des Griechischen hat er in seinen Streitschriften gegen Luther Beweise genug gegeben, und seine Kenntniß des Hebräischen war für die Bibelübersetzung ausreichend. Das Urtheil über die Abhängigkeit seiner Bibelübersetzung aber muß nunmehr ein anderes werden, nachdem Professor Krafft in der Festschrift der Bonner evangelisch-theologischen Facultät zum Lutherfest 1883 urkundlich festgestellt hat, daß Luthers Bibelübersetzung durchaus auf den älteren katholischen Bibelübersetzungen beruht. Der in diesen schon seit dem 9. Jahrhundert bestehenden Tradition hat

auch Dietenberger sich angeschlossen, und so kommt es, daß er mit Luther in vielen einzelnen Ausdrücken und Wendungen zusammengetroffen ist. Es darf fernerhin nicht mehr, wie auch von katholischer Seite geschehen ist, wiederholt werden, Dietenberger habe die lutherische Uebersetzung stark benutzt oder sie lediglich nach der Vulgata umgestaltet. Zu seinen exegetischen Arbeiten gehört auch seine Ausgabe der Episteln und Evangelien auf alle Sonn- und Feiertage. 3. Ganz besonders verdient machte sich Dietenberger endlich durch seinen vortrefflichen Katechismus, einen der ersten, welche in deutscher Sprache erschienen. Er ward gedruckt 1537 zu Mainz bei Ivo Schöffer, und zwar in zwei verschiedenen Auflagen in demselben Jahre (vielleicht erschien sogar schon 1534 eine frühere, bisher unbekannte Auflage), und fand solchen Anklang, daß er oftmals aufgelegt und von Synoden ausdrücklich lobend erwähnt ward. (Vgl. Moufang, Die Mainzer Katechismen. Kirchheim 1877, 22 ff.) Wie so viele treue Vertheidiger der Kirche in jenen schweren Tagen, wurde auch Dietenberger später so vergessen, daß fast gar keine Nachrichten mehr über ihn existiren. Von dem Verfasser dieses soll aber in nicht zu ferner Zeit eine Specialschrift über Dietenberger der Oeffentlichkeit übergeben werden. (Die in den Lexicis befindlichen Nachrichten über Dietenberger sind durchweg derart ungenau, daß eine Verweisung auf dieselben nur eine Irreleitung wäre. Schriften Dietenbergers findet man citirt bei Weller, Rep. typ. und Panzer. Das Beste über ihn enthält die schon citirte Schrift von Moufang.) [Wedewer.]

Diether von Isenburg, Graf zu Büdingen, Erzbischof und Kurfürst von Mainz, ein Sohn Diethers von Isenburg, Grafen zu Büdingen, und Elisabeths, Gräfin von Solms, wurde um 1412 geboren. Er machte seine Studien auf der damals blühenden Universität zu Erfurt und wurde schon im J. 1434 Rector derselben. Dann ward er Domherr zu Köln, Trier und Mainz, Propst zu St. Martin und St. Johann und 1453 Domcustos zu Mainz. Sein Ehrgeiz strebte aber nach höherer Würde, und als im Jahre 1456 der erzbischöfliche Stuhl von Trier erledigt wurde, suchte er, wie seine Gegner behaupten, durch Simonie Stimmen zu gewinnen; die Wahl fiel jedoch nicht auf ihn. Dagegen wurde er nach Erledigung von Mainz am 18. Juni 1459, durch Compromiß, mit der Mehrheit einer Stimme, welche er durch Simonie gewonnen haben soll, gegen Adolf von Nassau zum Erzbischof und Kurfürsten von Mainz gewählt. Er trat sofort die Regierung an, ohne die päpstliche und kaiserliche Bestätigung abzuwarten, und nahm die Huldigung im Rheingau persönlich entgegen. Schon im folgenden Monate ernannte er, in Gemäßheit der Wahlcapitulation, Johann Münch von Rosenberg zum Generalvicar, den Grafen Adolf von Nassau zum geistlichen Vicedom in Erfurt und den erfahrenen Grafen Otto von Henneberg zum Kriegsobersten. Papst Pius II., der alle Fürsten Europa's auf den 1. Juni 1459 nach Mantua geladen hatte, um eine große Unternehmung gegen die Türken zu Stande zu bringen, beschied den gewählten Erzbischof dahin, um ihm das Pallium zu ertheilen, zugleich auch, um ihn selbst, und durch sein kurfürstliches Ansehen die Deutschen für dieß große und würdige Unternehmen zu gewinnen. Als aber Diether Kränklichkeit und Geldmangel vorschützte, sandte ihm der Papst zwar das Pallium (1460), jedoch mit der Bedingung, innerhalb Jahresfrist persönlich beim Papste zu erscheinen. Diether gelobte dieß eidlich, kam aber seiner Zusage nicht nach und weigerte sich überdieß, die Gebühren für die Bestätigung und die Annaten zu entrichten, weßhalb der Papst die Bestätigung widerrief und die Rückgabe des Palliums verlangte. Diether hatte indessen auch von dem Kaiser Friedrich III. die Reichslehen empfangen, und in der trüben Zeit dieses kraftlosen Herrschers waren die Gemüther der Deutschen für die großen Pläne des Papstes zur Abwehr des Feindes der Christenheit nicht zu gewinnen, so bedrohlich und verheerend derselbe auch heranzog. Bei den unglücklichen Fehden und Kämpfen im Innern Deutschlands verhallte die Stimme des Papstes, ohne Anklang zu finden. Auch gerieth Diether gleich nach seinem Regierungsantritte in heftigen Streit mit Friedrich, Pfalzgrafen bei Rhein, welcher seinen Mitbewerber Adolf von Nassau unterstützt hatte. Eine Beilegung des Streites wurde durch Vermittler in Nürnberg versucht, kam aber nicht zu Stande, und so brach denn derselbe in einer verheerenden und blutigen Fehde aus (17. März 1460). Der Erzbischof verbündete sich mit dem Markgrafen Albrecht I. von Brandenburg, dem Herzoge Ulrich von Würtemberg und anderen Fürsten, gewann auch einen großen Theil des rheinischen und westfälischen Adels und legte seinen Unterthanen den 20sten Pfennig von allen liegenden Gütern als Kriegssteuer auf. Auf beiden Seiten wurde mit Feuer und Schwert gewüthet und mit wechselndem Kriegsglücke gestritten. Nachdem aber Diether eine bedeutende Niederlage bei dem mainzischen Städtchen Pfeddersheim erlitten hatte, entschloß er sich, dem Pfalzgrafen Frieden anzutragen. Die bisherigen Widersacher wurden sogar Verbündete, indem der Pfalzgraf gegen den Kaiser, der ihm die Belehnung verweigerte, der Erzbischof aber gegen den Papst, der von ihm die Entrichtung der Annaten und die Erfüllung seines Eides verlangte, sich aufzulehnen dachten. Beide zogen zu der Fürstenversammlung nach Nürnberg (1461) und gingen mit nichts Geringerem um, als sich des Kaisers gänzlich zu entledigen und den König Georg von Böhmen, der dem Erzbischof zur Opposition gegen den Papst vorzüglich geeignet schien, an seine Stelle zu setzen. Bei einigen Reichsfürsten fand der Plan Beifall, scheiterte aber doch an dem Wider-

willen anderer Fürsten. Dadurch kam Diether in eine mißliche Lage, indem ihm noch bei seiner Anwesenheit in Nürnberg die Nachricht von dem über ihn verhängten Interdicte zuging. Er schloß deßhalb sofort ein Schutz- und Trutzbündniß mit dem Pfalzgrafen Friedrich, dem Markgrafen von Brandenburg und anderen Fürsten gegen den Papst und appellirte an ein zukünftiges Concilium. Dann wollte er mit seinen Verbündeten einen Reichstag zu Frankfurt halten, und als dieß von dem Kaiser verhindert wurde, kamen sie in Mainz zusammen, wohin auch der Papst Legaten sandte. Durch die kräftigen und wahrheitsgetreuen Reden der Letzteren wurden mehrere Verbündete bewogen, von Diether abzulassen; er suchte deßhalb einzulenken und versprach, seine Appellation zurückzunehmen. Als er aber bei diesem Versprechen nicht beharrte und sich hartnäckig weigerte, die Bedingungen zu erfüllen, unter welchen er vom Papste bestätigt war, so ließ Pius II. am 21. August 1461 von Tibur aus eine Bann- und Absetzungsbulle gegen Diether ergehen und bestellte statt desselben seinen früheren Mitbewerber, den Grafen Adolf von Nassau, zum Erzbischof. Diether suchte sich durch eine Druckschrift vom 4. April 1462, welche „als der erste gedruckte Act der Diplomatie oder die älteste zur Erreichung politischer Zwecke gedruckte Schrift" noch ein ganz besonderes Interesse gewährt (Schaab, Geschichte der Erfind. d. Buchdruckerk. zu Mainz, I, 417), zu rechtfertigen, rüstete sich aber zugleich mit seinen Verbündeten zum Widerstande und suchte neue zu gewinnen. Mit Adolf von Nassau verbanden sich, den kaiserlichen Anforderungen zufolge, Landgraf Ludwig von Hessen, Karl von Baden, Ulrich von Würtemberg, Wilhelm von Sachsen und viele andere Grafen und Bischöfe. Eine blutige, mit wilden Verheerungen geführte Fehde begann. Das Glück schien sich anfangs für Diether zu erklären, denn der Pfalzgraf siegte unter großem Blutvergießen bei Seckenheim über das Bundesheer der Feinde und nahm die Häupter der Verbündeten gefangen. Allein eine von Adolfs Verbündeten versuchte Ueberrumpelung der Stadt Mainz entschied in der Nacht vom 27. auf den 28. October 1462 für letzteren. Die Anhänger Diethers leisteten noch den ganzen folgenden Tag die tapferste Gegenwehr in den Straßen der Stadt, mußten dieß aber mit Verbannung, die Stadt mit Raub und Plünderung und dem Verluste ihrer Reichsfreiheit büßen. Das Land war entsetzlich verwüstet, und Diether entschloß sich endlich auf die Vermittelung des Markgrafen Karl von Baden zum Frieden. In einem Vergleiche zu Zeilsheim (5. October 1463) verzichtete er förmlich auf das Erzbisthum und behielt sich nur die Orte Lahnstein, Steinheim, Dieburg und Höchst vor. Adolf selbst war bemüht, seinen Gegner mit dem Papste und Kaiser auszusöhnen, und regierte dann 13 Jahre die Diöcese. Er starb am 6. September 1475. Nun wurde Diether wiederum, und zwar dieses Mal einstimmig, am 9. November 1475 zum Erzbischof gewählt, damit das Land sich wieder von den in der frühern Fehde erlittenen Verheerungen erholen möge. Diether war indessen gemäßigter geworden, erhielt auch die Bestätigung vom Papste und Kaiser und regierte jetzt noch sechs Jahre, fünf Monate und 28 Tage, nur auf das Wohl des Landes bedacht und aller frühern Feindschaft vergessend. Zur Sicherung sowohl gegen die Stadt als gegen auswärtige Feinde erbaute er auf der Nordseite der Stadt am Rheine die kurfürstliche Pfalz oder Martinsburg und bestimmte sie zur Residenz für die Erzbischöfe. Er gründete jetzt auch die Universität Mainz. Nachdem er von dem Papste Sixtus IV. durch eine Bulle vom 23. November 1476 die Genehmigung dazu erhalten hatte, ließ er durch ein gedrucktes Programm vom 31. März 1477 die Eröffnung der hohen Schule auf den 1. October desselben Jahres bekannt machen, bestimmte im folgenden Jahre mehrere Stiftspfründen zur Besoldung geistlicher Professoren an derselben, ertheilte ihr am 27. April 1479 bedeutende Privilegien und Immunitäten und bewies sich überhaupt sehr eifrig und thätig für das Aufblühen der neuen Anstalt. Die in den früheren Fehden verpfändeten Orte suchte er nach und nach einzulösen, und als die sächsischen Fürsten das Unter-Eichsfeld, der Graf von Schwarzburg aber den Rusteberg sammt dem Ober-Eichsfelde an sich zu ziehen suchten, wußte er ihr Beginnen auf eine geschickte Weise zu vereiteln, indem er im J. 1479 den zwar noch sehr jugendlichen, aber tüchtigen Herzog Albert von Sachsen zum Präfecten des Eichsfeldes ernannte und ihn dann sogar zu seinem Coadjutor wählte. In vielen Klöstern stellte er durch Visitatoren die verfallene Klosterordnung her; mit Strenge wachte er über die Disciplin des Weltclerus. Er starb am 7. Mai 1482 zu Aschaffenburg. (Vgl. Schwarz, Diether von Isenburg, 2 Bde., Mainz 1789—1790; K. Menzel, Diether v. Isenburg, Erlangen 1867; Annalen des Vereins für nassauische Alterthumsk. X u. XII.) [Seiters.]

Dietrich von Apolda, auch Dietrich von Thüringen genannt, Dominicaner zu Erfurt, gehört zu den berühmteren deutschen Historikern des Mittelalters. Er war zu Apolda bei Jena geboren und verfaßte im 43. Jahre seines Ordensstandes (1289) die Lebensbeschreibung der heiligen Elisabeth von Thüringen, wobei er sowohl ältere Documente als persönliche Erkundigungen verwerthete. Die Arbeit ist in acht Bücher eingetheilt, von denen das dritte und vierte auch auf die Geschichte des Landgrafen Ludwig näher eingehen (gedruckt bei Canisius, Antiq. lectiones, ed. Basnage IV, 113; Vorwort und Ergänzungen Mencken, Script. rer. Germ. X). In ähnlicher Weise verfaßte Dietrich auch die geschätzte Lebensbeschreibung des hl. Dominicus (Surius VIII, 83; Boll. Aug. I, 562 sq.). [v. Hefele.]

Dietrich von Münster, berühmter Prediger und ascetischer Schriftsteller aus dem Orden der

Franciscaner-Observanten, hieß mit seinem Familiennamen Coelde und ist identisch mit dem von Trithemius (De script. eccles., De vir. ill. Germ. und Annal. Hirsaug.) erwähnten Dietrich von Osnabrück. Den Beinamen „von Osnabrück" erbte Coelde von seinem Vater, der aus Osnabrück stammte. Er selber aber wurde — spätestens 1435 — zu Münster in Westfalen geboren. Eine Zeit lang war er Mitglied der Brüder vom gemeinsamen Leben, trat dann aber demnächst — wahrscheinlich in Nordholland — bei den Franciscaner-Observanten ein, und begann bald sowohl durch seine praktisch-seelsorgliche Thätigkeit, als durch seine erfolgreichen Bemühungen für die weitere Ausbreitung dieser strengeren Franciscanergenossenschaft wie ein zweiter Joh. Capistranus (s. d. Art.) hervorzuleuchten. Hauptschauplatz seiner seelsorglichen Bemühungen waren die Niederlande. Hier wirkte er, von Ort zu Ort ziehend, durch seine erschütternden volksthümlichen Predigten dem leidenschaftlichen Treiben der einander bekämpfenden politischen Parteien entgegen, welches die Ruhe der Städte und die christliche Eintracht und Liebe unter den Bürgern in bedenklichster Weise gefährdete. Hier auch zeigte sich seine eigene aufopfernde Nächstenliebe namentlich bei der 1489 in Brüssel grassirenden Pest. Von den 33 000, welche der Seuche erlagen, empfingen nicht weniger als 32 000 durch ihn die Tröstungen der Religion. Die Observanten aber hatten vornehmlich der Achtung und Auctorität, welche er bei allen Ständen genoß, die bedeutenden Fortschritte zu verdanken, welche sie sowohl durch den Beitritt bereits bestehender als durch die Gründung eigens für sie bestimmter neuer Convente im nordwestlichen Deutschland erzielten. In der Kölnischen Ordensprovinz, welche bis 1529 auch die niederländischen Klöster umfaßte, blieben bei der 1518 stattgehabten Auseinandersetzung den Conventualen oder Minoriten im Ganzen nur 28; während zu den Observanten bereits 47 Häuser des ersten Ordens, 14 des zweiten (Clarissen-) und 20 des dritten Ordens sich hielten. Unter andern erbaute auch der Erzbischof Hermann IV. von Köln 1490 in seiner Residenzstadt Brühl ihnen ein neues Kloster, dem Dietrich mehrere Jahre als Guardian vorstand. Während dieser Zeit war es, daß Trithemius mit ihm in Köln zusammentraf und einige seiner praktisch-religiösen Schriften kennen lernte. Dahin gehören: De passione Domini, De exercitatione interiore, Manuale simplicium u. a. Keine aber erlangte größere Verbreitung und Popularität als der Katechismus, den er in niederdeutscher Sprache bearbeitete und unter dem Titel „Christenspiegel" veröffentlichte. Schon seit 1470 zunächst durch Abschriften weiter bekannt geworden, wurde derselbe 1480 zu Köln zum ersten Male gedruckt. Diesem ersten Drucke folgten sogleich in den nächsten zwanzig Jahren mindestens zehn neue Auflagen (acht in den Niederlanden, zwei zu Köln). Weiterhin erschienen solche zu Köln 1501, 1508, 1514, ferner 1589 und 1598; zu Antwerpen 1614 endlich noch eine zu Köln 1708. Die Kölner Ausgabe vom Jahre 1500 enthält 88 Blätter in Duodez. Zweck und Eintheilung des Ganzen wird dahin angegeben: wie in einem Spiegel zu zeigen, was der gute Christ glauben (22 Kapitel), wie er leben (21 Kapitel) und wie er sterben soll (3 Kapitel). Das Büchlein sollte übrigens außer der Belehrung ebenfalls zur Erbauung und religiösen Anregung dienen. Daher wendet es sich auch an das Gemüth, und es sind in die Unterweisungen stellenweise kurze Gebete und fromme Reflexionen eingeflochten. Zur Erleichterung des Gedächtnisses hat der Verfasser mehrere der behandelten Lehrstücke, z. B. die zehn Gebote in gereimten Versen zusammengestellt. Mögen dabei immerhin zum Theile ältere Vorlagen von ihm benutzt sein, so steht doch andererseits fest, daß Dietrich auch selber volksthümliche Sprüche und Lieder verfaßte. Den Münster'schen Domherrn Rudolf von Langen bestimmte er zu einer poetischen Bearbeitung des Marianischen Rosenkranzes in lateinischer Sprache. Wie mit diesem, so stand er auch mit andern Pflegern der humanistischen Studien am Rheine in freundschaftlichem Verkehr. — Seine letzten Lebensjahre brachte er wieder in Belgien zu, wo er noch als achtzigjähriger Greis in dem (schon früher durch ihn an die Observanten gekommenen) Kloster zu Löwen das Guardianat und die Kanzel versah. In diesem fand er am 11. December 1515 das Ende seiner Tage und in dem Chore der Kirche seine letzte Ruhestätte. Noch in jüngerer Zeit sind zum Behuf seiner Beatification Schritte gethan. — Die von dem Canonicus Arnold Raissius 1631 veröffentlichte Vita ... Theodorici a Monasterio, welche indeß hauptsächlich nur dessen Wirken in den Niederlanden berücksichtigt, ist auch in dem zu Münster 1636 von den dortigen Observanten veranstalteten Abdruck äußerst selten geworden. Unlängst ist dieselbe, mit verschiedenen Zusätzen versehen, zu St. Trond (Trudonopoli 1869) neu aufgelegt. (Vgl. Katholik 1860, I, 584 ff.; J. B. Nordhoff, P. Dietrich Coelde und sein Christenspiegel, in der Monatsschrift für rheinisch-westf. Geschichtsforschung von R. Pick, I. 1875, 67 ff.) Der Genannte darf nicht, wie das mehrfach geschehen ist, verwechselt werden mit seinem älteren Namensgenossen, dem Professor der Theologie, Theodoricus de Monasterio oder Dietrich Kerkerinck, welcher von Prag an die neuerrichtete Universität Köln herüberkam und als einer ihrer vier Deputirten dem Concil von Konstanz beiwohnte, dessen Schluß er um höchstens zwei Jahre überlebte. (Ueber ihn und seine Thätigkeit auf dem genannten Concil vgl. Zeitschrift für Geschichte und Alterthumskunde Westfalens XXI, 263—278 und 296 ff. Von seinen zu Konstanz gehaltenen Reden sind zwei abgedruckt bei Walch, Monumenta medii aevi, I, Excerpte aus solchen bei v. d. Hardt, Conc. Constant.) Wegen seines Beinamens „von Osnabrück" ist Dietrich auch mitunter mit dem Osna-

brück'schen Augustiner-Eremiten Dietrich Vrie, dem Verfasser der Schrift De consolatione ecclesiae, verwechselt worden. [Evelt.]

Dietrich von Niem, Geschichtsschreiber, wurde nicht lange vor der Mitte des 14. Jahrhunderts zu oder bei Nieheim im Hochstift Paderborn geboren. Der Beiname „von Niem" scheint nicht von diesem seinem Geburtsort (der noch jetzt im Volksmunde Nieme heißt) entlehnt, sondern sein Familienname gewesen zu sein. Seine Studien begann er wahrscheinlich in dem benachbarten Benedictinerkloster Marienmünster; wo er aber dieselben fortgesetzt und den Magistergrad sich erworben habe, ist nicht bekannt. Um 1372 kam er an den päpstlichen Hof zu Avignon. Die gewöhnliche Angabe, daß er eine Präbende zu Bonn besessen und gegen die dortigen Stiftsherren wegen Vorenthaltung der Pfründeeinkünfte bei der Curie habe klagen wollen, beruht auf der nunmehr als irrig erwiesenen Voraussetzung, er habe die (bei Eccard, Corpus hist. medii aevi, I, 1462 sqq. abgedruckte) Chronik oder Geschichte der Päpste von Nicolaus IV. bis auf Urban V. geschrieben. In Avignon erhielt er eine Anstellung in der päpstlichen Kanzlei, in welcher er — von den untern Klassen der Abbreviatoren allmälig in die höheren aufsteigend — bis gegen sein Lebensende verblieb, ohne in einen anderen Geschäftskreis einzutreten. Mit Gregor XI. ging auch Dietrich von Avignon nach Rom. Dessen Nachfolger Urban VI., dem er bereits zu Avignon näher gestanden hatte, begleitete er 1383 nach Neapel und von da nach Nocera. Nach einer zeitweiligen, durch die Härte und Unbeugsamkeit des Papstes veranlaßten Trennung war er 1387 zu Lucca und auf der weiteren Reise nach Perugia u. s. f. wieder in dessen Nähe; ebenso zu Rom während Urbans letzter Krankheit. Von Bonifaz IX. soll Dietrich 1395 zum Bischof von Verden und einige Jahre nachher zum Bischof von Cambray ernannt worden sein. Bezüglich der ersteren Nachricht ist außer den betreffenden Notizen in ein paar Verden'schen Chroniken besonders der Umstand betont worden, daß 1395 bis 1399 urkundlich ein Bischof von Verden mit Namen Dietrich vorkommt (übrigens ohne den Beisatz von Niem), der 1395 und 1396 in Verden und Lüneburg, im nächsten Jahre aber in remotis verweilt. Andererseits muß es auffallen, daß Dietrich selbst von einer solchen Beförderung gänzlich schweigt, und daß andere ältere Documente, in denen man eine Erwähnung darüber mit Grund erwarten dürfte, ebenso wenig davon sprechen. Die angebliche Nomination für Cambray unterliegt noch größeren Bedenken; und auch diejenigen, welche daran festhalten, geben wenigstens zu, daß dieselbe keinen weiteren Erfolg gehabt habe. Factisch treffen wir Dietrich bei dem Ablauf des Jahrhunderts in Rom, wo er für die feste Begründung des von J. Peters von Dortrecht begonnenen deutschen Hospizes Sta. Maria dell' Anima durch Rath und That mitwirkte. Kurz vor dem Concil von Pisa machte er eine Reise nach Deutschland, auf welcher er der projectirten Synode die Aufmerksamkeit und Sympathie seiner Landsleute zuzuwenden sich bemühte. Mit dem Benehmen der beiden seitherigen Gegenpäpste Gregor XII. und Benedict XIII. schon länger unzufrieden, hielt er fortan zu dem in Pisa gewählten Alexander V. und zu dessen Nachfolger Johannes XXIII.; mit letzterem zog er auch 1411 nach Rom und zwei Jahre darauf nach Florenz und Bologna. Dessen Verhalten zu Konstanz aber entfrembete ihm den für die Hebung des Schisma eifrig sich bemühenden Abbreviator. Wie lange Dietrichs eigene Anwesenheit bei der Konstanzer Synode gedauert habe, steht nicht fest. Er begab sich wohl um die Mitte des Jahres 1416 von da nach Maestricht, wo er ein Canonicat erlangt hatte. Hier machte er am 15. März 1418 in Voraussicht seines nahen Endes sein Testament, in welchem er seinen Besitz in Rom und Italien dem Hospiz der Anima, sein sonstiges Vermögen aber dem von ihm neu erbauten Hospital zu Hameln an der Weser vermachte. Acht Tage nachher, 22. März, starb er. Sein Grab erhielt er in der Servatiuskirche zu Maestricht. In der Kirche Maria dell' Anima zu Rom ward der Ostermittwoch für seine jährliche Memorie bestimmt. — Bei der Nachwelt ist Dietrichs Andenken vorzüglich durch seine Schriften erhalten, namentlich durch diejenigen, welche die Geschichte des großen Schisma betreffen. Unter diesen ist der Zeit nach 1. das Nemus unionis in sechs Theilen, 1407—1408 auf Wunsch des Erzbischofs Friedrich von Köln geschrieben. Unter Mittheilung der bezüglichen Schriftstücke wird hier gezeigt, wie es Anfangs den Anschein gehabt habe, daß man beiderseits auf geradem und offenem Wege der Wiederherstellung der Eintracht zustreben wolle (daher via); wie jedoch alsdann Abwege (invia), Schlupfwinkel (latebrae) u. s. w. aufgesucht wären und man so zuletzt in ein völliges Wirrsal (labyrinthus) gerathen sei, aus welchem nur ein energisches Vorgehen beiden Päpsten gegenüber Rettung gewähre. 2. De schismate libri III, geschrieben 1409—1410. Sie erzählen die Entstehung und den Fortgang des Schisma bis zur Krönung Johannes' XXIII. Diese beiden Schriften sind öfter gedruckt. 3. De vita ac fatis Johannis XXIII. (in Meibom, Script. rer. german. I, Helmst. 1688) setzt die unter 2. genannte Schrift fort bis zum Juni 1416. — Nicht völlig sicher ist die Auctorschaft hinsichtlich der Invectiva in diffugientem e Conc. Constant. Johannem XXIII. und der beiden Abhandlungen De necessitate reformationis eccl. und De difficultate reform. (alle drei in v. d. Hardt, Constantiense concilium — die zwei letzten unter dem Namen des Petrus ab Alliaco). Dietrich bekundet in seinen Schriften über das Schisma ein lebhaftes Interesse für die Kirchenreform, welches ihn sogar bis zu extravaganten Behauptungen und Forderungen forttreibt. Seine Sprache ist freimüthig, aber manchmal auch leidenschaftlich

und bitter. Seine Referate, welche nicht sowohl eine eigentliche Geschichte der Zeitvorgänge, als vielmehr in der Art von Memoiren seine eigenen Erfahrungen und Erlebnisse mittheilen, gewinnen durch diesen letztern Umstand zwar an Leben und Anschaulichkeit, erweisen sich aber andererseits zu sehr abhängig von den persönlichen Verhältnissen und der augenblicklichen Stimmung ihres Verfassers und lassen daher neben der Ruhe ebenfalls die Unparteilichkeit und Genauigkeit des Historikers öfters vermissen. Ob übrigens selbst die erstgenannten Schriften in allweg so aus seiner Feder gekommen seien, wie sie gedruckt vorliegen, ist schon mehrfach bezweifelt worden. — Außerdem schrieb Dietrich 4. über die Privilegia et jura imperii circa investituras episcop. et abbat. (in Schard, Sylloge de jurisd. imp.). 5. Sein Liber de regionibus orbis (vgl. Nem. union. 6, 35) ist verloren. 6. Formula cancellariae apostol. aus dem Jahre 1380, handschriftlich zu Paris. 7. Stilus palacii abbreviatus, handschriftlich zu München (vgl. Pick, Monatsschrift I, 485). Auf eine Chronica magistri Th. de N. beruft sich einigemal dessen jüngerer Zeitgenosse Th. Engelhusen in seinem Chronicon, z. B. in der Geschichte Otto's III. 2c. Daß die im Eingang des Artikels erwähnte Chronik oder Papstgeschichte von Nicolaus IV. an nicht Dietrichs Werk sei, hat Lindner nachgewiesen in den Forschungen zur deutschen Geschichte XII. (Vgl. Rosenkranz, Dietrich von Niem 2c. in der Zeitschrift für Geschichte und Alterthumskunde Westfalens VI, 37—88; Sauerland, Das Leben des Dietrich von Nieheim, Göttingen 1875; und drei längere Artikel von Rattinger in der Lit. Rundschau 1875.) [Evelt.]

Dietrich, Veit, gewöhnlich M. Vitus Theodorus oder Theodoricus, auch nach seinem Vaterlande Vitus Noricus genannt, ward in Nürnberg am 8. December 1506 geboren, studirte zu Wittenberg, wurde Luthers Famulus, begleitete ihn auf vielen Reisen, schrieb sehr viele Predigten nach, welche Luther nicht schriftlich concipirt hatte, und diente ihm überhaupt als Secretär. Unter Anderem war Veit Dietrich auch im J. 1530 bei Luther in Coburg (während des Augsburger Reichstages) und schrieb von da jenen viel bekannten Brief an Melanchthon über Luthers außerordentliche Virtuosität im Beten. Im J. 1536 wurde er Prediger in seiner Vaterstadt, unterzeichnete als solcher im folgenden Jahre die schmalkaldischen Artikel, edirte im J. 1540 den Commentar Luthers über die Stufenpsalmen, später die Homilien desselben über die Genesis, schrieb im J. 1543 an Luther den viel mißbrauchten Brief über den Tod des Dr. Eck (weil Eck in den letzten Stunden im Delirium gerufen haben soll: „Hätte ich nur 4000 Gulden, so wollt' ich's schon machen"), wohnte im J. 1546 dem Regensburger Colloquium bei und starb 1549 mit dem Rufe eines großen Katholikenfeinds und zankfüchtigen Theologen. (Vgl. Seckendorff, Commentarius de Lutheranismo II, 180; III, 16. 129. 153. 301. 468. 623. 669; Strobel, Nachricht von dem Leben und Schriften Veit Dieterichs, als Beitrag zur Reformationsgeschichte, Nürnberg 1772; die Correspondenz Melanchthons mit Dietrich im Corpus Reform., ed. Bretschneider, II—VII; vgl. X, 415 sq.) [v. Hefele.]

Diëver (דִּינָיֵא, Δαυαῖοι), eine der 1 Esdr. 4, 9 genannten Völkerschaften, aus welchen die Samaritaner erwuchsen, wahrscheinlich die bei Herodot 1, 125 genannten Δάοι, welche mit den Δάαι Strabo's (11, 515) und Arrians (3, 11) identisch gewesen zu sein scheinen und im heutigen Daghestan wohnten. [Kaulen.]

Diffamatio, verstärkt infamatio, ist die öffentlich verbreitete Meinung von dem muthmaßlichen Vergehen einer bestimmten Person. Wo immer nach canonischem Recht ein öffentlicher Ankläger nicht auftrat und folglich ein eigentlicher Anklageprozeß nicht stattfand, da konnte eine Criminaluntersuchung zunächst nur auf den Grund einer solchen Diffamation eingeleitet werden (c. 24, X De accusat. 5, 1; c. 31, X De simon. 5, 3). Es mußte vorerst aber jedesmal der Richter darüber erkennen, ob wirklich im gegebenen Falle eine zureichende diffamatio begründet sei. Diese Voruntersuchung hieß inquisitio famae (c. 14, X De accus. 5, 1). Der Angeschuldigte konnte daher auch schon das Dasein einer solchen Anrüchigkeit und damit den Grund der Inquisition bestreiten (c. 19, X eod.; Sext. c. 1. 2 eod. 5, 1). Zu einer hinlänglichen Diffamation genügte nicht die bloß heimliche oder anonyme Einbringung eines Diffamationslibells, auch nicht das oberflächliche Referat von bloß zwei oder drei Personen, sondern das Gerücht mußte eine wirkliche öffentlich verbreitete fama sein und sich auf wiederholte Angaben unbefangener und glaubwürdiger Zeugen stützen. Uebrigens war es hinwieder nicht nothwendig, daß gerade immer eine öffentliche Infamation vorhanden war; nur mußte dem Richter eine specielle und glaubhafte Denuntiation vorliegen (c. 14. 19, X eod.), wenn er zur Inquisition vorschreiten wollte. Dem Inculpaten wurden alsdann die Infamationspunkte (capitula infamationis) vorgelegt und die Namen und Aussagen der gegen ihn abgehörten Zeugen mitgetheilt, um ihn in den Stand zu setzen, sich gegen das Vorgebrachte zu vertheidigen und gegen die Fähigkeit oder persönliche Glaubwürdigkeit der Zeugen zu excipiren (c. 21. 24. 26, X eod.). Hatte nun die Untersuchung kein entscheidendes Resultat geliefert, so wurde dem Inquisiten der Reinigungseid aufgetragen, um auch die Makel der Anrüchigkeit zu verwischen. (Vgl. d. Art. Gerichtsverfahren.) [Permaneder.]

Digby, Kenelm, englischer Staatsmann, Convertit, stammte aus einer altadeligen, reichen und hochangesehenen Familie und wurde 1603 zu Gothurst in Buckinghamshire geboren. Sein Vater, Eberhard Digby, betheiligte sich an der Pulververschwörung und wurde am 30. Januar

1606 hingerichtet. Der dreijährige katholische Kenelm kam nun unter Vormundschaft der Krone und wurde protestantisch erzogen. Durch seine geistigen und körperlichen Vorzüge war er frühzeitig ein Gegenstand der Bewunderung und wurde dieß immer mehr durch seine einnehmende Persönlichkeit, seine allseitige Gewandtheit und seine äußerst umfassenden Kenntnisse, so daß er wie ein Wunder seiner Zeit galt (this age's wonder). Nach seinen Studien zu Oxford machte er Reisen durch Frankreich, Spanien und Italien. König Jacob I. schlug ihn zum Ritter; König Karl I. zog ihn in seinen geheimen Rath und ernannte ihn zum Generalintendanten der Marine und zum Gouverneur des Trinity-Arsenals. Als Kanzler der verwittweten Königin übernahm er zweimal eine Gesandtschaft an Papst Innocenz X. Als im J. 1628 England mit Venedig und Algier in Fehde war, rüstete er auf eigene Kosten ein Geschwader aus und brachte den Feinden empfindlichen Schaden bei. Die unseligen Folgen der reformatorischen Bewegungen, seine eindringenden Studien, sowie sein inneres Gefühl reiften den Entschluß zur Conversion; auf einer Reise nach Frankreich 1636 legte er das katholische Glaubensbekenntniß ab und bekannte trotz der damit verbundenen Gefahr frei und offen seine Conversion. Er veröffentlichte 1638 darüber A conference with a Lady about the choice of Religion und den Briefwechsel, welchen er mit seinem Vetter, dem Lord George Digby, über denselben Gegenstand geführt hatte. Wegen seiner Treue und Thätigkeit für die königliche Familie während der damaligen Wirren wurde er vom Parlament in Gefangenschaft zu Winchester gehalten, jedoch nach einigen Jahren auf Verwendung der französischen Regentin wieder entlassen, worauf er sich in die Verbannung nach Frankreich begab. Von dort besuchte er auch mehrere italienische Höfe. Ueberall war er bewundert und gesucht in geselligen, wissenschaftlichen und politischen Kreisen. Descartes errieth seinen Namen bei Gelegenheit eines philosophischen Gespräches, ohne ihn persönlich gekannt zu haben. Nach der völligen Niederlage der königlichen Partei versuchte er auch seine Rückkehr nach England, wurde aber vom Parlament zurückgewiesen. Auch mit Cromwell suchte er zu unterhandeln, und zwar mit der besondern Absicht, die Katholiken mit ihm auszusöhnen; aber es führte zu keinem Ziele. Erst bei der Restauration unter Karl II. erschien er wieder am königlichen Hofe in London, trat jedoch nicht mehr in ein öffentliches Amt ein, sondern lebte seinen wissenschaftlichen Studien und betheiligte sich an den Sitzungen der königlichen Societät, deren Mitglied er war. Er starb am 11. Juni 1665. Der Universität Oxford hatte er eine reiche Sammlung von werthvollen Manuscripten verehrt. Zu seinen Lieblingsstudien gehörten frühzeitig die naturwissenschaftlichen nebst Medicin und Chemie, selbst Alchymie mit sympathetischen Heilmitteln; er schrieb u. A. De sympathia, Medicina experimentalis, De plantarum vegetatione und im Gefängniß eine Widerlegung des vielbesprochenen Werkes von Thomas Brown: Religio medici. Zu den philosophischen Schriften gehört Demonstratio immortalitatis animae rationalis; Instructionum peripateticarum Libri V, cum appendice theolog. de origine mundi. (Vgl. British Biography V, 175, mit Porträt; Biogr. universelle; Lingard XI; Räß, Convertiten V, 445.) [Bone.]

Dignität, s. Prälatur.

Dikerium (δικήριον, cereus bisulcus), ein Leuchter mit zwei Wachskerzen, dient in der morgenländischen Kirche zur Benediction des Evangelienbuches und des Volkes. Die beiden Lichter sind Symbol der beiden Naturen in Christus. (Vgl. Du Cange s. v.; Goar, Euchol. 125.) [Streber.]

Dilingen, ehemalige Universität, wurde von Otto Truchseß von Waldburg, Cardinal und Fürstbischof von Augsburg, gestiftet. Dieser thatkräftige Mann beschloß nach dem schmalkaldischen Kriege die Errichtung einer Bildungsanstalt in seiner Residenzstadt Dilingen, um durch Heranbildung eines tüchtigen und seeleneifrigen Clerus der Ausbreitung des Protestantismus entgegenzuwirken. Die projectirte Anstalt wurde vom Papste Julius III. durch eine Bulle vom 22. März 1549 genehmigt und von Cardinalbischof Otto im J. 1550 unter dem Namen „Collegium vom hl. Hieronymus" eröffnet. Drei Niederländer von der Universität Löwen, ein deutscher Dominicaner und drei Spanier, von welchen der berühmte spanische Theologe Petrus de Soto, früher Beichtvater des Kaisers Karl V. und später Professor in Oxford, sowie Martin Olavius von der Universität Paris die bedeutendsten waren, übernahmen den Unterricht. Dieser umfaßte vorerst nur die sog. Humaniora und das theologische Studium (heilige Schrift und Scholastik). Erst im J. 1551 kamen weitere Lehrkräfte, welche nun auch die philosophischen Disciplinen — Dialektik, Physik und Metaphysik — übernahmen. Die Anstalt trug noch ganz den Internatscharakter der geistlichen Seminarien. Lehrer und Schüler wohnten im Collegium; letztere trugen geistliche Kleider. Zur Fundirung des Collegiums brachte der Cardinal große Opfer — im Ganzen 100 000 Gulden. Der Papst versprach einen Jahresbeitrag von 2250 Goldducaten, und Kaiser Karl V. bestätigte dem Collegium die Einkünfte aus mehreren aufgehobenen Klöstern. Die Statuten, welche der Cardinal dem Collegium gab, schreiben Tages-, Haus- und Schulordnung wie Lehrplan genau vor und bezeichnen als Zweck der Anstalt, „der so schwer leidenden Religion nach Kräften zu Hilfe zu eilen". Ermuthigt durch die wachsende Frequenz, bat der Cardinal den Papst, seinem Collegium die Privilegien einer Universität zu verleihen; diese erhielt er durch päpstliche Bulle vom 6. April 1551. Ehe aber die kaiserliche

Bestätigung kam, zwang der Ueberfall des Kurfürsten Moritz von Sachsen 1552 den Cardinal, die Professoren und die Studenten zur Flucht. Als dieser Sturm vorüber war, traf die kaiserliche Urkunde ein, welche die Erhebung des Collegiums zur Universität bestätigte. Am 21. Mai 1554 eröffnete Otto die Universität auf's Feierlichste in Gegenwart zahlreicher vornehmer Gäste und ernannte Professor Herlen von Rosendahl von der Universität Löwen zum ersten Rector und den Weihbischof Michael Dornvogel zum Kanzler. Für die drei Hauptfächer der Theologie — heilige Schrift, Scholastik, Pastoral (Casuistik) — wurden fünf, für die der Philosophie — Dialektik, Metaphysik und Physik — drei, und für die Humaniora, welche damals einen integrirenden Theil der Universität bildeten (unser Gymnasium), drei Professoren bestellt. Das Collegium des hl. Hieronymus bestand als geistliche Bildungsanstalt mit Internat gleichsam als Mittelpunkt der Universität fort. Der glänzende Ruf der ersten Lehrer der Universität, namentlich de Soto's und Herlens, zog bald eine Menge Schüler herbei. Schon im Schuljahre 1556/57 war das Collegium mit Alumnen überfüllt. Der Bau eines neuen Universitätsgebäudes wurde begonnen und im J. 1558 vollendet. Im Jahre 1560 erwarb der Cardinal die Sebald Mayr'sche Buchdruckerei, die er 1568 als Universitätsbuchdruckerei der Akademie schenkte. Zahlreiche Promotionen in der theologischen und philosophischen Section bekundeten ein reges wissenschaftliches Streben, und bald erfreute sich die Akademie, als die würdige Tochter der berühmten Universität Löwen, eines stets wachsenden Vertrauens in Oberdeutschland. Aber der ehrende Ruf, welcher an mehrere Professoren vom Ausland erging, brachte manche Gefahren; die Ausfüllung der Lücken wurde dem Cardinal oft schwer. Der häufige Wechsel der Lehrer nöthigte nicht selten zur Unterbrechung der Vorlesungen. Dieß bewog den Fürstbischof, die Universität den Jesuiten zu übergeben, die er wegen ihrer Verdienste um Erhaltung und Befestigung des katholischen Glaubens in Deutschland hochschätzte. Im April 1563 schloß er zu Botzen mit Franz von Borgia, dem Vicar des Ordensgenerals Laynez, den Vertrag, wonach die Universität mit dem Collegium ganz den Jesuiten übergeben werden sollte. Am 17. August 1564 erfolgte die feierliche Uebergabe. Der Ordensprovinzial Petrus Canisius übernahm im Namen der Gesellschaft Jesu die Universität und ernannte auf die Aufforderung des Fürstbischofs vertragsmäßig Heinrich Dionysius von Köln, seinen Schwestersohn, zum Rector, worauf der Cardinal den bisherigen Rector Herlen von Rosendahl zum Gubernator, dem die akademische Gerichtsbarkeit zugewiesen war, bestimmte. Das Domcapitel, den Jesuiten nicht hold, verweigerte seine Zustimmung zur Uebergabe unter dem Vorwande, daß den Jesuiten die fast unbeschränkte Leitung der Universität eingeräumt sei. Der Cardinal ließ sich nicht beirren. Die Jesuiten begannen am 21. October 1564 ihr Lehramt. Mit ihnen kam neues Leben in die Akademie; die Zahl der Studirenden nahm zu. Die Jesuiten verstanden es, die jungen Leute zu fesseln, anzueifern, zu begeistern. Die Lehrkräfte wurden vermehrt; das philosophische Studium erweiterten die Jesuiten durch Vorlesungen über Ethik und Mathematik und förderten das wissenschaftliche Streben durch zahlreiche Repetitionen, Disputationen und Promotionen. Das Collegium vom hl. Hieronymus gewann unter ihrer Leitung so großen Ruf, daß zahlreiche adelige Familien ihm auf ihre Kosten ihre Söhne übergaben. Mehrere Klöster schickten ihre Novizen in's Collegium, so daß neben den Aspiranten des Weltclerus, deren Unterhalt der Bischof bestritt, auch Ordensnovizen und adelige Studenten hier Unterhalt und Pflege fanden. Doch waren die drei Kategorien nach Localen gesondert; den Unterricht erhielten alle an der Universität. Auf Grund des Zusammenlebens von Alumnen, Novizen und weltlichen Studenten hieß das Collegium fortan auch Convict, und als Collegium bezeichnete man nur mehr das 1565 erbaute Wohngebäude der Jesuiten. Die Universität gliederte sich in die Akademie, bestehend aus den theologischen und philosophischen Cursen, und den drei Klassen der Inferiora (Humaniora): Rhetorik, Humanität und Grammatik, welchen die Jesuiten noch zwei untere Klassen, Rudimenta und Principia, anfügten. Das akademische Studium umfaßte sechs Jahrescurse, drei philosophische und drei theologische. Die Lehrer an der Akademie und am Gymnasium (Inferiora) waren in der Regel geistliche (Jesuiten, graduirte Magistri), die an den zwei unteren Klassen weltliche, welche Praeceptores hießen. Der Rector leitete die ganze Anstalt; neben ihm wachte der Kanzler als Commissar des Papstes und des Bischofs über die Katholicität, der Gubernator handhabte die Disciplin und übte die Gerichtsbarkeit aus. Der Censor erhob die Abgaben, Gebühren und Strafgelder. An der Spitze beider Facultäten stand je ein Decan, an der des Convicts Regens und Subregens, beide unterstützt von drei Präfecten. Die Universität stand bereits im besten Rufe in Oberdeutschland. Ihre Lehrkanzeln zierten hervorragende Gelehrte, wie Dr. Alph. Pisanus (1567—1569), Professor der Scholastik, ein Mann, klein von Statur, aber groß an Geist, ein scharfsinniger Theologe (Mederer, Annales Ingolst. Acad. I, 304); Jacob Pontanus (1576—1580), Professor erst der Rhetorik, dann der Physik, wegen seines eleganten Latein bei Freund und Feind hochgeachtet (Bibliotheca Scriptor. S. J. 208); Julius Priscianensis (1582—1587), Kanzler, dann zweimal Rector der Universität, „ein alles Lobes würdiger Mann, der ein deutsches Herz in italienischem Busen trug", wie Rotmarus sagt (Mederer, Ann. Ing. II, 7). Die wissenschaftliche Methode und die pädagogischen Erfolge der Akademie fanden weithin Anerkennung. Im Mai 1566

erwiesen ihr die Kurfürsten Daniel und Johannes von Mainz und Trier und der Cardinallegat Commendone die Ehre des Besuches. Herzog Albert V. von Bayern nannte in einem Briefe vom 2. Februar 1567 an Papst Paul V. das Convict eine „Pflanzschule, aus welcher nicht nur unterrichtete, sondern mit den lautersten Sitten ausgestattete Männer erwartet werden dürfen". Im September 1567 kam der heilige Jüngling Stanislaus Kostka aus Wien nach Dilingen und lag im Collegium seinen Studien ob (Agricola, Hist. S. J. I, 102). Häufige Conversionen im hohen Adel, welche unter dem Einfluß der Jesuiten in Dilingen stattfanden, hoben das Ansehen der Universität, namentlich die im April 1567 erfolgte Conversion des Grafen Schweikhardt von Helffenstein unter Leitung des Regens Rabenstein. Dieser seeleneifrige Mann führte im Verein mit vier Jesuiten bald die ganze Grafschaft Helffenstein und die Herrschaft Bissingen wieder zur katholischen Kirche zurück. Diese Erfolge und die wachsende Frequenz des Convicts bestimmten Papst Gregor XIII. im J. 1585 zu einem jährlichen Beitrage von 3000 Scudi in Gold zum Unterhalte von 25 Alumnen, welche fortan im Unterschiede von den übrigen vom Bischofe unterhaltenen „die päpstlichen Alumnen" hießen. Der Tod des Cardinals Otto am 2. April 1573 raubte der Universität ihren Gründer und ihre Hauptstütze. Ihre Existenz war bedroht, da die Fonds nicht ausreichten und die Anstalt noch immer der Unterstützung der Bischöfe bedurfte. Zum Glück hatte Fürstbischof Otto seiner würdige Nachfolger, Johann Egolf und Markward, welche sich zu den gleichen Opfern bereit erklärten. Ihre Glanzperiode erreichte die Universität unter der Regierung des ausgezeichneten Bischofs Heinrich V. (von Knöringen), 1598—1646. Ein eifriger Freund der Jesuiten, erblickte er in der Universität das wirksamste Mittel zur Wahrung und Förderung der katholischen Religion. Von ihm in jeder Weise gefördert, erreichte sie im J. 1600 die höchste Frequenz mit 650 Studirenden, unter welchen zahlreiche Adelige aus verschiedenen Ländern waren. Nicht minder blühte das Convict. Es zählte im J. 1600 bei der Visitation 230 Zöglinge. Der Provinzialvisitator Busäus nannte es „die Blume der Akademie". Was Otto mißlang, gelang Heinrich V. — die Anerkennung der Universität durch das Domcapitel und die Erhöhung und Sicherstellung eines festen vom Capitel garantirten Fonds. Um auch das Convict auf fester Grundlage zu fundiren und die unentgeltliche Aufnahme von Alumnen zu ermöglichen, bewog der Bischof seinen Clerus auf der Synode zu Dilingen im J. 1610 zur Bewilligung einer Collecte, welche nebst einzelnen Legaten ein ausreichendes Fundationskapital ergab. Der Zudrang zum Collegium, das jetzt 300 Alumnen und Convictoren zählte, machte dessen Erweiterung nothwendig; der Neubau wurde im J. 1618 begonnen und nach drei Jahren vollendet, nachdem im J. 1617 die neuerbaute Universitätskirche vom Bischof mit großer Prachtentfaltung eingeweiht worden war. Im J. 1628 wurde der Grundstein zum neuen Akademiegebäude gelegt. Zum Danke für all dieß ehrte die Universität den Bischof Heinrich als zweiten Stifter und überreichte ihm jedes Jahr am Katharinentage die brennende Fundationskerze. Die Lage der Universität besserte sich jetzt auch nach Außen. Die 1614 erfolgte Conversion des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Neuburg machte den Reibereien mit der bisher protestantischen pfalzneuburgischen Nachbarschaft ein Ende. Mit Hilfe der Jesuiten in Dilingen wurde das ganze Herzogthum Pfalz-Neuburg zur katholischen Kirche zurückgeführt (Agricola, Hist. S. J. II, 122. 123). Nachdem die Universität materiell genügend fundirt und durch Neubauten auf's Beste eingerichtet war, ging der Bischof an ihren innern Ausbau. Es fehlten ihr außer der medicinischen Facultät noch die Lehrkanzeln für das canonische und das Civilrecht. Es wurde in der ersten Periode nur das für die Seelsorger Wissenswürdigste des canonischen Rechts unter der Bezeichnung Moraltheologie vorgetragen. Die Rechtslehre bildete keine selbständige Doctrin. Erst im J. 1625 errichtete Bischof Heinrich einen eigenen Lehrstuhl für das canonische Recht und berief den berühmten Canonisten Paul Laymann von der Universität Ingolstadt, wo er bereits 22 Jahre als öffentlicher Lehrer thätig war. Er galt als die erste canonistische Auctorität seiner Zeit. Weit und breit suchte man seinen Rath in schwierigen Rechtsfällen und ließ seine Schriften abschreiben, deren wichtigste seine Theologia moralis in fünf Bänden und sein Jus canonicum s. Commentarius in Libr. decretales (Dilingen 1643) sind (Sotwel., Biblioth. Scriptt. S. J. 652). Laymann starb im J. 1635 zu Konstanz an der Pest. Auch seine Nachfolger auf der canonischen Lehrkanzel, Georg Schorer (1637—1643) und namentlich Heinrich Pirrhing (1643—1646 und 1658—1667), erwarben sich durch ihre zahlreichen Schriften als Canonisten einen noch heute geachteten Namen. Im J. 1629 wurde die erste Professur für das Civilrecht (Institutionen) errichtet und ein Laie, Professor Dr. Manzius, der juristische Rathgeber des bayrischen Kurfürsten und der Neuburger Herzoge, einer der gelehrtesten und angesehensten Rechtslehrer seiner Zeit (Mederer III, 26. 27), auf die neue Lehrkanzel der Rechts-Institutionen im J. 1635 berufen. Während der schwedischen Occupation 1632—1635 wurden die Studien vielfach unterbrochen; die meisten Professoren und Studenten waren geflohen; nur zehn Jesuiten mit dem Rector Gravenegg und dem Kanzler Streborius blieben und wurden drei Jahre lang von den Schweden bedrängt und gequält. Nach dem Abzug der Schweden 1635 kehrten die übrigen Professoren und die Studenten wieder zurück. Die Vorlesungen wurden nur noch zweimal,

1643 und 1645, durch die Flucht vor den feindlichen Heeren unterbrochen; die Frequenz blieb bis zum Ende des Krieges eine geringe. Ein harter Schlag für die Universität war der Tod ihres zweiten Stifters, des Bischofs Heinrich V., den 25. Juni 1646. Da er aber während seiner langen Regierung bestens für den Fortbestand der Universität gesorgt hatte, erholte sie sich nach dem Friedensschlusse bald von den Nachwehen der Kriegsdrangsale, wenn sie gleich die starke Frequenz der ersten drei Decennien des 17. Jahrhunderts nie mehr erreichte. Neben den schon genannten Canonisten wirkten in den andern Lehrfächern Männer von gelehrtem Ruf, wie der Linguist Mocquitius, 1610 Professor der Scholastik und 1622—1625 Rector der Universität. Er schrieb griechisch, hebräisch, lateinisch, italienisch und spanisch (Mederer II, 233). Georg Stengel, Rector im J. 1640, war einer der fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit (Alegambe, Biblioth. Scriptt. S. J. 158. 159). Christoph Haunold, 1642—1645, Professor der Philosophie, stand als Jurist wie als Theologe in großem Ansehen (Mederer III, 66). Nach dem Krieg litt die Universität unter der Verwilderung, welche eine Folge desselben war. Die Studenten mißbrauchten die akademischen Privilegien zu allerlei Excessen, so daß das Domcapitel bei der Wahl des bischöflichen Coadjutors Alexander Sigismund im J. 1681 die Reform der Universität unter die Capitulationspunkte aufnahm, um Zucht und Ordnung in der Akademie wieder herzustellen (Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg IV, 606). Doch fehlte es auch in dieser Zeit nicht an trefflichen Lehrern. Jacob Illsung, Kanzler der Universität 1688—1693, erwarb sich durch theologische und juristische Schriften einen geachteten Namen, deßgleichen Melchior Friedrich, welcher 1693—1700 Professor des canonischen Rechts war. Am Anfange des 18. Jahrhunderts verlieh die Berufung des berühmten Canonisten Schmalzgrueber der Universität neuen Glanz. Er gilt durch sein Jus ecclesiasticum universum in sieben Bänden heute noch unbestritten in kirchenrechtlichen Fragen allerwärts, selbst in Rom, als entscheidende Auctorität. Fünf Jahre lang zierte Schmalzgrueber (1705—1709) die canonistische Lehrkanzel in Dilingen, lehrte dann sieben Jahre lang in Ingolstadt und übernahm 1716 das Kanzleramt in Dilingen. Eine andere Zierde der Universität war der Professor der Philosophie Joseph Viner (1731—1734), dessen siebenbändigen Apparatus eruditionis Mederer (Ann. Ing. III, 202) einen „wahren Schatz der canonistischen Wissenschaft" nennt. Um das Jahr 1750 wurde eine eigene Lehrkanzel für Kirchengeschichte errichtet, so daß jetzt erst die theologische Facultät vollständig war und nun für heilige Schrift, Casuistik, Controverse, Scholastik, canonisches Recht und Kirchengeschichte eigene Lehrcurse hatte, während in der philosophischen Facultät sechs Lehrstühle für hebräische Sprache, Logik, Metaphysik, Ethik, Physik und Mathematik bestanden. Die eigentliche Jurisprudenz hatte noch immer nur die eine Lehrkanzel für Institutionen (Civilrecht). Die Auflösung der Gesellschaft Jesu im J. 1773 führte eine eingehende Aenderung des Lehrpersonals herbei. An Stelle der Jesuiten traten meist Weltpriester, nur wenige Exjesuiten. Die bisherige Studienordnung wurde vorerst beibehalten; erst im J. 1786 wurde der Lehrplan reorganisirt und erweitert. In der theologischen Facultät wurden an Stelle der oben bezeichneten Lehrfächer drei Jahrescurse für Dogmatik, Hermeneutik und Exegese, Kirchengeschichte und Pastoral und zwei Jahrescurse für Moral und Kirchenrecht eingeführt. In der philosophischen Facultät blieb es bei der bisherigen Lehrordnung. Für die Jurisprudenz wurde jetzt neben der Professur für Institutionen eine Lehrkanzel für Lehenrecht und Rechtspraxis und eine solche für Pandekten und Criminalrecht errichtet. Mit der Aufhebung der Jesuiten sank die Zahl der Studenten, doch brachte die Berufung des glänzenden Dreigestirns Sailer, Zimmer und Weber in den Jahren 1781—1784 der Universität noch einen freundlichen Nachsommer. Der Ruf dieser anregenden Lehrer zog die fähigsten Jünglinge nach Dilingen, und das wissenschaftliche Streben und der freundliche Verkehr zwischen Lehrer und Schüler brachte neues Leben in die Akademie. Die schöne Nachblüte war leider von kurzer Dauer. Der rationalistische Zeitgeist fand auch bei einem großen Theile der Studirenden Eingang, und einige Professoren glaubten im Interesse der allgemeinen Bildung und Aufklärung die Studenten mit allen literarischen Erzeugnissen dieses Geistes, namentlich der Kant'schen Philosophie, vertraut machen zu sollen, ohne auf die Bekämpfung dieser Geistesrichtung genügend Bedacht zu nehmen. Die Wirkung war einerseits bedenkliche Freigeisterei, andererseits Insubordination und Unmoralität. Eine im April 1793 nach Dilingen entsendete fürstbischöfliche Untersuchungs-Commission constatirte das Vorhandensein dieser Gebrechen als Folge der Lectüre schädlicher Bücher, bedenklicher Lehrsätze und der Vernachlässigung des theologischen Studiums und der religiösen Uebungen. Das Zeugenverhör ließ zwar namentlich die Professoren Sailer, Zimmer und Weber am meisten verantwortlich für jene Gebrechen erscheinen, aber die Commission gewann keine sichere Ueberzeugung von ihrer Schuld. Die Regierung wagte nicht, zu ihrer Absetzung zu schreiten, sondern begnügte sich, den 16. September 1793 strenge Vorschriften für das Verhalten der Professoren zu erlassen. Aber ihre Gegner ruhten nicht. Sie bewogen das ihnen befreundete Bankhaus Obwexer in Augsburg, die Hingabe eines Anlehens an die in großer Geldverlegenheit befindliche fürstbischöfliche Regierung an die Bedingung zu knüpfen, daß die Professoren Sailer, Zimmer und Weber entlassen würden. In dieser Noth unter-

schrieb der Fürstbischof Clemens Wenzeslaus das Entlassungsdecret; Sailer und Zimmer wurden entlassen und Weber auf die Physik beschränkt. Es wurde nun eine strenge Disciplin eingeführt, welche mehreren Professoren mißfiel; es fehlte am collegialen Zusammenwirken der Lehrer. Die Frequenz der Anstalt sank. Man hoffte Besserung von der Uebergabe der Anstalt an einen Orden, allein die dießbezüglichen Unterhandlungen 1798 mit den Benedictinern und 1800 mit einer neugegründeten Gesellschaft De fide Jesu führten zu keinem Resultat. Im J. 1803 fiel die Universität nach fast 250jährigem Bestande der Säcularisation zum Opfer. Sie wurde aufgelöst, und an ihre Stelle trat neben dem fortbestehenden Priesterseminar zum hl. Hieronymus ein königliches Lyceum mit theologischer und philosophischer Section. (Literatur, außer den im Text bezeichneten Quellen: Beiträge zur Geschichte der Universität Dilingen von Professor Stempfle, Manuscript; Acten des bischöfl. Archivs in Augsburg.) [Birle.]

Dimessen hießen die Mitglieder einer Frauencongregation, welche früher im venetianischen Gebiet ziemlich verbreitet war. Dieselbe bestand aus vornehmen Jungfrauen oder Wittwen, welche diesen Namen gewählt hatten, insofern sie die Vorrechte ihres Standes und die Bequemlichkeiten des Weltlebens aufgegeben hatten. Stifterin der Verbindung war Dianira (Dejanira) Valmarana, die Wittwe eines vornehmen Rechtsanwalts zu Vicenza. Nachdem sie 1572 in Einem Jahre ihren Gatten und ihren einzigen Sohn verloren hatte, trat sie in den dritten Orden des hl. Franciscus und zog sich mit vier andern Frauen in ein ihr gehöriges Haus zurück, wo die kleine Einigung fortan unter der Leitung des Franciscaners P. Pagani von der strengeren Observanz ein gottgeweihtes Leben führte. P. Pagani entwarf Regeln für sie, nach denen sich bald ähnliche Genossenschaften erst in einem benachbarten Hause, dann zu Venedig, zu Padua, Udine und anderswo bildeten. Die Mitglieder dieser Schwesterschaft erstrebten als Haupttugend eine vollkommene Demuth und widmeten sich den Werken christlicher Liebe außerhalb ihrer Häuser. Bedingung zur Aufnahme war Freiheit von allen Ansprüchen, welche die bürgerliche Gesellschaft an sie machen konnte; namentlich mußten die aufzunehmenden Wittwen der Sorge für ihre Kinder vollständig enthoben sein. Die neu Eintretenden wurden drei Jahre geprüft, und während zweier Jahre nach ihrer Aufnahme stand es der Genossenschaft noch frei, sie zu entlassen. Indessen legten die Mitglieder keine Gelübde ab und konnten jederzeit nach freiem Willen austreten, auch um zu heiraten. In jedem Haus sollten nur acht oder neun Mitglieder sein, doch durften diese sich eine entsprechende Anzahl von Mägden halten. Wo möglich sollten immer zwei Häuser in nächster Nähe bei einander sein. Von drei zu drei Jahren wählten je zwei oder auch vier Häuser eine Oberin, welche das Haupt der Gesellschaft hieß, und für jedes Haus zwei Rathschwestern; unter sich nannten die Mitglieder sich Madonna. Ihre Tracht war ein einfaches Frauenkleid mit weißem Halstuch und weißer Schürze nebst weißem und schwarzem Schleier. Die Mägde waren einfach in Schwarz nach der Landessitte gekleidet. Die Dimessen gingen nur paarweise aus, wobei die ältere lediglich als Begleiterin und Beaufsichtigerin diente; um genügend ältere Mitglieder zu haben, sollten eben die Häuser gepaart sein. Sie mußten fleißig dem öffentlichen Gottesdienst in der Pfarrkirche beiwohnen, häufig daselbst die heiligen Sacramente empfangen, den Mädchen den Katechismus lehren, arme Frauen besuchen und pflegen und in den Hospitälern bei weiblichen Kranken aushelfen. Der Eintritt in ihre Häuser war jedem Manne untersagt. Die Stifterin ward, so lange sie lebte, als das gemeinsame Oberhaupt aller Häuser betrachtet; dieselbe starb 3. Februar 1603 im Alter von 53 Jahren. Die Genossenschaft, welche besonders durch ihr Beispiel viel Gutes wirkte, erhielt sich bis zum Untergang der Republik Venedig. (Vgl. Bonanni, Catal. Ord. Relig. [deutsch Nürnb. 1724] II, 108; Helyot, Hist. des Ordres Monast. VIII, Paris 1771, 10; Moroni XX, 67.) [Kaulen.]

Dimissorialien, Name gewisser, vom Bischofe auszustellender Erlaubnißscheine. Die ältere kirchliche Disciplin brachte es mit sich, daß jeder, welcher die Ordination empfing, zu einem bestimmten Kirchenamte geweiht wurde. Wollte daher ein Cleriker in eine andere Diöcese übertreten, so war damit zugleich immer das Aufgeben eines Kirchenamtes verbunden, für ihn aber, damit er bei einem andern Bischofe Aufnahme fände, eine Entlassungsurkunde nothwendig, die ihm sein bisheriger Bischof unter dem Bezeugen ausstellte, daß er nicht aus eigener Schuld sein Amt eingebüßt habe. Dergleichen Urkunden, in welche der ausstellende Bischof mit eigener Hand zur Verhütung von Fälschungen bestimmte Chiffern, meistens griechische Buchstaben, hineinzusetzen pflegte (c. 1. 2, D. LXXIII), heißen litterae dimissoriae (c. 1, C. XXI, q. 2), commendatitiae (c. 8, D. LXXI) oder formatae (c. 9 eod.). Diese Art von Dimissorialien dauert in dem heutigen Exeat fort; neben ihr hat sich aber seit der Zeit, daß jenes Princip der Ordination für ein bestimmtes Kirchenamt nicht mehr unbedingt beobachtet wurde, eine andere ausgebildet, für welche die Bezeichnung Dimissorien oder Dimissorialien die übliche geblieben ist. Dieß sind nämlich diejenigen Erlaubnißscheine, welche ein Bischof seinen Diöcesanen zu dem Zwecke ausstellt, damit ihnen von einem andern Bischof die Tonsur oder die Weihen ertheilt werden. Aeltere, jenen Urkunden ganz ähnliche Formulare dieser Dimissorialien, welche auch Reverendae (Trid. Sess. VII, De Ref. c. 10) genannt werden, finden sich bei Gallandi, De vetust. canon. collect. I, 385. Ein wesentlicher Bestandtheil der Dimissorialien, welche eine genaue Bezeichnung des Ordinanden nach Namen,

Heimat und Alter enthalten müssen, sind die Testimonialien, Sittenzeugnisse, welche aber auch zugleich darüber Auskunft geben, daß demselben kein canonisches Weihehinderniß im Wege stehe. Es ist daher der dimittirende Bischof verpflichtet, den Ordinanden zuvor einer gehörigen Prüfung in dieser Beziehung zu unterwerfen, wobei es dann dem Bischofe, welcher die Weihe ertheilen soll, überlassen bleibt, ob er sich dabei beruhigen oder selbst noch eine solche Prüfung anstellen will. Die in den Dimissorialien gegebene Erlaubniß kann von verschiedenem Umfange sein, theils insofern, als sie sich etwa nur auf den Empfang der Tonsur, oder auf einzelne, oder alle Weihen bezieht, theils insofern, als die Ausstellung auf einen bestimmten Bischof oder auf einen jeden ohne Unterschied gefertigt ist; für den letztern Fall bedient man sich des Ausdruckes facultates in blanco oder de promovendo a quocunque. Zur Ausstellung der Dimissorialien ist außer dem Papste, als dem allgemeinen Episcopus proprius, zunächst nur der competente Bischof berechtigt; außerdem haben diese Befugniß die Legati a latere, die apostolischen Vicare, der Generalvicar, wenn der Bischof ihm dieß Recht eingeräumt hat oder weit von seiner Diöcese entfernt ist, der Capitelsvicar während der Sedisvacanz, wenn diese bereits über ein Jahr gedauert hat, und endlich die Aebte in Betreff ihrer Regularen; auch die Befugniß der Praelati nullius dioeceseos reicht in dieser Beziehung nur dann weiter, wenn sie durch ein ausdrückliches, nach den Zeiten des Conciliums von Trient ertheiltes Privilegium ermächtigt worden sind, ihren Untergebenen überhaupt Dimissorialien auszustellen. Ohne diese darf, außer dem competenten Bischofe, kein anderer Bischof weihen. Der Papst, für den es keiner Dimissorialien bedarf, pflegt wenigstens die Testimonialien zu fordern. (Vgl. Phillips, K.-R. I, 393 ff.) [Phillips.]

Dimna wird einmal (Jos. 21, 35) als eine Levitenstadt im Stammgebiete Zabulon erwähnt. Da jedoch in der Parallelstelle (1 Par. 6, 77) statt dessen Remmono (hebräisch רִמּוֹנוֹ, LXX jedoch Ρεμμών) gelesen wird, und ein Ort dieses Namens im Stamme Zabulon lag (Jos. 19, 13), während ein Dimna nicht weiter bekannt ist; so ist, bei der häufigen Verwechslung der Buchstaben Resch und Daleth, die Vermuthung begründet, daß die erstere Schreibung auf einem Fehler beruhe. [Welte.]

Dimöriten heißen die bei Socrates (H. E. 2, 46) ausdrücklich mit dem Namen Apollinaristen bezeichneten Anhänger des Apollinaris von Laodicea. Dieser Name findet sich zuerst bei Epiphanius (Haer. 77, 1 sq.), weil sie von den drei Bestandtheilen des Menschen nach Plato in Christus nur eine διμοιρία oder nur zwei Drittheile, nämlich den Leib und die empfindende Seele zugaben. Doch ist dieses nicht das einzige Synonymon für den Ausdruck Apollinaristen; denn sie heißen bei Sozomenus, mit örtlicher Beschränkung auf Antiochia, auch Vitalianer nach Vitalis, dem Bischof ihrer Secte in eben dieser Stadt (H. E. 6, 25), und bei spätern Schriftstellern, wie Facundus von Hermiana (Pro defens. trium capitul. 8, 4, ed. Paris. 1679, 120), Synusiasten. Doch paßt dieser Name einzig auf die Polemianer, welche neben ihren Gegnern, den Valentinianern, die zweite Abzweigung der Apollinaristen bildeten und das Fleisch Christi ewiger und himmlischer Natur und mit der Gottheit zu einer Substanz verbunden sein ließen (Theodor. Haeret. fabul. 4, 8. 9; Note Sirmonds zu Facundus l. c.). (Vgl. d. Art. Apollinaristen und Walch, Ketzerhistorie III, 208 ff.) [Häusle.]

Dina (דִּינָה), die einzige in der heiligen Schrift erwähnte Tochter Jacobs (Gen. 30, 21; 46, 15), welche durch leichtsinnigen Vorwitz ihre Unschuld verlor und so Anlaß zu einer blutigen Rache an den Sichemiten von Seiten ihrer Brüder wurde (Gen. 34, 1 ff.). [Kaulen.]

Dinäer (דִּינָיֵא), eine der 1 Esdr. 4, 9 genannten Völkerschaften, aus welchen die Samaritaner erwuchsen.

Dinge, die letzten, s. Eschatologie.

Dinus Mugellanus, berühmter Lehrer des Civilrechtes in Bologna, war zu Mugello bei Florenz als Sohn des Jacobus de Rossonis in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geboren. Papst Bonifaz VIII. berief ihn 1297 nach Rom, um ihn bei der Herausgabe einer neuen Decretalensammlung (s. d. Art. Liber sextus) zu verwenden. Ihm fiel wahrscheinlich die Abfassung der Regulae juris zu, über welche er auch einen Commentar (Rom 1472, Köln 1569 u. ö.) abfaßte. Die Schriften civilrechtlichen Inhaltes, welche in Italien und Deutschland öfters gedruckt wurden, verzeichnet Savigny (Geschichte des römischen Rechtes V, Heidelberg 1829, 402 ff.). Er starb um 1303 zu Bologna, wie man sagte aus Gram, daß seine Hoffnung auf das Cardinalat nicht in Erfüllung ging. (Vgl. Savigny a. a. O. 397 ff.; Schulte, Gesch. der Lit. des can. Rechtes II, Stuttgart 1877, 176.) [Eberl.]

Diocletian, Cajus Valerius, römischer Kaiser, der Sohn eines Sklaven (den aber später sein Herr, der Senator Anulinus, freiließ), war im J. 245 zu Dioclea geboren, von welcher Stadt er sich in der Folge den Namen beilegte. Durch Klugheit, persönlichen Muth und Entschlossenheit schwang er sich unter Kaiser Probus zum Befehlshaber des Heeres in Mösien und unter Carus zur Würde eines Consuls empor. Als letzterer im J. 284 durch den Blitz erschlagen und einer seiner Söhne ermordet worden, rief das Heer Diocletian zum Kaiser aus. Er befestigte sich 285 in seiner Würde durch ein siegreiches Treffen bei Margus in Mösien gegen Carinus, den letzten Sohn des Kaisers Carus. Um die Provinzen des Reiches leichter überwachen zu können, wählte er im J. 286 seinen Freund und Kampfgenossen Maximian zum Mitregenten und bestimmte Mailand zur Residenz desselben, während er selbst sich in Nicomedien aufhielt. Als

aber diese Maßregel noch nicht hinreichte, um die Provinzen vor den sich ringsum erhebenden Feinden zu schützen, und in Britannien, Aegypten, in der Provinz Afrika sich einzelne Empörer unabhängig zu machen strebten, während die Perser das Morgenland unaufhörlich belästigten, ernannte er für jeden von ihnen noch einen Cäsar, und zwar für sich den Galerius und für Maximian den Constantius Chlorus. So war zwar das Reich in eine Tetrarchie umgewandelt, allein es blieb doch nur Diocletians Wille der herrschende. Indessen gewann nach und nach Galerius großen Einfluß auf den Kaiser und impfte ihm auch seinen Haß gegen die Christen ein. Dieß gelang ihm namentlich nach den über die Perser erfochtenen Siegen, indem diese die Erinnerung an den früheren Glanz der Römerherrschaft wieder wachriefen und neubelebten. Die Befestigung des Reiches auf anderer als auf religiös-heidnischer Grundlage zu versuchen, konnte dem Oberkaiser um so weniger einfallen, als er selbst den Titel „Gottheit und geheiligte Majestät" führte und sich mit religiös-orientalischem Gepränge huldigen ließ. Da aber die Christen sich seinem Ansinnen einer göttlichen Verehrung widersetzten, so erschienen sie als Majestätsverbrecher und als solche des Todes würdig. Dieß war wohl das Hauptmotiv der von Diocletian gegen die Christen erlassenen Blutedicte. Daß die Christen eine Staatsumwälzung im Schilde führten, wie neuere Schriftsteller behaupten, ist ebenso unwahr, als daß sie „den Namen Diocletians mit Fluch völlig zugeschüttet" hätten. Selbst während der Zeit, da die Christen wegen ihrer großen Anzahl wohl gewaltthätig hätten auftreten können, übten sie nirgends einen anderen Widerstand gegen die Staatsbefehle, als einen duldenden; und was Diocletians Andenken betrifft, so haben die in den Martyreracten erhaltenen Gerichtsprotocolle dasselbe hinlänglich fixirt, so daß es nach diesen nicht nöthig ist, darüber noch christliche Schriftsteller zu Rath zu ziehen (s. d. Art. Christenverfolgungen; vgl. Gams, Möhlers K.-G. I, 256). [Peters.]

Diodati, Giovanni, reformirter Theologe und Bibelübersetzer, wurde zu Genf 1576 geboren; seine Familie aber stammte aus Lucca, das sie des Glaubenswechsels wegen hatte verlassen müssen. Er studirte unter Beza und machte so rasche Fortschritte, daß er auf seines Lehrers Empfehlung schon mit 21 Jahren zum Professor des Hebräischen in Genf ernannt wurde. Im J. 1608 ward er daselbst Pfarrer und 1609 nach Beza's Tode Professor der Theologie. Als solcher reiste er nach Venedig und schloß Freundschaft mit Sarpi und P. Fulgentius (s. d. Artt.); doch scheiterten seine Bemühungen, hier die Reformation einzuführen, an dem klaren Verstande des Ersteren. In den Jahren 1614 und 1617 war er während der Ferien zu Nîmes als protestantischer Missionar thätig. Im October 1618 ward er mit dem Prediger Tronchin nach Dordrecht gesandt, um die reformirte Kirche von Genf auf der Synode zu vertreten. Er erregte hier Aufsehen durch seine Kenntnisse und seine Beredsamkeit, machte sich aber mißliebig durch seinen starren und unduldsamen Calvinismus. Im Jahre 1633 erhielt er mit dem bekannten Clericus den Auftrag, griechisch und lateinisch die Vorrede zum Glaubensbekenntniß des Patriarchen Cyrillus Lukaris von Constantinopel zu verfassen. Seit 1645 lebte er von allen Aemtern zurückgezogen zu Genf und starb daselbst 1649. Er war als feuriger Prediger berühmt und wurde besonders von den Gebildeten gern gehört. Auch als theologischer Schriftsteller war er im Geiste seines Bekenntnisses sehr thätig. Man hat von ihm: Mortis meditatio theologica, Genevae 1619; De fictitio pontificiorum Purgatorio; De Ecclesia ejusque notis; De Verbo Dei; De Peccato in genere et in specie; De Christo mediatore; De Exaltatione Christi; De Lege Dei; De Vocatione ministrorum; De perseverantia Sanctorum in fide; De Hominis miseria sive de peccato in genere; De Vocatione Hominis ad salutem; De Antichristo; De Notitia ecclesiastica in genere; De justa secessione Reformatorum ab ecclesia Romana; De Justificatione nostra coram Deo; De Ecclesia; De Domini coena, lauter Abhandlungen in Quart, welche von 1619 bis 1631 in der angegebenen Reihenfolge zu Genf erschienen sind. Außerdem übersetzte Diodati Sarpi's Geschichte des Trienter Concils in's Französische, Genf 1621 u. ö. Seinen Hauptruhm aber hat Diodati als (reformirter) Uebersetzer der Bibel in's Italienische gewonnen. Dieselbe legte er schon 1603 einer Pastorenversammlung zu Genf vor, gab sie aber erst 1607 dortselbst mit Noten heraus. Einzeln erschienen noch: Annotationes in Biblia, Gen. 1607; Il nuovo testamento, Gen. 1608; Glossae in sancta Biblia, italienisch, ib. 1641. Diodati übersetzte die Bibel auch in sehr schlechtes Französisch; Job, Prediger und Hohes Lied erschienen zu Genf 1638, Psalmen und Sprichwörter das. 1640, die ganze Bibel 1644. Richard Simon sagt von Diodati als Bibelübersetzer: Hic Interpres in totius contextus Biblici versione, quae primum Italico, deinde Gallico sermone edita est, eandem methodum sequitur. Omnia in ea plana sunt et facilia, auctorque ejus paraphrasten potius quam interpretem agit et nihil non ad sectae suae placita pertrahit, praesertim in notis ... Voces quasdam adjicere, aut illas in alias mutare majoris perspicuitatis causa ei non est religio, minus interdum de sensu proprio sollicitus est, modo ab omnibus, etiam plebejis hominibus intelligatur (Disquisitiones critt. de variis Bibliorum editt., Lond. 1684, 210). In unserem Jahrhundert ist die Diodati'sche Bibelübersetzung in Italien massenhaft von der Londoner Bibelgesellschaft verbreitet worden, bis diese für klüger fand, die Martini'sche abzudrucken. (Vgl. Nouv. Bibl. Gen. s. v.) [Kaulen.]

Diodor, seit 378 Bischof von Tarsus in Cilicien, gestorben vor 394, war zu Antiochien geboren und entstammte einem sehr vornehmen Hause. Da er mit glücklicher Begabung ausdauernden Fleiß verband, erwarb er sich zu Athen und späterhin zu Antiochien eine gründliche Ausbildung in allen Zweigen des damaligen Wissens. Zu Antiochien war es namentlich Eusebius von Emesa (gest. 360), welcher nachhaltig auf ihn einwirkte und ihn insbesondere für die hermeneutischen Grundsätze der sogen. antiochenischen Exegetenschule gewann (vgl. Hieron. De vir. ill. c. 119). Zugleich rang er durch strenge Ascese nach dem Ideale christlicher Vollkommenheit, und nach einer Nachricht bei Socrates (Hist. eccl. 6, 3) und Sozomenus (H. E. 8, 2) hätte er in Gemeinschaft mit Carterius als Archimandrit an der Spitze einer Mönchsgesellschaft (ἀσκητήριον) in oder bei Antiochien gestanden. Die glänzendste Anerkennung liegt in der späteren Aeußerung des Kaisers Julian (in einem an Photinus gerichteten, durch Facundus von Hermiane, Pro defens. trium capit. 4, 2 uns erhaltenen Briefe), Diodor habe mit den Waffen, welche Athen, der Sitz hellenischer Weisheit, ihm geliefert, seine schmähsüchtige Zunge gegen die alten Götter ausgerüstet; seine hagere Gestalt, sein blasses Antlitz, seine körperlichen Leiden bekundeten den gerechten Zorn der Olympier. Der Vorwurf des hl. Hieronymus (l. c.) gegen Diodor, auf ignorantia saecularium literarum lautend, steht mit dem übereinstimmenden Urtheile vieler anderen Gewährsmänner in Widerspruch und erscheint nicht gerechtfertigt. Julians Haß gründete in Diodors begeisterter und opferfreudiger Verfechtung des christlichen Glaubens und insbesondere des nicänischen Symbolums. Nach Lage der Dinge mußte Diodors öffentliches Wirken in Antiochien eine vorwiegend apologetische und polemische Richtung nehmen. Hier standen Orthodoxe und Arianer in bitterer Schroffheit einander gegenüber, und die Häretiker erfreuten sich der Gunst des Kaisers Constantius (337—361) wie des Kaisers Valens (364—378). Julian aber, welcher auf seinem Perserzuge hier Winterlager hielt, setzte alle Hebel in Bewegung, den in Verfall gerathenen Götterdienst zu neuem Leben zu erwecken. Schon zu Zeiten des arianischen Bischofs Leontius (gest. um 357), mehr noch während des Exils des Patriarchen Meletius (360—378) waren es namentlich Diodor und sein Freund Flavian, der spätere Nachfolger des Meletius (seit 381), welche unter Opfern und Gefahren aller Art für die orthodoxe Gemeinde der syrischen Metropole Sorge trugen. „Flavian und Diodor," schreibt Theodoret (H. E. 4, 25 ed. Gaisford), „ragten wie zwei Felsen im Meere hervor, an welchen sich die anstürmenden Wogen brachen . . . Diodor, weise und stark, war einem ebenso reinen wie gewaltigen Flusse vergleichbar, welcher der eigenen Heerde Tränke bot und zugleich der Gegner Blasphemien hinwegschwemmte. Den Glanz seiner Abkunft achtete er für nichts und ertrug mit Freuden um des Glaubens willen Drangsal." Im J. 372 weilte Diodor auf der Flucht bei Meletius in Armenien, und hier knüpfte sich sein Verhältniß zu Basilius dem Großen (vgl. des letzteren Brief Nro. 135 „an Diodor, Presbyter zu Antiochien"). Nach seiner Rückkehr aus dem Exile im J. 378 erhob Meletius den erprobten Streiter zum Bischofe von Tarsus in Cilicien. Als solcher nahm Diodor an dem zweiten öcumenischen Concile zu Constantinopel (381) Theil, und in dem die Beschlüsse der Synode bestätigenden Erlasse des Kaisers Theodosius vom 30. Juli 381 werden Pelagius von Laodicea und Diodor von Tarsus als die Bischöfe bezeichnet, welche im Oriente als maßgebende Richter der Orthodoxie anzusehen seien. — Diodor war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller. Große Productivität auf exegetischem Gebiete war überhaupt den Antiochenern eigen. Nach Suidas (in seinem Lexikon s. v. Διόδωρος), welcher sich auf das Zeugniß des Theodorus Lector stützt, hat Diodor fast die ganze heilige Schrift in Commentaren erläutert. Heute scheinen nur noch spärliche Reste dieser exegetischen Werke erhalten zu sein. Wenigstens sind bisher die sogen. Catenen die einzige Quelle gewesen, aus welcher mehr oder weniger reiche Scholien oder Glossen unter Diodors Namen veröffentlicht wurden. Migne (PP. gr. XXXIII) bietet: Fragmenta in Genesin (p. 1561—1580), in Exodum (p. 1579—1586), in Deuteronomium (p. 1585—1586), in librum Judicum (p. 1587—1588), in Regum primum (ebd.) aus des Nicephorus Catene über den Octateuch und die Bücher der Könige, Leipzig 1772—1773, in Psalmos 51—74. 81—95 (p. 1587—1628) nach A. Mai (Nova Patrum Bibl. VI, 2, 240 bis 258) und aus B. Corderis Catena in Psalmos (Antw. 1643). Uebersehen wurden 23 lateinische Scholien zum Buche Exodus bei J. B. Pitra (Spicilegium Solesmense I, 269—275), welche freilich dem Inhalte nach unbedeutend und hinsichtlich der Aechtheit zweifelhaft sind. Uebrigens bedürfen auch die Bruchstücke bei Migne gar sehr der kritischen Sichtung. Diodor und sein Schüler Theodor von Mopsuestia, sowie dessen Bruder Polychronius waren es, welche der allegorisch-mystischen Schrifterklärungsmethode der Alexandriner auf das Entschiedenste entgegentraten und die historisch-grammatische Auslegungsweise zur schärfsten Ausprägung brachten. Diodors Tractat „Ueber den Unterschied zwischen Theorie und Allegorie" (τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας) — vielleicht nicht eine selbständige Schrift, sondern eine der Erklärung der Proverbien anhangsweise beigegebene Abhandlung — ist leider auch nur dem Titel nach (von Suidas a. a. O.) überliefert. Doch ist schon dieser Titel von Interesse und hat sehr verschiedene Deutungen erfahren. Jedenfalls entwickelte Diodor hier seine hermeneutischen Grundsätze, und aller Wahrscheinlichkeit nach bekämpfte er die willkürliche, den Literalsinn läugnende oder verflüchtigende

Interpretationsweise der Origenisten (ἀλληγορία), und stellte ihr als zulässig und nothwendig die typische Auslegung (θεωρία) mancher Stellen entgegen, eine Auslegung, welche sich stets an den Wortsinn anlehnen muß und die historische Grundlage nie preisgeben darf (vgl. H. Kihn, Ueber θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, Tüb. Quartalschrift, Jahrg. 1880, 531—582). Außer diesen exegetischen Arbeiten hinterließ Diodor eine lange Reihe dogmatischer, polemischer und apologetischer Schriften. Das reichhaltige Verzeichniß bei Suidas (a. a. O.) darf laut anderweitigen Zeugnissen und Andeutungen noch keineswegs als vollständig gelten. Doch sind weitaus die meisten dieser Schriften eben nur den Titeln nach bekannt. Ueber das umfangreiche Werk gegen das Fatum (κατὰ εἱμαρμένης) in acht Büchern hat Photius (Bibl. cod. 223) einen eingehenden, mit reichen Excerpten durchflochtenen Bericht erstattet. In der Folge erlangten namentlich die christologischen Schriften Diodors eine traurige Berühmtheit. Hatte er bei Lebzeiten als eine Säule der Orthodoxie gegolten, so ward er bald nach seinem Tode selbst der Häresie bezichtigt. Es läßt sich auch nicht bezweifeln, daß Diodors Lehre die Keime jener Irrthümer in sich barg, welche sein Schüler Theodor weiter ausbildete und entwickelte, und welche bald nachher in der Form des Nestorianismus und des Pelagianismus von der Kirche verworfen wurden. Insbesondere muß Diodors Christologie sich schon sehr nahe mit den Aufstellungen des Nestorius berührt haben. In dem Bestreben, den Arianern gegenüber die wahre Gottheit und den Apollinaristen gegenüber die volle Menschheit Jesu Christi zur Geltung zu bringen, entging Diodor nicht der Gefahr, die Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen zu einem bloßen Innewohnen (ἐνοίκησις) des Logos in einem Menschen (wie in einem Tempel oder wie in einem Kleide) herabzudrücken. Läßt sich auch seine Anschauung des Näheren wohl nicht mehr mit Sicherheit klarstellen, so steht doch fest, daß er eine doppelte Hypostase in Christus lehrte, ein Ergebniß, welches freilich keine Berechtigung gibt, ihn als formellen Häretiker zu brandmarken. Schon Cyrill von Alexandrien schrieb um 438 drei (nur noch in kleinen Fragmenten vorliegende) Bücher gegen Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus und bezeichnete sie als die Urheber der nestorianischen Irrlehre. Leontius von Byzanz (gest. um 610) nennt Diodor den Vater und Anstifter der Schlechtigkeiten und der Gottlosigkeit Theodors (Adv. Nest. et Eutych. 3, 9). Photius (Bibl. cod. 102) bemerkt, Diodor habe sich in seinen Ausführungen über den heiligen Geist (περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος διάφορα ἐπιχειρήματα) schon im Voraus mit der Makel des Nestorianismus befleckt. Es erfolgten auch schon frühe kirchliche Censurirungen der Lehre und der Schriften Diodors; so auf einer constantinopolitanischen Synode vom Jahre 499, auf einem antiochenischen Conciliabulum vom Jahre 508 oder 509. In den Acten des fünften allgemeinen Concils (553) hingegen findet sich kein Anathem über Diodor. Weitere Aufschlüsse über die Schriften und die Lehre Diodors dürften aus orientalischen Quellen noch zu erwarten stehen. Der nestorianische Metropolit Ebedjesu (gest. 1318) macht in seinem Verzeichnisse der bei den syrischen Nestorianern recipirten Schriften c. 18 (bei Assemani, Bibl. Or. III, 1, 28—29) mehrere Schriften Diodors namhaft, welche der Zerstörungswuth der Arianer entgangen seien. Syrische Fragmente dogmatischen Inhalts unter Diodors Namen sind auch schon von P. de Lagarde (Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 91—100) herausgegeben worden. Das ebenda p. XIX geäußerte Vorhaben de Lagarde's, eine neue Ausgabe sämmtlicher Ueberbleibsel der Schriften Diodors zu veranstalten, ist leider noch nicht zur Ausführung gekommen. [Bardenhewer.]

Dioecesana lex oder Diöcesanrecht heißt nach einem mittelalterlichen Kunstausdruck ein bestimmter Theil der dem Bischofe zustehenden Gewalt (des jus episcopale). Während nämlich ursprünglich der ganze Umfang der bischöflichen Jurisdiction Lex dioecesana genannt wurde (c. 9, X 1, 33; c. 4, X 3, 37), unterschied man, seitdem die Exemtion der Regularen durchgeführt war, zwischen der Lex jurisdictionis und Lex dioecesana. Die Auffassung dieser beiden Begriffe bleibt bei den verschiedenen Auctoritäten eine verschiedene. Gewöhnlich rechnet man zur Lex jurisdictionis alle ex potestate ordinis und ex confirmatione papae fließenden Rechte, zur Lex dioecesana aber die Berechtigung zum Bezuge bestimmter (nicht zufälliger) Einkünfte und Abgaben, wie des Cathedraticum, der quarta funeralium, der quarta decimationum u. dgl. Zuweilen unterscheidet man auch potestas ordinis, jurisdictio und Lex dioecesana (Devoti, Instit. juris can. 1, 2, 13, ed. Gand. 1846, I, 116). Richtig ist aber nur die Auffassung, wonach die Lex jurisdictionis alle Rechte umfaßt, welche dem Bischof über sämmtliche Gläubigen der ganzen Diöcese zustehen, die Lex dioecesana aber diejenigen Rechte begreift, welche er über alle mit Ausnahme der exemten Regularen ausübt (Bened. XIV., De Syn. dioec. 1, 4, 3; Schulte, Kath. K.-R. II, 218). Die Unterscheidung ist also ohne praktischen Werth. [Kaulen.]

Diöcesanstatuten (statuta dioecesana) sind besondere Vorschriften und Normen für einzelne Diöcesen in kirchlichen Angelegenheiten. Dergleichen Statuten wurden früher gewöhnlich auf den Diöcesansynoden promulgirt. Man nannte sie auch Constitutionen und betrachtete sie als die speciellsten Particulargesetze im Gegensatze zu den allgemeinen Erlassen der Päpste, den Canones der öcumenischen Concilien, und den Verordnungen der Provinzialconcilien (Bened. XIV., De synodo dioec. 1, 3, 5). Die Diöcesanstatuten bildeten die unterste und letzte Stufe der

kirchlichen Gesetzgebung. Sie unterlagen keiner nothwendigen höheren Bestätigung durch den Papst, das Provinzialconcilium oder den Erzbischof, sondern traten mit der Promulgation sogleich in Kraft, obschon aus löblicher Vorsicht und in lediglich freiwilliger Bekennung von Vertrauen und Unterwürfigkeit in einzelnen Fällen eine solche Bestätigung nachgesucht wurde (Bened. XIV. l. c. 13, 3, 6). Insofern die Bedürfnisse der einzelnen Diöcesen sehr zahlreich und von der verschiedensten Art sind, können auch der Statuten sehr viele und mannigfaltige sein. Sie umfassen gewöhnlich Abstellung von Mißbräuchen, Hebung der Gottseligkeit und der christlichen Sitten, die Kirchendisciplin, die jährlichen Fastenregeln, die Einführung der Diöcesankatechismen, Einschärfung früherer, nicht mehr beobachteter Anordnungen, die Publication der päpstlichen Bullen und Breven, der Canones u. s. w. Nicht selten suchten die Bischöfe auf den Synoden durch die Diöcesanstatuten auch die allgemeinen Kirchengesetze in kurzen Darstellungen zur Kenntniß des Clerus zu bringen. So wurde im J. 1595 für die Diöcese Amelia mit den Decreten des Conciliums von Trient verfahren, und im J. 1609 wurde für die Diöcese Tarentaise das canonische Recht nach der Titelfolge der Decretalien mitgetheilt (Bened. l. c. 6, 2, 1 sq.). Im Allgemeinen gilt für die Statuten die Vorschrift in c. 2, Dist. IV; insbesondere aber ist darauf zu sehen, daß die Diöcesancompetenz eingehalten, nichts gegen die allgemeinen Kirchengesetze, den Geist der Kirche, die Stifts- und Ordensregeln, die Rechte der anerkannten Corporationen und einzelner Personen verordnet, und den höheren Auctoritäten der Kirche in der Gesetzgebung nicht vorgegriffen, auch nicht zu viel und zur Ungebühr mit Gesetzen und Regierungsluft experimentirt werde. Was die Form betrifft, so werden die Statuten, nachdem die Diöcesansynoden außer Uebung gekommen sind, gewöhnlich in Hirtenbriefen und Verordnungen (Generalien, Mandaten, Currenden 2c.) erlassen, bisweilen auch in Kirchenzeitungen, in kirchlichen Zeitschriften und von den Kanzeln bekannt gemacht. Seit der Verbreitung und Bethätigung der modernen Irrlehren über Kirche und Staat und den Uebergriffen der Reformation sind die Diöcesanstatuten, auch bei rein kirchlichen Dingen, in vielen Ländern dem vorherigen „Placet" der weltlichen Landesregierungen unterworfen worden (s. d. Art.). Eine Sammlung verschiedener Diöcesanstatuten enthält die Collectio Lacensis Concil. recent., 7 voll., Frib. 1870 sq.; für Preußen Jacobson, Gesch. und Quellen des K.-R. I, Königsb. 1837; die Druckausgaben einzelner Diöcesanstatuten verzeichnet Schulte, Lehrb. des K.-R., 2. Aufl., Gießen 1868, 102 ff. [Sartorius.]

Diöcesansynode (synodus dioecesana, episcopalis, auch concilium episcopale, congregatio synodalis, capitulum, presbyterium), die Versammlung des Clerus einer Diöcese unter seinem Bischofe. Sie ist ihrem ganzen Charakter und Wesen nach von den Concilien (s. d. Art.) verschieden; dieß beruht darauf, daß das Verhältniß des Bischofs zu seinem Clerus ein durchaus verschiedenes von demjenigen ist, welches zwischen dem einem Concilium präsidirenden Patriarchen, Primaten und Metropoliten einerseits und den um ihn versammelten Bischöfen andererseits besteht. Diese urtheilen gemeinschaftlich mit dem Haupte des Conciliums, auf der Diöcesansynode hingegen ist der Bischof der einzige Richter. Mit den Concilien haben die Diöcesansynoden nur das gemeinschaftlich, daß auch bei ihnen sich kirchliche Personen unter dem Vorsitze ihres hierarchischen Obern zur Berathung über kirchliche Angelegenheiten versammeln. Alle andern Concilien sind Synodi Episcoporum, d. h. Versammlungen von lauter Hierarchen primi ordinis; die Diöcesansynode hingegen ist Synodus episcopalis in dem Sinne, daß der Bischof ihr nicht bloß ihr juristisches Dasein gibt, sondern auch als der einzige, mit der Fülle der göttlichen Vollmachten bekleidete Hierarcha primi ordinis die ganze Synode beherrscht und auf derselben der alleinige Richter ist, indem er nur solche um sich versammelt, welche ihm untergeordnet sind und bloß einen von ihm übertragenen Antheil an der Jurisdictionsgewalt haben. — Ihren historischen Ursprung hat die Diöcesansynode, gleich dem Domcapitel, aus dem Presbyterium genommen. So lange die christlichen Gemeinden auf die Städte beschränkt waren, umfaßte das den Bischof umgebende Presbyterium auch zugleich den gesammten Clerus seiner Diöcese; versammelte er diesen zu gemeinschaftlicher Berathung um sich, so war dieß damals die Diöcesansynode; es war aber zugleich sein ihm beigeordneter Rath, wie es jetzt das Domcapitel ist. Im Laufe der Zeit hat sich bei der weiteren Ausbreitung des Christenthums beides von einander getrennt, und es erhielt die Diöcesansynode die Bedeutung, daß sie die vom Bischofe zu berufende Versammlung des Stadt- und Diöcesanclerus wurde, während das Domcapitel die Bedeutung des dem Bischofe stets zur Seite stehenden Rathes erhielt. Seitdem bildete sich auch das Verhältniß der Diöcesansynode zum Provinzialconcilium näher aus; sie wurde das Mittel, die Beschlüsse, welche die Bischöfe in ihrer Versammlung gefaßt hatten, in den einzelnen Diöcesen zur Kenntniß und Nachachtung zu bringen, und dienten zu gleicher Zeit dazu, die besonderen Angelegenheiten der einzelnen Bisthümer näher zu berathen. So lange nun in früherer Zeit die Provinzialconcilien zweimal im Jahre gehalten wurden, folgten darauf unmittelbar die Diöcesansynoden; als die erstern nach und nach in Abnahme kamen, theilten auch die Bisthumssynoden dieses Schicksal. Aber auch darin kamen die letzteren mit jenen überein, daß sie in der äußeren Form sich nach denselben richteten; ein Umstand, welcher zwar keineswegs beide in ihrer principiellen Verschiedenheit zu einander annäherte, welcher aber doch dazu beigetragen hat, manches Mißverständniß in Betreff

der Diöcesansynode zu begünstigen. Die Diöcesansynode war bald wegen des großen Nutzens, den sie gewährte, ein Institut von solcher Bedeutung geworden, daß, wenn die Kirchenzucht irgendwo in Verfall gerieth, man die Ursache vornehmlich in mangelhafter Abhaltung der Diöcesansynoden suchte. Jener Nutzen des Institutes bestand aber darin, daß durch dieselbe die nothwendige Verbindung des Bischofs mit seinem Clerus ganz vorzüglich befestigt wurde; sie diente gerade auch in dieser Hinsicht als das Surrogat des alten Presbyteriums. Ja, hätte die Diöcesansynode gar keinen andern Zweck gehabt als den, Veranlassung zu bieten, daß der Bischof doch mindestens einmal im Jahre mit dem größten Theile seines Clerus zusammenkäme, um sich als der Vater mit seinen Söhnen wiederzusehen, so wäre schon dieser Gewinn nicht hoch genug anzuschlagen. Allein die Vortheile, welche die Synoden bieten, sind noch von ganz anderer Art. Für den Bischof gibt es gar keinen bessern Weg, sich von dem Gesammtzustande seiner Diöcese einen klaren Begriff zu machen, als durch die Synode, namentlich dann, wenn diese mit der Visitation der Diöcese in das richtige Verhältniß der Wechselwirkung gestellt ist. Auf der Visitation lernt der Bischof allerdings vieles Einzelne von dem Zustande seines Sprengels kennen, und sammelt sich hier den Stoff zu seiner Gesetzgebung; aber um sich selbst die völlige Sicherheit zu gewähren, daß er in seinen Anordnungen das Richtige treffe und diesen auch die wirkliche Anwendbarkeit verschaffe, kann nichts geeigneter sein, als auf der Synode mit dem Clerus über alle, vornämlich die seelsorglichen Angelegenheiten der Diöcese Berathung zu pflegen. Alsdann dient die Visitation wieder als Mittel, um sich davon zu überzeugen, ob die auf der Synode als Gesetz publicirten Vorschriften auch wirklich zur Ausführung gebracht seien, und zugleich dazu, um für die kommende Synode das Material zu bereiten. Den Rath seines Clerus zu hören und sich nicht von demselben zu isoliren, ist zwar nicht eine für alle Verhältnisse streng gebotene Pflicht des Bischofs, aber doch eine Consequenz, welche aus der richtigen Stellung beider zu einander hervorgeht. Eben hierin liegen die Gründe, warum das vierte lateranensische Concilium vom J. 1215, nachdem das Synodalinstitut in Verfall gerathen war, darauf drang, daß einmal im Jahre in jeder Diöcese eine Synode gehalten werden müsse. Diese Vorschrift ist dahin zu verstehen, daß es den Bischöfen unbenommen blieb, auch zweimal im Jahre ihren Clerus zur Synode zu berufen, wie dieß geraume Zeit hindurch in mehreren deutschen Diöcesen geschah. Das Concil von Trient (Sess. XXIV, De Ref. c. 2) hat jene Bestimmung wiederholt, und wie dasselbe in der That einen allgemein belebenden Einfluß übte, so gewann auch das von ihm so dringend empfohlene Institut der Diöcesansynoden ein neues Leben. Seitdem sind diese aber überall wieder in Verfall gerathen, und es möchte den Anschein haben, als ob ihre Wiederbelebung ein dringendes Bedürfniß der Zeit sei. Eine wesentliche Voraussetzung dabei möchte aber die sein, daß die vielen unrichtigen Ansichten, welche sich unter dem Einflusse der Unkenntniß des canonischen Rechtes und politischer Aufregung gebildet haben, hinlänglich zurückgewiesen würden, wozu nach den neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Literatur dieses Gegenstandes allerdings gegründete Hoffnung vorhanden ist.

Aus dem bisher Bemerkten ist ersichtlich, daß das Recht der Berufung zur Synode zunächst nur dem Bischofe zusteht; außerdem hat es aber auch der Generalvicar, wenn er dazu von jenem eine Vollmacht erhalten hat, nicht minder während einer Sedisvacanz der Capitularvicar, wenn seit der Feier der letzten Synode Jahresfrist verflossen ist; endlich ist die nämliche Befugniß denjenigen Praelati nullius zuzusprechen, denen sie in ihren Privilegien ausdrücklich eingeräumt wird. — In Betreff derjenigen Personen, welche sich auf der Synode um den Bischof zu versammeln haben, enthalten die Quellen übereinstimmend den Grundsatz, daß diejenigen kommen sollen, welche nach Recht und Gewohnheit dazu verpflichtet sind; es ist demnach in dieser Hinsicht das Herkommen der einzelnen Diöcese zu beachten. Demnach versteht es sich von selbst, daß der gesammte Clerus nicht anders zu erscheinen hat, als wenn dieß gerade die Observanz einer bestimmten Diöcese ist, oder wenn es sich bei einer Synode um eine allgemeine Sittenreform handelt. Sonst sind der Regel nach zum Erscheinen hauptsächlich folgende Personen verpflichtet: die Prälaten der Klöster, mit Ausschluß solcher, die keine Seelsorge haben und in Gemeinschaft mit anderen einem Generalcapitel untergeordnet sind, die bischöflichen Vicare, die Decane der Capitel, die Pfarrer und die Inhaber von Curatbeneficien. Unter Umständen können von den Bischöfen auch Laien hinzugezogen werden. Ein Recht, auf der Synode zu erscheinen, hat im strengsten Sinne des Wortes Niemand. Die vorhin genannten Cleriker können unter Androhung canonischer Strafen zum Erscheinen gezwungen werden. Ihr Recht aber erstreckt sich nicht weiter, als daß sie verlangen können, nicht absichtlich oder ausdrücklich vom Bischof ausgeschlossen zu werden; dieses Recht ist wohl keineswegs demjenigen an die Seite zu stellen, welches die Bischöfe bezüglich des Provinzialconciliums besitzen. — Die Feier der Synode, welche in der Cathedralkirche gehalten zu werden pflegt, ist im Allgemeinen auf eine Dauer von drei Tagen bestimmt. Es gehen derselben außer der Convocation mehrere vorbereitende Handlungen voraus. Zu letzteren gehören insbesondere die sog. Congregationes praesynodales, Zusammenkünfte des Clerus mit einigen eigens dazu vom Bischofe bestellten Consultatoren, welche das aus diesen Unterredungen gewonnene Material in der Weise verarbeiten, daß sie entweder neue Decrete entwerfen, oder auf die älteren aufmerksam machen, welche in der bevorstehenden Synode besonders

einzuschärfen sind. Außerdem soll der Synode die Bezeichnung gewisser Beamten vorangehen, theils solcher, deren Thätigkeit sich auf die Versammlung selbst bezieht, theils solcher, deren Functionen, nachdem sie von dem Bischofe auf der Synode proponirt oder von ihm mit Zuziehung des Clerus bestellt worden sind, von da an bis zur nächsten Synode zu dauern haben. Beamte der letzteren Art sind namentlich die Synodalrichter, dazu bestimmt, als päpstliche Delegaten in den durch Appellation an den apostolischen Stuhl gelangenden Sachen zu fungiren; die Synodalzeugen, die auf Befragen über die sittlichen Zustände der Diöcese Auskunft zu geben haben; die Punctatoren, welchen das Geschäft obliegt, die beim Chordienst Ausbleibenden zu notiren, und die Examinatoren, welche die Candidaten für Curatbeneficien zu prüfen haben. Bis auf die letzteren sind die übrigen dieser Beamten auch schon vor dem Aufhören der Diöcesansynoden aus verschiedenen Gründen außer Gebrauch gekommen. Als eigentliche Synodalbeamte sind dagegen zu betrachten: der von dem Bischof zu ernennende Synodalsecretär, der sich in dem Lector einen Gehilfen bestellt, und der Promotor, das leitende Organ für die Thätigkeit der Synode, der hier alle betreffenden Personen zu jedem einzelnen der von ihnen vorzunehmenden Acte auffordert. Sowohl er als auch der Secretär sind regelmäßig Domherren; dagegen ist der bischöfliche Kanzler immer auch der Actuarius synodi. Bisweilen kommen auch zwei Promotoren vor, die sich dann als urbanus und als foraneus Promotor von einander unterscheiden. Neben diesen erscheint noch der Procurator Cleri als eine auf der Synode wichtige Person; ihm steht es zu, alle etwaigen Einwendungen der Geistlichkeit vorzubringen. Außerdem werden noch Beichtväter für den Clerus, Prediger während der Zeit der Synode, ehedem auch Praefecti disciplinae synodalis et scrutinii und Judices querelarum bestellt; die letzteren kommen höchstens noch dann vor, wenn es sich um die Schlichtung von Streitigkeiten wegen der Präcedenz handelt. Letztere bestimmt sich im Allgemeinen dahin, daß regelmäßig zur Rechten des vorsitzenden Bischofs die erste Stelle der Generalvicar einnimmt; alsdann folgen die Dignitarien und Canonici des Domcapitels nebst ihren Coadjutoren, dann die Aebte, die Canonici der städtischen, dann die der übrigen Collegiatstifter, die Vicarii foranei, die Decane, die Pfarrer und der eigentliche Curatclerus; alsdann folgen die Beneficiaten, Cleriker, die keine Pfründen haben, die Klostergeistlichen und die zur Synode geladenen Laien. — Für die Feier der Synode selbst enthält das Pontificale Romanum einige allgemeine Normen. Näheres findet sich darüber bei Gavanti (Praxis exactissima Synodi dioecesanae). Ein früher bedeutendes Geschäft der Synode, das Scrutinium, welches darin bestand, daß Jeder einzeln darüber ausgeforscht wurde, inwieweit er seinen Pflichten nachgekommen sei, hat sich nicht in seiner früheren Wichtigkeit erhalten, und somit bildet die Vorlage der Synodalstatuten, die Berathung über dieselben, wo der Bischof dieß für nothwendig hält, die mit dem Worte Placet zu gebende Zustimmung des Clerus zu ihnen und deren Publication, vorzugsweise den Geschäftskreis der Synode. Daneben war es ehedem üblich, daß der Clerus auf der Synode das Cathedraticum zahlte, welches eben deßhalb auch mit dem Namen Synodaticum bezeichnet wird. — Was schließlich die eben erwähnten Synodalstatuten anbetrifft, so findet zwischen ihnen und den bischöflichen Constitutionen kein principieller Unterschied statt, sondern sie sind eben nur so zu verstehen, daß der Bischof für seine Gesetzgebung zwei verschiedene Wege einschlagen kann. Es steht bei ihm, ob er seine Verordnungen unmittelbar aus seiner Kanzlei oder nach vorgängiger Mittheilung, Berathung und Zustimmung seines Clerus zur Gesetzeskraft gelangen lassen will. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß an diese letztere Form sich große Vortheile anknüpfen; auch entspricht sie insofern dem Geiste der Kirche, als diese, so entschieden sie auch in ihrer gesammten Verfassung das monarchische Princip festhält, dennoch stets die mildeste Form für die Ausübung der Herrschaft wählt. — Hinsichtlich der Sammlungen, in welchen Acten von Diöcesansynoden angetroffen werden, ist auf die Literatur im Art. Concil zu verweisen. (Vgl. das classische Werk Benedicts XIV.: De Synodo dioecesana; dann J. Feßler, Die Provinzialconcilien und die Diöcesansynoden, Innsbr. 1849; Al. Schmid, Die Bisthumssynode, Auf- und Ausbau ihrer Verfassung, ihr Einsturz in der neueren Staatskirche, ihr Neubau in der freien Kirche, 2 Bde., Regensb. 1850—1851; Filser, Die Diöcesansynode, Augsb. 1849; Amberger, Der Clerus auf der Diöcesansynode, Regensb. 1849; Sattler, Die Diöcesansynoden, Regensb. 1849; Phillips, Die Diöcesansynode, 2. Aufl., Freiburg 1849.) [Phillips.]

Diöcese, s. Bisthum.

Diognet, Adressat eines aus dem Alterthum stammenden Briefes. Der Brief an Diognet, eines der schönsten literarischen Denkmale des christlichen Alterthums, gelangte erst nach seiner Veröffentlichung durch den Druck 1592 zu einer weiteren Kenntniß. In der Literatur des Alterthums und Mittelalters wird er nirgends erwähnt, und da er selbst seinen Verfasser nicht nennt und der Adressat keine sicher bekannte Persönlichkeit ist, so ist zur Bestimmung seiner Zeit und Auctorschaft der wissenschaftlichen Conjectur ein großer Spielraum gegeben. Die Handschrift, in welcher er sich erhalten hat, eine Papierhandschrift des 13. Jahrhunderts, war im Anfang des 16. Jahrhunderts im Besitze Johann Reuchlins, kam später in die Abtei Maursmünster im Elsaß, nach Aufhebung des Klosters durch die französische Revolution in die städtische Bibliothek von Straßburg und ging beim Brande der Bibliothek während der Belagerung der Stadt

1870 zu Grunde. Sie existirt noch in zwei Copien, dem Apographon Stephani zu Leyden und dem Apographon Hausii zu Tübingen. Der Brief wird hier zwar Justin dem Martyrer zugeschrieben, indem er auf vier justinische, bezw. pseudojustinische Schriften mit der Aufschrift folgt: τοῦ αὐτοῦ (sc. τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος) πρὸς Διόγνητον, und der erste Herausgeber, Henricus Stephanus, nahm unter Zustimmung des folgenden Jahrhunderts diese Auctorschaft an. Aber bereits Tillemont (Mémoires II, Persécution de Néron not. 1) erkannte die Unhaltbarkeit der Auffassung, da der Brief in Sprache und Darstellung sehr beträchtlich von den justinischen Schriften abweicht; später wurden durch andere Gelehrte, namentlich durch Semisch (Justin d. M. 1840, I, 172 ff.), noch weitere Gründe dagegen vorgebracht. Es sei nur Ein Punkt hervorgehoben. Justin erkennt in dem Judenthum mit seinen Sabbatgesetzen, seinen Opfern und seiner Beschneidung eine göttliche Institution; der Verfasser des Briefes aber spricht darüber ohne Weiteres als eine menschliche Thorheit ab. Der Glaube an den justinischen Ursprung wurde demgemäß fast allgemein aufgegeben, und Otto, der ihn zuletzt noch aufrecht erhalten wollte (De epist. ad Diogn., 1844; Epist. ad Diogn. ed. II, 1852, 11 sqq.), hat ihn später selbst wieder fallen lassen, indem er in der dritten Ausgabe des Corpus Apologetarum (III, 1879) den Brief nicht bloß den Opera Justini addubitata einreiht, sondern auch (p. LXII) ausdrücklich bemerkt, daß er durch die Gelehrten mit Recht Justin abgesprochen werde. Wenn aber das Urtheil in diesem negativen Punkte zur Einstimmigkeit gelangte, so geht es in der positiven Lösung der Frage sehr weit auseinander. Es wurden die verschiedensten Personen als Auctoren des Briefes in Vorschlag gebracht und die abweichendsten Ansichten über die Zeit desselben ausgesprochen. Man dachte in jener Beziehung an Clemens von Rom, an Apollo, an Marcion in seiner katholischen Periode, an den Gnostiker Apelles (Dräseke, Der Brief an Diognet, 1881, Separatabdruck aus dem Jahrbuch für protestantische Theologie), an den Philosophen Aristides von Athen (Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet, 1882). Als den Adressaten des Briefes betrachtete man Diognet, den Lehrer des Kaisers Marc Aurel, und indem man das Wort als nomen appellativum faßte, auch Kaiser Hadrian (Kihn). Keine der Hypothesen ist indessen haltbar. Der Verfasser des Schriftstückes ist schwerlich mehr zu ermitteln, und nicht viel besser steht es mit der Bestimmung des Adressaten (vgl. Lit. Rundschau 1882, 641—647).

Was die Zeit der Abfassung anlangt, so wollte Tillemont Anzeichen in dem Briefe finden, wonach er noch vor der Zerstörung Jerusalems entstanden sei. Darauf soll hinweisen, daß der Verfasser die christliche Religion eine ganz neue (1), sich selbst einen Apostelschüler (11, 1) nennt, und daß von dem jüdischen Culte als einem noch bestehenden die Rede ist (3—4). Die Argumente sind aber nicht beweiskräftig. So, wie der Verfasser, reden auch noch spätere Schriftsteller vom jüdischen Gottesdienst. Eine neue Institution konnte das Christenthum gegenüber dem Heidenthum und Judenthum auch noch im zweiten Jahrhundert genannt werden. Ebenso gab es in dieser Zeit noch Apostelschüler. Der Ausdruck Apostelschüler kann überdieß in einem weiteren Sinne gebraucht sein, und bei all dem fragt es sich, ob die Stelle, an der er vorkommt, noch zum Briefe gehört. Ein späterer Ursprung ist somit keineswegs ausgeschlossen, und da verschiedene Momente für einen solchen sprechen, besonders die Bemerkungen über die Verfolgung der Christen (1; 6, 9; 7, 7. 8), wurde der Brief in der neueren Zeit mit Recht etwas weiter herabgerückt. Möhler (Patrologie 1840, 165 f.) verlegte ihn in die Zeit Trajans, Semisch in die Zeit Justins, Andere an das Ende des zweiten Jahrhunderts oder noch später, wieder Andere verzichten auf eine nähere Zeitbestimmung. Alle aber trafen in der Annahme zusammen, der Brief gehöre der Zeit an, der er offenbar angehören will: der Periode der Christenverfolgung im römischen Reich, und er sei insofern ein ächtes Denkmal der altchristlichen Literatur. Eine andere Anschauung tauchte erst in der allerjüngsten Zeit auf. Da der Brief von den Alten nicht erwähnt wird, vermuthete Donaldson (A Critical History of Christian Literature, 1866, II, 126 sq.), der Brief sei eine Stilübung des ersten Herausgebers oder eines der Griechen, die im 15. Jahrhunderte nach Europa übersiedelten. Overbeck (Ueber den pseudojustin. Brief an Diognet, 1872; Studien zur Geschichte der alten Kirche, 1875, I, 1—92) glaubte aus der ganzen Haltung des Schriftstückes den Eindruck zu gewinnen, dasselbe sei nicht die Arbeit eines Apologeten im Zeitalter der Apologetik, sondern eine nachconstantinische Fiction. Die Aufstellungen wurden aber allgemein abgewiesen (die Unrichtigkeit der Donaldson'schen Ansicht erhellt schon zur Genüge aus dem Alter der Handschrift des Briefes), und der vorconstantinische Ursprung aufrecht erhalten. Nur wurde die Schrift in Folge jenes Widerspruches fast allseitig etwas später angesetzt und theils dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts, theils dem dritten Jahrhundert zugewiesen. Durchschlagende Gründe für eine so späte Entstehung sind indessen nicht vorhanden. Der Brief kann auch schon um die Mitte oder in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. Bei dem Mangel an bestimmten chronologischen Anhaltspunkten wird man überhaupt den sichereren Weg gehen, wenn man die Entstehungszeit des Briefes nicht zu enge faßt.

Was den Inhalt des Briefes betrifft, so erfährt man aus dem Eingang (c. 1), daß Diognet Aufschluß über drei Fragen wünscht: 1. welchen Gott und welche Religion die Christen haben, da sie die Welt und den Tod verachten und den

Cult der Heiden wie der Juden verschmähen; 2. welches ihre gegenseitige Liebe sei; und 3. warum ihre Religion erst so spät und nicht schon früher in die Welt gekommen sei. Damit erhalten wir zugleich die Disposition der Schrift; doch folgt die Beantwortung der Fragen nicht ganz in der Reihenfolge, in welcher sie gestellt sind. Zunächst wird zur Rechtfertigung der Christen in Bezug auf die erste Frage ausgeführt, daß die Heiden nur geschaffene und vergängliche Dinge, Gebilde aus Stein, Holz und Erz für Götter halten (c. 2), und daß die Gottesverehrung der Juden, wenn sie auch den wahren Gott erkennen, doch im Grunde kaum besser sei, als die der Heiden (c. 3—4). Dann aber geht der Verfasser, die strenge Ordnung verlassend, zur zweiten Frage über, indem er die Sitten der Christen schildert (c. 5) und dabei betont, die Christen seien in der Welt, was die Seele im Leibe (c. 6). Hierauf handelt er, wieder zur ersten Frage zurückkehrend, von der christlichen Religion als einer göttlichen, nicht menschlichen Institution, indem Gott seinen Sohn gesandt habe, um die Menschen zu erlösen und ihnen den Vater kund zu thun, den keiner von ihnen gesehen (c. 7 bis c. 8, 6). Endlich kommt die Antwort auf die dritte Frage. Deßwegen sei der Erlöser so spät in die Welt gekommen, damit wir, durch unsere Sünden überwiesen, erkennen, daß wir des ewigen Lebens unwürdig seien und es nur mit göttlicher Hilfe zu erlangen vermögen (c. 8, 7 bis c. 9). Zuletzt wird Diognet auf die Güter hingewiesen, die ihm durch den Glauben zu Theil werden (c. 10).

Das Thema ist damit erschöpft. Der Brief scheint hiernach zu Ende zu sein, und dieß um so mehr, als das 10. Kapitel und besonders seine letzten Verse sich sehr wohl als Schluß betrachten lassen. Die Handschrift bietet zwar noch zwei weitere Kapitel. In dem einen sagt der Verfasser: nichts Fremdes verkündige er, noch stelle er ungereimte Untersuchungen an, sondern als Schüler der Apostel sei er ein Lehrer der Völker; was ihm überliefert worden sei, theile er den Schülern der Wahrheit mit, denjenigen, die genauer erfahren wollen, was durch das Wort den Schülern geoffenbart wurde, denen das Wort erschienen ist und die Geheimnisse des Vaters kund gethan, das Wort, das von Anfang an war, das jüngst erschien und alt erfunden wurde, und immerdar neu in den Herzen der Heiligen geboren wird, das immerdar ist, das jetzt Sohn genannt wird, durch das die Kirche bereichert und Gnade über die Heiligen ausgegossen wird, welche die Eide des Glaubens nicht verletzen und die Grenzen der Väter nicht überschreiten. Wenn die Leser das eifrig erwägen, fährt er in dem anderen fort, werden sie erfahren, wie viel Gott denen gibt, die ihn lieben, indem sie dem Paradiese gleich werden, in dem der Baum der Erkenntniß und der Baum des Lebens gepflanzt sind, und zwar neben einander, da Leben ohne Erkenntniß nichts sei, und Kenntniß ohne wahres Leben keinen Bestand habe. Die Handschrift bietet aber einen Anlaß, die Zugehörigkeit dieser Kapitel zu dem Früheren zu bezweifeln, indem zwischen beiden Bestandtheilen in ihr eine Lücke sich befindet. Zudem besteht zwischen beiden Stücken in Form und Inhalt ein unverkennbarer Gegensatz. Während der Adressat im ersten Theil, entsprechend der Briefform, stets in der Einzahl angeredet wird, erscheint im zweiten Theil bald die Mehrzahl (11, 8; 12, 1), bald die Einzahl (11, 7; 12, 7. 8), und während der Adressat dort ein Heide und demgemäß erst in den Grundlehren des Christenthums zu unterweisen ist, erscheint er hier bereits als Christ, und es handelt sich bei ihm nur noch um die weitere Einführung in die Lehre des Evangeliums (11, 2). Während dort fast immer vom Sohne Gottes die Rede ist (eine Ausnahme findet sich nur 7, 2), kommt hier fast ebenso durchgängig das Wort oder der Logos vor. Während dort betont wird, daß wir allein im Glauben Gott schauen (8, 6), wird hier fast immer und in einer Weise der Gnosis das Wort geredet, daß beides in einem und demselben Schriftstück sich schwer zusammenreimen läßt. Während der erste Theil in Sprache und Darstellung bündig und fest geschlossen ist, erscheint der zweite wortreich und schwulstig, und während man dort durchweg eine nüchterne und rein sachliche Argumentation vor sich hat, begegnet man hier allegorisch-mystischen Darlegungen, welche theilweise kaum verständlich sind, und mit denen jedenfalls ein Heide, wie Diognet, nichts anzufangen wußte. Endlich ist hervorzuheben, daß der Schluß des letzten Kapitels (12, 7—9) rhythmisch gehalten ist, eine Eigenthümlichkeit, die wiederum nicht für die Zugehörigkeit dieses Abschnittes zum Briefe spricht (Zeitschrift für K.-G. 1882, 198—200). Es begreift sich daher, daß die Aechtheit der beiden Kapitel stets mehr oder weniger beanstandet wurde, von der ersten Ausgabe des Briefes an bis zur Gegenwart, und wenn es Einige bei dem Zweifel bewenden ließen, sprachen sich Andere mit Bestimmtheit gegen die Aechtheit des Abschnittes aus. Die Unächtheit darf als sicher gelten. Die Kapitel stellen sich mehr als Bruchstücke einer Homilie oder homiletisch angelegten Abhandlung, denn als Bestandtheil eines Briefes dar.

Der Brief wurde, wie bereits erwähnt, zuerst 1592 durch Henricus Stephanus gedruckt. Der ersten Ausgabe aber folgten viele andere, theils in den Editionen der Werke Justins des Martyrers, theils in den Ausgaben der griechischen Apologeten von Prudentius Maranus und Otto, theils in größeren Sammelwerken, wie der Biblioth. vet. patr. von Gallandi und der Patrologie von Migne, theils in den Ausgaben der apostolischen Väter, theils Specialausgaben. Bezüglich des Näheren und insbesondere über die einschlägige Literatur, soweit sie im Bisherigen noch nicht angegeben wurde, siehe des Unterzeichneten Opp. Patr. apost. I, XCIX ad CVIII. [Funk.]

Dionysius, der hl., Papst, ist in der Reihenfolge der römischen Päpste der vierundzwanzigste und ward an die Stelle des Martyrers Sixtus II. (gest. 6. August 258) nach einer fast einjährigen Sedisvacanz am 22. Juli 259 zum römischen Bischofe geweiht. Er leitete nach Angabe des ältesten Papstkataloges die Kirche unter den Kaisern Gallus und Claudius II. a. d. XI. Kalendas Aug. im Consulatsjahre des Fulvius Aemilianus und Pomponius Bassus II. bis fast an das Ende des zweiten Consulates des M. Aurelius Claudius und des Ovinius Paternus, und zwar usque in diem VII. Kalendas Januarias. Er starb sonach am 26. December 269 und saß auf dem Stuhle des hl. Petrus zehn Jahre fünf Monate und vier Tage. Ein Grieche von Geburt, hatte er die Erhebung auf den apostolischen Stuhl außer seiner innigen Frömmigkeit und seinem tugendhaften Wandel wohl vorzüglich der Milde seines Charakters und seiner ausgezeichneten theologischen Bildung zu verdanken. Schon als Presbyter muß er eine der hervorragendsten Persönlichkeiten in der Kirche von Rom gewesen sein; denn an ihn richtete der gelehrte alexandrinische Bischof Dionysius den vierten seiner über die Taufe handelnden Briefe. Eusebius, der dieß (H. E. 7, 7) erzählt, macht hierbei die Bemerkung, der Alexandriner nenne ihn einen gelehrten, ja bewundernswerthen Mann (λόγιος καὶ θαυμάσιος). Aus dem zweiten De baptismo überschriebenen Brief erhellt übrigens, daß jener von Eusebius erwähnte Brief nicht bloß an den römischen Presbyter Dionysius, sondern zugleich auch an einen andern Presbyter dieser Kirche, Namens Philemon, gerichtet war, um beide, welche vordem die scharfen Maßnahmen des Papstes Stephan im Streite wegen der Ketzertaufe unterstützt hatten, für ein milderes Verfahren zu gewinnen. Wie sehr der römische Dionysius das ihm von dem Alexandriner gespendete Lob verdiente, offenbarte sich bei Gelegenheit des sabellianischen Streites. Man hatte vor ihm, als er bereits auf den Stuhl Petri erhoben war, seinen Freund, den alexandrinischen Dionysius, der Irrlehre angeklagt, weil er in seinen polemischen Erörterungen gegen Sabellius Ausdrücke gebraucht und Vergleichungen angewendet hatte, welche die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater in Frage zu stellen schienen (vgl. d. folg. Art.). Der römische Papst hielt die Sache für wichtig genug, sie auf einer Synode im J. 262 zu verhandeln. Während er in einem geheimen Schreiben den Nachfolger des hl. Marcus aufforderte, sich über die ihm zur Last gelegten Irrthümer zu erklären, stellte er in einem offenen, an alle ägyptischen Kirchen gerichteten Rundschreiben den Glauben der römischen Kirche im Gegensatze zu den beiden dort hervorgetretenen irrthümlichen Richtungen, dem Unitarismus und subordinatianistischen Tritheismus, fest (Athanas. De synodis c. 43; De sententia Dionysii c. 18). Nach dem uns von diesem Schreiben bei Athanasius (De decr. Nic. c. 26) erhaltenen Fragmente zu urtheilen, that er dieß mit seltener logischer Schärfe und Consequenz. Er erklärte, daß die drei göttlichen Personen weder ihrer Substanz nach getrennt, noch auch, weil sie dem Wesen nach Eins seien, als unpersönliche Unterschiede dieses Einen Wesens gefaßt werden dürften. Er verwarf darin auf das Entschiedenste den in der alexandrinischen Schule vom Sohn Gottes gebrauchten Ausdruck ποίημα, indem der Proceß der göttlichen Zeugung wesentlich von dem der Bildung und Schöpfung (πλάσις und ποίησις) zu unterscheiden sei. Der Sohn sei gezeugt, nicht geschaffen. Nicht einmal ein Gewordensein γεγονέναι dürfe man von dem Logos prädiciren; denn sobald man es mit diesem Ausdrucke Ernst nähme, fände man sich folgerichtig zur Annahme eines Zeitraumes gedrängt, in welchem nur der Vater, noch nicht aber der Logos subsistirte. „Man darf also die erhabene und göttliche Einheit nicht trennen in drei Gottheiten, noch die Würde und Majestät des Herrn durch die Vorstellung der Geschöpflichkeit herabsetzen; sondern man muß glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen, und an Jesum Christum, seinen Sohn, und den heiligen Geist; vom Logos aber sagen, daß er mit Gott, dem Urheber des Alls, im Zustande der Einheit sich befinde (ἡνῶσθαι). So wird die göttliche Dreiheit und die heilige Lehre von der Einheit gerettet. (Οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο)." Aus der Entschuldigung des alexandrinischen Dionysius wegen Nichtgebrauchs der Formel ὁμοούσιος in dessen ἔλεγχος καὶ ἀπολογία (bei Migne, PP. lat. V, 120 sq.) scheint hervorzugehen, daß der römische Dionysius durch den Terminus ὁμοούσιος, als den adäquatesten Ausdruck des Wesensverhältnisses des Sohnes zum Vater, auch die spätere Entwicklung des Trinitätsdogma präformirt habe. Außer jener Encyclica gegen die Sabellianer bewahrte noch zu des Basilius Zeiten die Kirche von Cäsarea in Cappadocien eine Zuschrift, in welcher der heilige Papst diese Gemeinde über die durch die Einfälle der Barbaren erlittenen Drangsale tröstete (Basil. Ep. 70). Der Catalogus Felicis IV. erzählt von ihm: Hic presbyteris ecclesias dedit et coemeteria, et parochias et dioeceses constituit. Sein Leichnam soll in coemeterio Callisti beigesetzt worden sein. — Das Fragment der Ep. encycl. adv. Sabellianos siehe bei Coustant., Epp. Rom. PP. ed. Schoenemann 194 sq.; Migne, PP. lat. V, 109 sq. und Mansi, Coll. Concil. I, 1011 sq. Näheres über Leben und Lehre bei Lumperi Hist. theolog.-crit. SS. PP., Aug. Vind. 1799, XIII, 194 sq.; Hagemann, Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg 1864, 334 ff. 432 ff. [Franz Werner.]

Dionysius von Alexandrien, der größte Bischof dieser Kirche in der Zeit zwischen Marcus dem Evangelisten und dem hl. Athanasius, von den griechischen Vätern „der Große" genannt und wegen seiner zweimaligen Verbannung um des

Glaubens willen als Martyrer verehrt, stammte aus einem edlen heidnischen Geschlechte in Alexandrien. Auch seine Eltern waren Heiden und sehr besorgt, daß ihr Sohn in allen Wissenschaften Griechenlands und Aegyptens unterrichtet und dadurch für die hohen Stellen, wozu seine Geburt ihn berechtigte, befähigt werde. Er machte darin ausgezeichnete Fortschritte, denn sein Wissensdrang war unersättlich, und er wollte alles durchforschen, was ihm zur Kunde kam. Von seinem gründlichen und allseitigen Wissen geben die wenigen Schriften Zeugniß, die von ihm auf uns gekommen. Von seiner Gewandtheit in der Rede und von seiner feinen Bildung finden wir Spuren in seinem Verkehr mit Männern, die anderer Gesinnung waren, als er selber. Unter anderen kamen auch die heiligen Schriften der Christen unter seine Hände. Dieselben und insbesondere die Briefe des Apostels Paulus machten einen überwältigenden Eindruck auf ihn. Er entsagte dem Amte eines Rhetors, als welcher er Beredsamkeit zu lehren und zugleich im Gericht das Recht zu vertheidigen hatte, verzichtete auf alle Ehren und Würden, die für ihn offen standen (Euseb. Hist. eccl. 7, 11), und ließ sich durch Bischof Demetrius von Alexandrien, der ihm die heilige Taufe ertheilte, in die geoffenbarte göttliche Wahrheit und in die Kirche Gottes einführen (Euseb. l. c. u. 6, 29). Christo wollte er nachfolgen in Entsagung und Demuth; darum setzte er sich als Schüler zu den Füßen des großen Lehrers Origenes. Als nach diesem Heracles die Leitung der Katechetenschule übernommen hatte, blieb er dessen Schüler, bis derselbe im J. 231 auf den Bischofsstuhl von Alexandrien erhoben wurde. Jetzt ward er, wahrscheinlich schon Priester, sechs Jahre lang (231—237) Vorstand dieser Schule und leistete außerdem durch seine gründlichen Kenntnisse und sein sicheres Urtheil, zumal in Unterscheidung der Geister, dem Bischof Heracles große Dienste. Durch eine Stimme von Oben gemahnt und auctorisirt, übernahm er das bedenkliche Geschäft, die Schriften aller Häretiker der damaligen und früheren Zeit zu studiren. Dadurch ward, wie er einem Priester der römischen Kirche schreibt, seine Phantasie mit eiteln Bildern beschmutzt, und es blieben ihm irrige Anschauungen zurück, die er im Lichte der Wahrheit wieder zurecht stellte. Allein jetzt war er auch im Stande, die Lügengewebe der Häretiker zu durchschauen, zu widerlegen und zu verdammen. Das war sein Gewinn, daß er jetzt als tüchtiger Wechsler Alles zu erproben verstand (Euseb. 7, 7). Nach dem Tod des Heracles (247) war der bischöfliche Stuhl ein ganzes Jahr unbesetzt. Im J. 248 ward Dionysius zum Bischof von Alexandrien erwählt. Damals herrschte noch Philippus Arabs im Römerreiche, und die Kirche genoß des Friedens. Aber noch während des Friedens wiegelte ein heidnischer Wahrsager den gemeinen Troß auf und stiftete viel Unheil. Dionysius nahm sich der Bedrängten an und ward Vermittler. Nach diesem Vorspiel begann die grausame Christenverfolgung des Decius, der im J. 250 die Regierung übernommen hatte. Die Verfolgungsedicte wurden in Alexandrien gleich im Anfange schon exequirt. Der Bischof ermuthigt die Gläubigen und kräftigt sie in Wort und That. Viele von den Reichen und Angesehenen wanken und fallen ab. Der Präfect Aemilian, nachmaliger Kaiser, gibt Befehl, den Bischof gefangen zu nehmen. Dieser bleibt in seinem Hause vier Tage lang. Die Häscher kommen nicht in sein Haus, weil sie ihn dort nicht zu treffen glauben. Nach vier Tagen wird er von Gott gemahnt, sich zu flüchten und zu verbergen. Im Fortgehen fällt er den Häschern in die Hände. Diese ergreifen ihn und führen ihn nebst vier Begleitern in das Städtchen Taposiris an der Grenze von Libyen in's Gefängniß. Die Kunde davon erhält ein Landmann. Dieser macht es seinen Nachbarn kund, und nun eilen sie dem Bischof nach, um ihn zu befreien. Dieser redet ihnen ab und weigert sich, ihnen zu folgen. Sie aber ergreifen ihn an Händen und Füßen und tragen ihn hinaus. Seine Begleiter, Cajus, Faustus, Petrus und Paulus, folgen nach. Vor dem Städtchen setzen sie ihn auf ein Lastthier und bringen ihn nebst seinen Gefährten in einen sichern Versteck. Hier lebte er über ein Jahr lang verborgen bis zum Ende der Verfolgung im April 251. Dieß Alles beschreibt er selbst umständlich in Briefen an seine Freunde. Von da aus sendete er Priester und Diaconen nach Alexandrien, welche mit Lebensgefahr den Gläubigen Trost und Hilfe leisteten und die Sendschreiben des Bischofs überbrachten. Nach der Verfolgung kehrte er wieder nach Alexandrien zurück. Er war voll Dankes gegen den Erlöser, der seine Schäflein selbst behütet, gestärkt und die meisten vor dem Abfall bewahrt hatte (Euseb. 7, 11). Nach dieser Gefahr drohte die eines Schisma. In Rom war nach 16monatlicher Verwaisung der Kirche am Schlusse der decianischen Verfolgung Cornelius zum Papste erwählt worden (251). Daselbst hatte sich Novatian eine Partei angeworben und sich von derselben zum Gegenpapst wählen lassen. Novatian wollte sich durch Rigorismus auszeichnen. Er versagte allen Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirche. Er wünschte vor Allem die Zustimmung und Anerkennung des Bischofs von Alexandrien und schrieb demselben, er sei gezwungen worden, das Bisthum in Rom zu übernehmen u. s. w. Dieser aber kannte die ganze Angelegenheit durch Berichte von den Rechtgläubigen. Diesen schrieb er die liebevollsten väterlichen Ermahnungen, ja doch das Schisma zu vernichten und in der Einigkeit zu beharren. Den Novatian forderte er auf, freiwillig abzutreten, wenn er gezwungen erhoben worden sei. Es sei ein weit ruhmvolleres Martertum, für die Einheit der Kirche selbst sein Leben zu opfern, als für die Bewahrung des Glaubens. Im letztern Falle rette man nur seine eigene Seele, im erstern aber rette man die Kirche. An den kirchlichen Grundsätzen, wie sich Papst Cornelius und der hl. Cy-

prian zu denselben bekannten, festhaltend, schrieb er in dieser Angelegenheit an verschiedene Kirchen mehrere Sendschreiben. Er unterscheidet je nach den verschiedenen Graden der Sünde auch verschiedene Ordnungen der Buße und ist in gewisser Beziehung der erste Begründer der Bußdisciplin. Im Briefe an Novatian nennt er diesen „Bruder" und sendet ihm den apostolischen Gruß; allein in seiner klugen Vorsicht gibt er weder ihm noch sich selber den Namen „Bischof". Mit Abscheu aber spricht er sich gegen das Schisma aus; seinen Rigorismus bezeichnet er als eine sacrilegische Irrlehre, indem sie der göttlichen Barmherzigkeit Grenzen setze und Grundsätze aufstelle, welche direct angehen gegen die erbarmende Liebe Jesu Christi. Die von Novatian verführten Confessores der römischen Kirche bewog er durch seine Bitten und Vorstellungen in drei Briefen, daß sie noch im ersten Jahre der Trennung sich wieder mit der Kirche vereinigten. Allein die novatianische Irrlehre hatte sich selbst in Gallien verbreitet und war bis Syrien vorgedrungen. Förderer derselben waren Bischof Marcian von Arles und Fabius von Antiochien. Letzteren belehrte Dionysius durch mehrere Briefe und führte ihn wieder von seinem Irrthum zurück. Ein in dieser Angelegenheit nach Antiochien angesagtes Concil scheint durch den Tod des Fabius vereitelt worden zu sein. — Die sich selbst für die Schäflein aufopfernde Liebe des Dionysius offenbarte sich insbesondere während der Pest, die schon während der Verfolgung des Decius und bis zum J. 253 im Römerreiche wüthete. Im J. 254 begann Valerian zu regieren. Er war Anfangs den Christen geneigt, und es war von dieser Seite drei Jahre lang Friede. Dieser ward von einer andern Seite bedroht. Auf seinen Visitationsreisen durch Aegypten fand Dionysius Chiliasten. Sie beriefen sich auf das Buch des Bischofs Nepos, „Widerlegung der Allegoristen", der die Verheißungen der Schrift im buchstäblichen Sinne genommen hatte und eine 1000jährige Herrschaft Christi auf Erden erwartete. Dionysius belehrte sie, versammelte die Priester und Lehrer des Landes, prüfte mit ihnen das Buch des Nepos, der indessen fromm und gottselig verschieden war, berieth sich mit ihnen drei Tage lang und sendete sie dann aus, allenthalben die gesunde Lehre gegen den Irrthum zu vertheidigen. Ueber die Einmüthigkeit der Versammelten, über die Willigkeit und Aufrichtigkeit, womit sie den Irrthum eingestanden und verwarfen, über den Edelsinn des Hauptes der Verirrten, Coracion, der mit größtem Eifer alle seine Anhänger zur Ablegung des Irrthums aufforderte, spricht sich der Bischof in einem Briefe voll Lobpreisung und Dank gegen Gott aus (Euseb. 7, 24). Zur Widerlegung der Schrift des Nepos schrieb er sein Werk „Von den Verheißungen", worin er zuerst die dießbezügliche Lehre der Kirche darlegt und dann zeigt, daß in der Apocalypsis durchaus kein Fundament für die Lehre des Nepos gegeben sei. Die Apocalypsis erkennt er nicht als eine Schrift des hl. Johannes, allein er verehrt sie als eine von Gottes Geist eingegebene Schrift, ebenso wundervoll und geheimnißreich, als dunkel und schwer zu verstehen. Das Andenken des Nepos ist ihm ehrwürdig wegen dessen Glaubenstreue und Tugend und wegen der trostreichen geistlichen Gesänge, die er verfaßt hatte, allein weit mehr als jeder Sterbliche gilt ihm die Wahrheit. Seine Schrift ist eine Widerlegung der Chiliasten überhaupt, und der hl. Hieronymus ist der Meinung, sie sei zunächst gegen den hl. Irenäus gerichtet. — Im J. 257 begann Valerian, bisher den Christen geneigt, die Christen zu verfolgen. Aemilian, Präfect von Aegypten, fünf Jahre später Kaiser, glaubte, mit den Christen der ganzen Provinz bald fertig zu sein, wenn er sich ihres Hauptes, des Bischofs von Alexandrien, bemächtigt habe. Er ließ den kranken Bischof sammt dem Priester Marinus, den Diaconen Faustus, Eusebius und Chäremon, sowie dem eben von Rom gekommenen Laien Marcellus gefangen nehmen und vor seinen Richterstuhl bringen. Er erklärte ihnen, mit welch hoher Gunst und Gnade der Kaiser sie überhäufen wolle, wenn sie die ganz vernunftwidrige und unnatürliche Religion aufgeben und zu den Göttern des Reiches sich bekennen würden. Dionysius entgegnete dem heidnischen Richter mit himmlischer Weisheit, nicht alle Menschen könnten alle Götter verehren, und immer seien es nur einige, welche zu denselben Göttern beteten. Die Christen aber beteten den *einen* wahren Gott an, den Schöpfer aller Dinge, der Valerian das Reich übergeben habe und ihm Schutz verleihe. Zu diesem *einen* Gott beteten sie um das Wohl des Kaisers. Aemilian entgegnete, man verbiete ihnen nicht, diesen Gott anzubeten, allein sie müßten auch die andern, allgemein anerkannten Götter, die es von Natur aus seien, verehren. Dionysius sammt seinen Begleitern erklärte: „Wir beten nur den *einen* Gott an." Aemilian schalt sie undankbar und hartnäckig und erklärte, daß er sie im Namen des Kaisers nach Kephro, an die Grenzen Libyens verbanne. Da sei ihnen auf's Strengste untersagt, Versammlungen auf den Begräbnißstätten der Christen zu halten, und die Dawiderhandelnden hätten die weiteren Strafen sich selbst zuzuschreiben. Obgleich krank, wurde Dionysius mit den Seinigen in die Verbannung abgeführt. An diesem abgelegenen Orte sammelte sich eine Menge von Gläubigen um sie. Sie hielten Versammlungen und verkündeten auch den heidnischen Einwohnern die Lehre des Heils. Diese kannten den Namen Jesu noch gar nicht, waren Anfangs ganz feindselig gegen die Verbannten, warfen mit Steinen auf sie; aber allmälig verließen sie allesammt ihre Götzen und wurden in die Kirche aufgenommen. Sobald die Bekehrung dieser Leute vollendet war, befahl Aemilian, daß die Verbannten in einen kleinen Flecken am See Mareotis, der Kolluthion hieß, abgeführt werden sollten. Ebendahin waren viele Gläubige verbannt worden, damit der Statthalter sie alle, wenn er sie ergreifen wollte, leicht in

seine Hand bekommen konnte. Hier war er seinem Bischofssitze näher und hatte die Freude, den Anblick der vielen Lieben, Angehörigen und Freunde aus der Stadt öfters genießen zu können. Ueber die Treue und Standhaftigkeit der Bekenner, die ihn unablässig zum Danke gegen seinen Herrn verpflichtete, schreibt er: „Es wäre überflüssig, die Unsrigen alle aufzuführen, da ihrer viele und sie euch zudem nicht bekannt sind. Nur das möget ihr wissen, daß Männer und Weiber, Jünglinge und Greise, Mädchen und bejahrte Frauen, Soldaten und Bürgerliche, daß jedes Geschlecht und jedes Alter, theils durch Geißeln und Feuer, theils durch das Schwert, den Kampf vollendet und die Krone empfangen haben. Bei einigen war aber auch eine sehr lange Zeit nicht hinreichend, um sich dem Herrn als der Aufnahme würdig darzustellen, wie dieß auch bei mir bis auf den heutigen Tag nicht der Fall zu sein scheint" (Euseb. 7, 11). Während seiner Verbannung schrieb Dionysius einen Brief an Sixtus II., der nach dem Tode des Stephanus im J. 257 den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte. Er berichtet in demselben, was hier mitgetheilt wurde, und bespricht auch die Tauffrage. In derselben Zeit begann er den Kampf gegen die Irrlehre des Sabellius, der als Priester zu Ptolemais vom J. 250—256 antitrinitarische Lehren verbreitete. Es war im Grunde die Lehre des Praxeas und der Patripassianer, entschiedene Läugnung der drei Personen in der Gottheit. Dionysius berichtet auch hierüber an den Papst: „Jüngst ist zu Ptolemais in der Pentapolis eine Lehre aufgetreten, welche voll von Gottlosigkeit und Lästerungen gegen den allmächtigen Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, voll von Unglauben in Betreff seines eingeborenen Sohnes, des Erstgeborenen jeglicher Creatur, des Mensch gewordenen Logos, und endlich voll von Thorheit in Bezug auf den heiligen Geist ist. Ueber dieses habe ich nach dem Maße meiner Kräfte unter dem Beistande Gottes einige ausführliche Briefe zur bessern Belehrung geschrieben, denn von beiden Seiten sind Schreiben an mich gelangt, und es sind auch Brüder persönlich gekommen, um sich mit mir zu besprechen. Die Abschriften hiervon schicke ich Dir" (Euseb. 7, 6). In den Lehrbriefen entwickelt Dionysius nach dem Beispiele der Apostel zuerst die Lehre von der Menschheit Christi, die er ganz besonders hervorhebt, um zu beweisen, daß dieß nicht der Vater sein könne; dann erst beweist er die Gottheit des Sohnes. In der Lehre von der Menschheit des Sohnes Gottes gebraucht er den nicht ganz correcten Ausdruck ποίημα. Er hatte dieß Wort im weitesten Sinne gefaßt, wie man denn auch von geistigen Erzeugnissen der Dichter es anwendet, und im Grunde will er nur darthun, daß der Logos nicht der Vater, daß er eine von ihm zu unterscheidende Persönlichkeit sei. Während seiner Verbannung schrieb er auch zwei Paschalbriefe zur Feststellung der Osterfeier und des ganzen kirchlichen Jahrescyclus, worin der Satz vorkommt, es dürfe Ostern nie **vor** dem Frühlingsaquinoctium gefeiert werden. — Der Verleumdung eines ägyptischen Bischofs, Namens Germanus, welcher Dionysius Feigheit und schmähliches Verlassen seiner Gläubigen vorwirft, verdanken wir einen Bericht des Bischofes von Alexandria, worin er mit aller Demuth und Bescheidenheit erzählt, was er und seine Begleiter in der Verbannung ausgestanden (Euseb. 7, 11). — Im J. 260 kehrte Dionysius wieder zu seiner Gemeinde zurück. Krieg, Aufruhr und Pest hatten allgemein Elend und Verwirrung angerichtet. Die Aufstände waren von Heiden ausgegangen, hatten aber auch Christen mit sich hineingezogen. Der Bischof war Gefangener in seinem eigenen Hause und durfte es nicht wagen, persönlich den Massen sich zu zeigen. Er schrieb einen Festbrief auf Ostern (261) an die Gläubigen, und im J. 262 wieder einen, den er an den ägyptischen Bischof Hierax adressirte. In demselben beschreibt er sein Gefängniß im eigenen Hause. „Schwer und nur schriftlich kann ich mit den auswärts Wohnenden verkehren ... ich finde kaum, wie ich die Briefe an die Betreffenden absenden kann. Es wäre leichter, in's Ausland, ja sogar vom Orient in den Occident zu reisen, als von Alexandrien selbst nach Alexandrien zu kommen ... Der an der Stadt vorüberfließende Fluß fließt voll Blut und Mord und darin ertränkter Menschen dahin ... Der Thau ist nichts Anderes als Eiter von den in allen Theilen faulenden Leichnamen. Und da wundert man sich noch, woher die (von 250—265) andauernde Pest, woher die schweren Krankheiten, woher das so mannigfaltige und häufige Sterben der Menschen ... Alles ist voll Jammer ... die ganze Stadt widerhallt von Wehklagen ob der Menge der Todten und derer, die noch täglich sterben. Wir haben aber schon vorher Schreckliches erduldet ... Auf unsere Verbannung folgte Krieg und Hunger, die wir gemeinschaftlich mit den Heiden ertrugen. Allein für uns erduldeten wir Beschimpfungen, die sie uns zufügten ... Dann brach die gegenwärtige Pest aus, für die Heiden das Allergrauenhafteste, für uns aber ein Uebungs- und Prüfungsmittel wie alle frühern Drangsale" (Euseb. 7, 21. 22). Nun beschreibt er die sich selbst opfernde Liebe der Christen in Verpflegung der Verpesteten und die Grausamkeit der Heiden, welche Eltern und Kinder auf die Straße hinauswarfen, sobald sie von der Pest ergriffen waren (ib.). Im J. 262 hatte Macrianus, die Ursache aller Aufstände und Metzeleien in Alexandrien, der Valerian an die Perser verrathen und dessen Sohn Gallienus bekriegt hatte, seinen Untergang gefunden, und Gallienus war Alleinherrscher geworden. Auch er war ein sittlich verkommener Mensch, der sich nur in den schändlichsten Lüsten wälzte. Im J. 268 wurde er vor den Mauern Mailands ermordet.

Unterdessen war Dionysius zu all' seinen übrigen Leiden auch noch wegen seines Glaubens verdächtigt und als Irrender schon im J. 259

in Rom denuntiirt worden. Man gab ihm Schuld, er habe den Sohn Gottes als ein ποίημα von einer andern Substanz als der des Vaters bezeichnet. Der Papst Dionysius hielt in dieser Angelegenheit zu Rom eine Synode. Im Namen der versammelten Bischöfe erließ der Papst ein Sendschreiben an den Bischof von Alexandrien, worin er ihn um nähere Aufschlüsse bezüglich der gegen ihn gemachten Anschuldigungen bittet. Diese Synode verdammte die Irrlehre des Sabellius und zugleich auch die irrige Ansicht, als wäre der Sohn Gottes nur ein Geschöpf, wie später es die Arianer lehrten. Dionysius schrieb hierauf seine Refutation und Apologie, worin er seine Ankläger des Mißverständnisses oder absichtlicher Mißdeutung anschuldigte und zugleich auf's Neue und tiefer begründete, was er in seiner Schrift gegen Sabellius als Lehre der Kirche aufgestellt hatte. Auf diese Schrift beruft sich Athanasius immer wieder in seinen Kämpfen gegen die Arianer, um sie zu überweisen, daß Dionysius' Lehre im Gegensatze zu der ihrigen stehe, daß Dionysius ganz dasselbe lehre, was die Väter von Nicäa als Lehre der Kirche aufgestellt, und daß seine Gegner und Ankläger ihn schlecht verstanden hätten. Allein ungeachtet des Zeugnisses, das Athanasius seiner Rechtgläubigkeit ausgestellt, schien er selbst erleuchteten Lehrern der Kirche auch später noch etwas verdächtig zu sein, und der große Basilius will zwar anerkennen, daß er's recht gedacht und gewollt habe, hält aber seine Ausdrucksweise für nicht correct. Ein uns erhaltener Brief Dionysius' an den Bischof Basilides enthält eine allgemein genügende Darlegung seiner Orthodoxie und erbaut außerordentlich durch die Demuth, mit welcher dieser große Bischof seine Erklärung abgibt. Die Griechen haben diesen Brief in die Sammlung ihrer canonischen, d. h. derjenigen Schriften aufgenommen, deren Definitionen als Regeln in Sachen des Glaubens und der Disciplin gelten. Noch einmal vor seinem Hinscheiden trat Dionysius auf den Kampfplatz gegen die Häresie. Paul von Samosata, ein Mann von ganz gemeiner Herkunft und von unbändiger Ehrsucht, hatte sich auf den Bischofsstuhl von Samosata und durch die Begünstigung der Kaiserin Zenobia zu außerordentlichem Reichthum erschwungen. Bald zeigte er sich wie dem christlichen Leben, so auch dem orthodoxen Glauben entfrembet und war der Urheber einer Ketzerei, welche Christum als bloßen Menschen ohne höhere Abkunft und vorzeitige Präexistenz lästerte. Diesem Menschen habe dann der Logos innegewohnt und ihn zu einer solchen Vollkommenheit erhoben, daß man ihm göttliche Würde beilegen könne. Vor Dionysius hatte Paul wegen dessen Weisheit und Gelehrsamkeit großen Respect. Er schrieb an ihn und legte seine Irrlehre in künstlicher Einhüllung und mit großer Verschmitztheit vor. Dionysius antwortete ihm mit großer Artigkeit und Freundlichkeit, forderte ihn aber auf, seine Ansicht und Gesinnung ohne Bemäntelung und Verstellung an's Licht zu stellen, daß man wisse, was er wolle. Paul antwortete mit Anwendung aller Künste seiner gewohnten Verstellung. Allein Dionysius durchschaute das Ganze und erkannte deutlich die gotteslästerliche Meinung dieses Hofbischofes. Jetzt schrieb er im Namen der Priester von Alexandrien und in seinem Namen an ihn, indem er ihn noch als Freund behandelte und ihm den Gruß sendete, und sprach sich mit heiligem Ernste gegen die ihm verhüllt vorgetragene Irrlehre und ihren Urheber aus, den er auch in vielen anderen Stücken als schuldbar erklärte. Darauf antwortete Paul mit zehn Lehrsätzen, die er gegen den orthodoxen Glauben aufstellte, und mit Beschwerden wegen der unhöflichen Weise, in der Dionysius, den er sonst mit den größten Schmeicheleien überhäufte, ihm geschrieben habe. Dionysius widerlegte alle seine Lehrsätze und stellte dem Irrthume die gesunde Lehre der Kirche mit der faßlichsten Begründung entgegen. Diese Widerlegung Pauls sammt dem zweiten Briefe des Dionysius an denselben ist auf uns gekommen und wird mit Unrecht von einigen Kritikern zu den unächten Schriften des Heiligen gezählt. Die Belehrung und Zurechtweisung machte keinen Eindruck auf den Häretiker. Jetzt entschlossen sich die Bischöfe des Orients zu einer Versammlung, um mit vereinter Kraft den Kampf gegen diesen Feind der Wahrheit aufzunehmen. Sie luden dazu alle benachbarten rechtgläubigen Bischöfe ein, den hl. Firmilian von Cäsarea in Cappadocien, den hl. Gregorius von Neucäsarea, den Wunderthäter, und den hl. Dionysius von Alexandrien. Dieser aber war wegen Alter und Krankheit nicht im Stande, sich nach Antiochien, wo die Synode gehalten wurde, zu begeben. Er schrieb nicht an Paul, mit dem er keinen Verkehr mehr haben wollte, sondern an die Kirche von Antiochien, ihr die Grundsätze der Wahrheit und zugleich den entschiedenen Protest gegen die Irrlehren Pauls darlegend. Diese Synode wurde gehalten im J. 264, kurz vor dem Tode des hl. Dionysius. Die Irrlehre Pauls wurde verworfen, aber erst fünf Jahre später, im J. 269 auf der dritten Synode von Antiochien, ward Paul seines Amtes entsetzt und Domnus auf seinen bischöflichen Stuhl erhoben. Ueber den ganzen Prozeß sendeten die Bischöfe einen ausführlichen Bericht an den Papst nach Rom (Euseb. 7, 30). Bei dieser Schlußhandlung ward der Brief des hl. Dionysius an die Gemeinde zu Antiochien als eines der bedeutendsten Actenstücke veröffentlicht und der gesammten Kirche mitgetheilt. Ueber das Todesjahr des Heiligen schwanken die Angaben zwischen 264 und 265. Für jeden Fall hatte er den bischöflichen Stuhl von Alexandrien 17 Jahre inne, und unstreitig hat er mehr gearbeitet und ausgestanden als alle Anderen; und die Geschichte kennt nur Einen, den sie ihm ebenbürtig an die Seite setzt, den großen Athanasius. Seine Schriften, welche zum Theil schon erwähnt wurden, sind: 1. De promissionibus

contra Nepotem; 2. De natura ad Timotheum Filium; 3. Elenchus et apologia ad Dionysium Romanum; 4. eine Menge von Briefen und Abhandlungen in Briefform. Die erste Sammlung veranstaltete Gallandius in der Bibliotheca Patrum III, 481—540; es folgte dann die Separat-Ausgabe von Simon de Magistris, Rom 1796; einige neu gefundene Fragmente edirte A. Mai (Classici auctores X, 484; Nova Bibl. Patr. VI, 1, 165). Alles, was bekannt ist, findet sich bei Migne, PP. gr. X, 1237—1344. 1577—1602; XXVIII, 1561 ad 1566; PP. lat. III, 1101—1104; V, 89 ad 100. (Vgl. Tillemont, Mémoires IV, 242 ss.; Boll. Oct. II, 8 sq.; Möhler, Patrologie 624 ff.; Dittrich, Dionys d. Gr., eine Monographie, Freiburg 1867; Förster, De doctrina et sententiis Dionysii Magni, Berol. 1865; Ders. in Niedners Zeitschr. für histor. Theologie 1871, 42 ff.) [Jocham.]

Dionysius Areopagita heißt dem einstimmigen Zeugnisse der Handschriften zufolge der Verfasser einer noch erhaltenen Sammlung von vier größeren theologischen Schriften und zehn einzelnen Briefen, die im Mittelalter allgemein dem gleichnamigen Schüler des Weltapostels (Apg. 17, 34) und ersten Bischofe von Athen (Eus. H. E. 3, 4) zugeschrieben wurden, gegenwärtig aber fast ebenso allgemein als ein Erzeugniß des nachconstantinischen Zeitalters gelten. Es sind die Abhandlungen über die göttlichen Namen (περὶ θείων ὀνομάτων) in 13, über die himmlische Hierarchie (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας) in 15, über die kirchliche Hierarchie (περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) in 7 und über die mystische Theologie (περὶ τῆς μυστικῆς θεολογίας) in 5 Kapiteln. Von den zehn Briefen sind die vier ersten gerichtet an den Therapeuten Cajus, der fünfte an den Liturgen Dorotheus, der sechste an den Priester (ἱερεύς) Sopater, der siebente an den Hierarchen Polycarp, der achte an den Therapeuten Demophilus, der neunte an den Hierarchen Titus, der zehnte an den Theologen Johannes; sie enthalten neben einigen Hindeutungen auf die persönlichen Verhältnisse der Adressaten einerseits Antworten auf theologische Probleme, meist im Anschluß an Bibeltexte, andererseits praktische Mahnungen, z. B. über das Verhalten gegen Ungläubige, über Demuth und Sanftmuth, namentlich gegenüber den reuigen Sündern. Durch die überall hervortretende Uebereinstimmung der philosophischen und theologischen Grundanschauungen, sowie durch eine ganz unnachahmliche Eigenart des Tones und Stiles, charakterisiren sich die genannten Abhandlungen und Briefe, wenigstens im Großen und Ganzen, als das Erzeugniß eines Auctors. Auf die Frage nach dem Zeitalter und der Person desselben geben die Schriften selbst eine Reihe von positiven Aufschlüssen, die sich bei gründlicher und unbefangener Prüfung als durchaus wahr und haltbar erweisen und deßhalb, bei dem Mangel anderweitiger Nachrichten und der Ueberfülle von einander widersprechenden Hypothesen, nachstehend ausschließlich in Betracht gezogen werden sollen. Hiernach war der Verfasser durch Geburt und Erziehung ein Heide (H. 9, 3; der Kürze wegen sollen die fünf Schriften in der oben erwähnten Reihenfolge hier mit G., H., K., M., B. citirt werden), hieß als solcher Dionysius (B. 7, 3), beobachtete mit einem ebenfalls heidnischen Freunde, dem Sophisten (Philosophen) Apollophanes, in der (ägyptischen) Stadt Heliopolis eine merkwürdige hellglänzende Kreuzerscheinung am Himmel (B. 7, 2) und wurde, wie es scheint, bald darauf Christ (H. 9, 3; K. 2, 3. 8). An diese „in dem heilbringenden Kreuze erfolgende Lichtausstrahlung" — die älteste Pariser Handschrift (saec. IX) liest hier in deutlichen Majuskeln ἐκλάμψεως statt des später allgemein gewordenen ἐκλείψεως — erinnert Dionysius, der inzwischen Gelegenheit gehabt hatte, den Christenglauben zu vertheidigen, den Jugendfreund, als dieser ihn deßhalb unter andern Schmähreden „einen Vatermörder nannte, weil er sich zur Bekämpfung der hellenischen Religion hellenischer Weisheit bediene" (B. 7, 2). Als seinen geistigen Vater und Führer nennt Dionysius mit treuester Anhänglichkeit, zartester Pietät und höchster Verehrung einen gewissen Hierotheus (s. d. Art.), der seinen Andeutungen nach auch sein Taufpathe und sein Lehrer in der Theologie war (G. 3, 2; 4, 14; H. 6, 2). In Gemeinschaft mit diesem „wahrhaft gottgeheiligten Manne" unternahm Dionysius eine Reise „zur Schau des Leben erzeugenden und Gott aufnehmenden Zeichens" (ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σήματος — so las im J. 827 Hilduin statt des spätern σώματος), d. h. wohl, der nächstliegenden Erklärung zufolge, eine Wallfahrt zur Verehrung des heiligen Kreuzes, das einst den Gottmenschen getragen und so der Welt das Leben gebracht hatte. Zugegen auf dieser Fahrt waren auch „der Bruder Jacobus" — der älteste Wiener Majuskelcodex liest deutlich ἀδελφός statt des späteren ἀδελφόθεος — „und Petrus, die hervorragende und älteste Spitze der Theologen" und außerdem andere gottbegeisterte Hierarchen (Bischöfe), welche in ihren Reden „die allmächtige Güte der urgöttlichen Erniedrigung priesen", wobei Hierotheus, obwohl allem Anscheine nach nur Priester, die Uebrigen übertraf (G. 3, 2). In welche Zeit diese Kreuzfahrt (nach Jerusalem) und jene Kreuzerscheinung in Heliopolis fallen, läßt sich aus den von dem Verfasser gegebenen Andeutungen nur annähernd bestimmen. Wenn derselbe nämlich nicht bloß den Brief des „hl. Ignatius" an die Römer (G. 4, 12), die Schriften des „Philosophen Clemens" (von Alexandrien; vgl. G. 5, 9) ausdrücklich, Origenes (Opp. 1733, III, 30) aber indirect citirt (G. 4, 12), wenn er sich neben den heiligen Schriften wiederholt auf die „alte Ueberlieferung" (ἀρχαία παράδοσις) beruft (K. 7, 3. 11), wenn er ganz unbefangen erwähnt, daß

bereits ganze Völker und Nationen zum christlichen Glauben bekehrt seien (H. 9, 3) und daß nur noch wenige Heiden gegen Christus ankämpfen (G. 1, 8), so kann man solchen Aeußerungen zufolge bei den erwähnten eigenen Erlebnissen wohl nur an eine der vielen Pilgerschaaren denken, die nach der Auffindung des heiligen Kreuzes durch Helena von allen Seiten nach Jerusalem hinströmten, sowie an ein Himmelsphänomen, das, vielleicht nur in und um Heliopolis sichtbar, den Kreuzerscheinungen ähnlich war, welche unter den Kaisern Constantius und Julian in Jerusalem wahrgenommen und von den Zeitgenossen ausführlich beschrieben wurden. Demnach ist es überflüssig, an innere Gründe zu appelliren, um darzuthun, daß unser Dionysius seinen eigenen Angaben zufolge erst längere Zeit nach Constantin gelebt hat. Andererseits behaupteten auf einem Religionsgespräch zu Constantinopel im J. 532 die Severianer, ohne Widerlegung zu finden, daß die Schriften des Dionysius schon bei Cyrillus von Alexandrien in dem (jetzt verlorenen) Werke gegen Diodor von Tarsus angeführt seien (Mansi, Conc. VIII, 821), so daß sie also um's Jahr 430 schon vollendet und verbreitet waren, wie denn um dieselbe Zeit auch die ersten Scholien zu denselben von dem Bischofe Johannes von Scythopolis verfaßt zu sein scheinen. (Vgl. Fabricii Biblioth. Gr. 1790, V, 1, 6; Lequien in Praef. ad Joan. Damascen., ed. 1712, I, 38.) Es ergibt sich somit auf Grund äußerer Zeugnisse die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts als der späteste Termin für die Abfassung der dionysischen Schriften, während innere Gründe es wahrscheinlich machen, daß sie schon in der zweiten Hälfte, resp. im letzten Drittel des vierten Jahrhunderts abgeschlossen und verbreitet wurden, indem sie unverkennbare Rücksicht auf die Bestimmungen der irenischen Synode von Alexandrien vom J. 362 nehmen. Dort wurde u. A. der Gebrauch des Wortes ὑπόστασις in der Weise normirt, wie es bei Dionysius ständig angewendet erscheint (G. 1, 4. 2, 5; H. 7, 4), dort zuerst die Macedonianer verurtheilt, auf welche als Zeitgenossen in dem achten Briefe mit den Worten hingewiesen ist, daß sie „nicht glauben, daß es einen heiligen Geist in der Wirklichkeit und Wahrheit gebe"; dort endlich auch die Häresie des Apollinaris verworfen, gegen welche sich Dionysius' Christologie so oft und so entschieden verwahrt, daß dieß bereits den alten griechischen Scholiasten aufgefallen ist. (Vgl. das Scholion zu K. 3, 3, 7; ferner K. 4, 3, 10; G. 1, 4. 2, 9; B. 4.) Fast überall, wo der Verfasser von Christus spricht, unterläßt er nicht hinzuzufügen, daß er „die ganze Menschheit" (κατ' οὐσίαν ὅλην) angenommen, daß er „vollkommen und wahrhaft" (ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς) Mensch geworden. Dagegen kommen die christologischen Termini der Concilien von Ephesus und Chalcedon bei ihm noch nicht vor, abgesehen davon, daß sich zweimal die Worte ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως finden, welche aber auch von anderen Vätern des vierten Jahrhunderts, ja sogar schon von Origenes (Contra Celsum 4, 5) gebraucht werden. Uebrigens erinnert auch der Ton und die ganze Haltung der dionysischen Schriften an das Zeitalter der beiden Apollinaris, die bekanntlich christliche Stoffe in poetischer und philosophischer Form behandelten, um einerseits den Christen, als ihnen durch Julian die heidnischen Gelehrtenschulen verschlossen waren, einen Ersatz dafür zu bieten, andererseits aber die Heiden selbst auf solche Weise für's Christenthum zu gewinnen. Aehnliches strebt offenbar auch Dionysius an, der nicht durch directe Polemik gegen die Philosopheme seiner Zeit wirken wollte, sondern in mehr irenischer, positiver Weise, indem er auf christlichem Grunde ein Werk erbaute, das — um mit Görres zu reden — „jenes Pantheon der neuplatonischen Schule, ohne aus der christlichen Einfalt herauszugehen, an Höhe und Tiefe überbietend und von der Lehre mit Ausschluß ihrer Irrthümer nur die Wahrheit in sich aufnehmend und sie zugleich nachweisend und begründend, ihr alle Gefährlichkeit benahm". Daher auch der Rath an Sopater: „Folge mir und mache es also: Stehe davon ab, gegen Andere zu sprechen; sprich aber für die Wahrheit so, daß das, was du sagst, durchaus unwiderleglich ist" (B. 6).

Wie über seine Zeit, so spricht sich Dionysius auch über den Beruf und die Lebensstellung, welche er als Christ bekleidet, durchaus offen und unbefangen aus. So erwähnt er u. A., daß er Demophilus zum Therapeuten geweiht habe (B. 8), eine Function, welche nach seiner eigenen Angabe (K. 5, 3, 2) nicht durch den Bischof, sondern durch den einfachen Presbyter vollzogen wurde, wie er auch seine größeren Schriften sämmtlich seinem Mitpriester (συμπρεσβύτερος) Timotheus widmet. Er schreibt dieselben übrigens nicht so fast aus eigener Initiative, als vielmehr im ausdrücklichen Auftrage seiner geistlichen Vorgesetzten, und zwar hauptsächlich zu dem Zwecke, um die durch ihre Tiefe, Gedrungenheit und Dunkelheit schwer verständlichen Werke seines vielbewunderten Lehrers Hierotheus, insbesondere seine theologischen Grundlinien (θεολογικαὶ στοιχειώσεις), in einer für Weihende und Geweihte leichter verständlichen Weise mit größerer Ausführlichkeit zu entwickeln, wie es ihm als einem Lehrer der neugetauften Seelen zukomme (ὡς οἷον ἡμῖν, καὶ ὅσοι καθ' ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν, ἐγκελευόμενος ἀναπτύξαι G. 3, 2). Damit ist deutlich genug gesagt, daß Dionysius nicht Bischof, sondern Presbyter, und als solcher, gleich seinem geistlichen Vater Hierotheus, Lehrer der Theologie an einer Katechetenschule war, wo er auf den Wunsch seines jüngeren Freundes und Schülers Timotheus und im Gehorsam gegen seinen Bischof es sich zur Aufgabe machte, die gesammte Theologie in einzelnen Abhandlungen schrift-

lich zu bearbeiten (ἁπάσης θεολογίας κεφάλαιον διαπραγματεύεσθαι G. 3, 2). Zu diesem Zwecke hatte er seinen eigenen Angaben zufolge außer den uns erhaltenen vier größeren Werken noch sieben andere Tractate geschrieben, nämlich 1. Die theologischen Grundlinien (θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις); 2. Die göttlichen Hymnen (θεῖοι ὕμνοι); 3. Die symbolische Theologie (συμβολικὴ θεολογία); 4. Ueber die Seele (περὶ ψυχῆς); 5. Ueber die intelligibeln und sinnfälligen Dinge (περὶ νοητῶν καὶ αἰσθητῶν); 6. Ueber die alttestamentliche Hierarchie (περὶ τῆς κατὰ νόμον ἱεραρχίας); 7. Ueber das gerechte Gericht Gottes (περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου). Diese sieben Schriften, welche nicht mehr vorhanden sind und nur schwache Spuren ihrer Existenz zurückgelassen haben, würden in Verbindung mit den vier noch erhaltenen in der That ein ebenso vollständiges als organisch zusammengehöriges System der theologischen Dogmatik bilden, wie schon aus der einfachen Nebeneinanderstellung der angeführten elf Titel sich ergibt. (Vgl. Hipler, De theologia librorum qui sub Dionysii etc. nomine feruntur, Brunsbergae 1871. 1874. 1878.) Aber auch aus dem noch Vorliegenden ergibt sich mit voller Deutlichkeit, daß der Verfasser, aus den Kreisen der neuplatonischen Schule hervorgegangen, vollkommen vertraut ist mit ihrem System, wie es von Plotin wesentlich festgestellt, mit ihrem Polytheismus, wie er in den Triaden des Porphyrius ausgebildet, und mit ihrer Theurgie und Mantik, wie sie durch Jamblichus und das ägyptische Mysterienbuch um die Mitte des vierten Jahrhunderts vollständig zum Abschluß gebracht war. (Vgl. Hipler, Neuplatonische Studien, in der Wiener Quartalschrift 1868, 439; 1869, 161.) Die in diesem Systeme beschlossenen, theilweise dem Christenthum selbst entlehnten reichen Wahrheitskeime frei und unbefangen würdigend, suchte er dieselben in der Darstellung der christlichen Lehre und des kirchlichen Lebens nach seinen besten Kräften zu verwerthen, und was er auf solchem Grunde in fleißigem Studium und demüthigem Gebet, mit zarter Schonung der Irrenden und feurigem Enthusiasmus für das übernatürliche Licht von oben aufgebaut und in der Sprache seiner Jugendschule und mit Beobachtung der Arcandisciplin ausgesprochen, hat sich vielfältig probehaltig erwiesen bis auf unsere Tage, so namentlich seine Anschauungen über die mystische Theologie gegenüber der positiven, über die Eigenschaften Gottes, über die Engelordnungen, über das Verhältniß der himmlischen Hierarchie zu der Kirche des alten und neuen Bundes u. s. w. Fragen wir nun noch, wo etwa die Katechetenschule zu suchen ist, an der Dionysius lehrte, so sind wir durch ihn selbst auf Aegypten hingewiesen, und zwar, da wir von Alexandrien, wo er nie erwähnt wird, absehen müssen, auf das allein noch übrig bleibende Rhinokorura. Ueber die in dieser Stadt lebenden vortrefflichen Bischöfe und Lehrer hatte der spätere Patriarch von Alexandrien, Timotheus (380—385), in seiner „Geschichte der Mönche" ausführliche Nachrichten gebracht, welche leider mit diesem Werke selbst verloren gegangen und nur in einem dürftigen Auszuge bei Sozomenus (H. E. 6, 29. 31 sqq.) erhalten sind. Danach lebte dort zur Zeit der ausgezeichneten Bischöfe Melas (375) und Solon der Abt Dionysius, welcher am nördlichen Ende der Stadt seine Schule — resp. sein Kloster — hatte (πρὸς βορέαν φροντιστήριον εἶχεν). Die genaue Bestimmung dieses Ortes, die selbst in dem sehr dürftigen Auszuge bei Sozomenus (6, 31) noch beibehalten ist, legt die Vermuthung nahe, daß der Patriarch von Alexandrien in einem besonders nahen Verhältnisse zu diesem Dionysius gestanden und möglicherweise mit dem Timotheus identisch sei, dem die dionysischen Schriften gewidmet sind. Diese müßten demnach vor dem Jahre 380 abgeschlossen sein, in welchem Timotheus der Nachfolger des hl. Athanasius (gest. 373) und seines Bruders Petrus (gest. 380) wurde. Ist diese Vermuthung richtig, so konnten sie von Gregor von Nazianz (Orat. 28, n. 31) und Hieronymus (Ep. 18, al. 142) um's Jahr 380 und 381 schon erwähnt, zur Zeit Cyrills im Archive von Alexandrien aufbewahrt (Liberati Afri Brev. c. 10), bald darauf von Johannes Scythopolitanus commentirt und anderthalb Jahrhunderte später (533) unter ganz veränderten Zeitverhältnissen in Constantinopel bereits für die Erzeugnisse eines Apostelschülers gehalten und ausgegeben werden. Letztere Meinung konnte bei oberflächlicher Lesung leicht dadurch entstehen, daß Dionysius an vielen Stellen die **Briefe** und fünfmal auch die **Person** des hl. Paulus mit großer Bewunderung erwähnt (G. 2, 11; 3, 2; 7, 1; B. 5. 8, 3), daß die Abschreiber und Commentatoren der dionysischen Schriften ihre Vermuthungen über den ihnen sonst unbekannten Verfasser nicht bloß an den Rand, sondern allmälig auch in den Text der Codices setzten, und dunkeln und zweideutigen Stellen durch Conjecturen nachzuhelfen suchten, wie schon aus den oben angeführten Beispielen (ἔκλειψις, ἀδελφόθεος, σῶμα) erhellt. Sie gewann, obwohl ihr bei ihrem ersten Auftauchen die Katholiken sofort und mit Erfolg widersprachen, allmälig immer mehr Boden, namentlich durch den Einfluß des hl. Maximus Confessor, der sich ihr anschloß und in seinen Scholien zum Areopagiten auch dessen Christologie gegen die Verdrehungen der Monophysiten und Monotheleten vertheidigte. Eine besondere Schrift des Presbyter Theodor widerlegte um dieselbe Zeit die immer noch auftauchenden Einwendungen gegen den Charakter des Verfassers als eines Apostelschülers, nämlich daß 1. die älteren Väter, besonders aber 2. Eusebius diese Schriften gar nicht erwähnen, daß 3. die erst später fixirten dogmatischen Termini und kirchlichen Riten darin schon vorkämen, und daß 4. sogar der Brief des erst unter Trajan gestorbenen Ignatius angeführt werde (Phot. Bibl. cod. 1).

Seitdem verstummten die Bedenken, und im Orient wie im Occident stieg nun mit jedem Jahrhundert Ansehen und Einfluß der areopagitischen Schriften. Bei den Griechen schlossen sich an die Scholien des Johannes Scythopolitanus und Maximus später noch ähnliche von Georg Hieromnemon, Andreas von Creta, Psellus und Pachymeres; in der syrischen Kirche wurden sie schon im Anfange des sechsten Jahrhunderts von Isaac von Nineveh citirt, gleichzeitig auch übersetzt und von Joseph dem Weisen von Huz, Phokas von Edessa, Johannes von Dara und andern Theologen des sechsten und siebenten Jahrhunderts commentirt. Eine arabische, auch kirchlich approbirte Version ist wahrscheinlich aus der syrischen geflossen, ebenso wahrscheinlich auch die armenischen, welche theils von Stephan von Siunia aus dem achten, theils von Stephan Leopolita aus dem 17. Jahrhundert herrühren. Im Abendlande wurden die Werke des Areopagiten zuerst von Gregor d. Gr. und Martin I. ehrenvoll erwähnt, dann von Paul I. (757—767) an König Pipin, von Hadrian I. (772—795) an den Abt Fulrad von St. Denys und von Kaiser Michael II. 827 an Ludwig den Frommen gesandt. Letzterer veranlaßte eine Uebersetzung derselben in's Lateinische durch den Abt Hilduin von St. Denys, welcher gleichzeitig in seinen „Areopagitica" die Ansicht, der Apostel Galliens, Dionysius (s. d. Art.), sei identisch mit dem Schüler des hl. Paulus und dem Vater der mystischen Theologie, vertrat und verbreitete. Da Hilduins Arbeit sich sehr ungenügend erwies, fertigte auf Karls des Kahlen Wunsch eine neue Uebersetzung Scotus Erigena, der darum auch in seinen eigenen Schriften so voll von Citaten aus dem Areopagiten ist, daß er in dieser Hinsicht fast nur von dem hl. Thomas und dem bekannten Karthäuser Dionysius (s. d. Art.) übertroffen wird. Die Dunkelheit der Sprache und des Inhaltes machten indessen auch im Abendlande immer neue lateinische Uebersetzungen nöthig, und obwohl sich Erigena's Version im Allgemeinen als Vulgata bei den Scholastikern erhielt, so folgten doch noch Johannes Saracenus im 12., Thomas von Vercelli im 13., Ambrosius Traversari und Marsilius Ficinus im 15., Faber d'Estaples, Clauserus und Perionius im 16., Lansselius und Corderius im 17. Jahrhundert mit stets neuen Versuchen einer getreuen und lesbaren Uebertragung. Von den Commentatoren des Abendlandes mögen hier, außer Erigena und einem Theile der Uebersetzer, nur Hugo von St. Victor, Johannes von Salisbury, Robert Grosseteste von Lincoln, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und von den späteren noch Eck, Monelia, Daly, Dionysius der Karthäuser und der Carmelite Josephus vom heiligen Geist genannt sein, womit indessen der Einfluß, den die dionysischen Schriften auf die Wissenschaft des Mittelalters gewonnen haben, nur sehr schwach angedeutet ist. Waren sie den Scholastikern ein Wegweiser in ihren Speculationen, besonders über Wesen und Eigenschaften Gottes und die Idealursachen der Schöpfung, so galten sie den Mystikern als Leuchte auf den dunkeln Gebieten der Contemplation und Ekstase, den Asceten als Anleitung auf dem Wege, der durch Reinigung und Erleuchtung zur Einigung führt, den Symbolikern und Exegeten als Vorbild einer tiefern Auslegung des Schriftwortes und des kirchlichen Ritus. Mit dem Erwachen der historischen Kritik im Renaissance-Zeitalter begannen sie, nach den ersten zweifelnden Aeußerungen eines Laurentius Valla, Wilhelm Crocinus und Erasmus, Gegenstand eines der hitzigsten und langwierigsten Kämpfe zu werden, der je auf literarischem Gebiete durchgefochten ist, und an welchem sich mehr oder minder alle bedeutenden Theologen betheiligt haben. Eine Fülle von Hypothesen über den Verfasser der dionysischen Schriften wurde aufgestellt, von denen eine immer kühner war als die andere. Dionysius von Corinth und von Alexandrien, Apollinaris der Aeltere und der Jüngere, Athanasius und Didymus, Bar-Sudaili und Nonnus, Petrus der Walker und ein Schüler des Proklus, Synesius und Gregor d. Gr., Monophysiten und Monotheleten, Pelagianer und Neuplatoniker, christliche Bischöfe und Mönche und selbst heidnische Dionysiuspriester, sie alle haben der Reihe nach die Ehre über sich ergehen lassen müssen, für die Verfasser der dionysischen Schriften gehalten zu werden, während der wahre Urheber derselben lediglich deßhalb unbekannt blieb, weil man die falsche Alternative stellte: „entweder der Apostelschüler, oder ein Fälscher", und weil man deßhalb versäumte, die Aussagen des Verfassers über sich selbst zu sammeln und zu prüfen, die dunkeln Stellen durch die klaren und unzweideutigen zu erläutern und die Handschriften, die hier freilich in reichster Fülle vom neunten, die syrischen sogar vom sechsten Jahrhundert ab vorliegen, zu vergleichen. Für die Textkritik dieses Auctors ist verhältnißmäßig noch außerordentlich wenig geschehen. Die Editio princeps (Florenz 1516 bei Philipp Junte) legt eine Florentiner Handschrift zu Grunde; in der Pariser Ausgabe von 1562 sind einige Pariser Manuscripte — aber leider nur sehr oberflächlich — verglichen; dazu kommen in den Ausgaben von Corderius (1634 und 1644) ebenso ungenügende Varianten aus Wiener Codices und endlich in der Venetianer Ausgabe von 1755 (nachgedruckt von Migne 1856) die Collation eines Codex in Venedig. Die älteren Uebersetzungen sind zur Textrecension noch gar nicht herangezogen; von den neueren mögen noch die französischen von Johannes Gulonius (1608 und 1629), Paul Cortasse (1739), Darboy (1845) und Dulac (1865), die deutschen von Kaufmann (1821), Engelhard (1823) und Storf (1877) Erwähnung finden. (Die überreiche Literatur vgl. bei Chevalier, Repertoire s. v. und in der Schrift Dionysius der Areopagite, Regensburg 1861, von dem Unterzeichneten.) [Hipler.]

Dionysius, der hl., Martyrer und erster Bischof von Paris, sehr oft (auch im römischen Breviere) mit Dionysius dem Areopagiten verwechselt, wirkte in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Durch die Christenverfolgung des Septimius Severus, als deren Opfer auch der hl. Irenäus im J. 202 den Martertod erlitten, war die Anfangs so herrlich aufblühende Kirche Galliens schrecklich verwüstet worden. Papst Fabian sendete auf's Neue Missionare nach Gallien, die zerstreuten Gläubigen zu sammeln und Kirchen zu gründen. Die Kirchenhistoriker nennen vorzüglich sieben Bischöfe, die im Lande erschienen, und unter diesen den hl. Dionysius. Derselbe gründete in dem auf einer Insel der Seine gelegenen Paris ein Bisthum, den Götzendienern das Evangelium verkündend und mit Gottes Gnade sie zur Erkenntniß der Wahrheit und zu einem Leben der Gottesfurcht bekehrend. Der Herr hatte ihn mit der Wundergabe ausgerüstet und seine Wirksamkeit wunderbar gesegnet. Er baute eine Kirche, stellte an derselben mehrere Cleriker an und ordnete den Gottesdienst und die kirchliche Feier. Dadurch ward die Wuth der Götzendiener auf's Aeußerste gesteigert. Als dann eine Christenverfolgung ausbrach, war der Bischof der Erste, den sie dem Richter überlieferten. Es ist nicht entschieden, ob dieß die valerianische Verfolgung oder die unter Maximian Herculeus gewesen. Statthalter von Paris war damals Sisinnius Fescennius. Mit dem Bischofe wurden auch Rusticus, der Priester, und Eleutherius, der Diacon, gefänglich eingezogen. Alle drei bekannten unerschrocken ihren Glauben an Jesus Christus und erklärten sich bereit, denselben mit ihrem Blute zu besiegeln. Sie wurden in's Gefängniß geworfen, um für die gräßlichsten Martern und Peinigungen aufbewahrt zu werden. Nachdem sie alle diese Foltern standhaft erduldet und bis an's Ende ihren Erlöser verkündet hatten, wurden sie sämmtlich enthauptet. Der hl. Dionysius wird zu den Nothhelfern gerechnet. Die Legende erzählt, er habe nach der Enthauptung sein Haupt noch eine Strecke weit getragen bis zu der Stelle, wo er dann begraben wurde. So wird er auch abgebildet. Nach dem Berichte des Gregor von Tours (Hist. l. 1, c. 31) und des Fortunatus von Poitiers (Carm. 1, 11) wurde er an derselben Stelle, wo er den Martertod erlitten, auch begraben. Ueber seinem Grabe wurde eine Kapelle erbaut. Diese ließ die hl. Genovefa im J. 469 zu einer Kirche erweitern. Am Grabe des Heiligen geschahen viele Wunder, wie uns schon Gregor von Tours berichtet. Von den äußersten Grenzen des Reiches kamen Wallfahrer nach St. Denys, um bei ihm Hilfe zu erlangen. Zu Lebzeiten der hl. Genovefa erlangte ein Abt aus der Provence am Grabe des Heiligen wunderbare Heilung von seiner Krankheit. Im siebenten Jahrhundert wurden die Reliquien des hl. Dionysius, des hl. Rusticus und Eleutherius in silberne Särge gelegt und in die von König Dagobert gegründete Abtei St. Denys (s. d. Art.) transferirt. Das Gedächtniß dieser Heiligen wird am 9. October gefeiert. (Bolland. Oct. IV, 865 sq.; Vercelly, Vie de St. Denys, Paris 1854; Tailliar, Apostolat de St. Denys, Amiens 1869; Davin, La tradition sur le premier tombeau de St. Denys, Paris 1876; Jaquemet, Les pélerinages de St. Denys, Versailles 1876.) [Jocham.]

Dionysius von Corinth, einer der berühmtesten apostolischen Männer des zweiten Jahrhunderts, war Bischof dieser Kirche unter der Regierung des Kaisers Marcus Aurelius und des Papstes Soter. Er war der Nachfolger des hl. Primus, den der Glaubensvertheidiger Hegesippus um das Jahr 158 auf seinen apostolischen Reisen besucht und sammt den Gläubigen von Corinth erbaut und im Glauben bekräftigt hatte. Von dem Augenblicke an, da ihm selber das Licht des Glaubens zu leuchten begonnen hatte, arbeitete er, ausgerüstet mit ausgezeichneter Lehrgabe, an der Ausbreitung des Glaubens und an dem Heile der Seelen durch Belehrung über die geoffenbarte Lehre des Christenthums. Aber nicht allein die seiner persönlichen Hirtensorge Anvertrauten lagen ihm am Herzen; er wendete sich in Sendschreiben auch an andere Kirchen und erwarb sich dadurch den Ruhm eines der ersten und berühmtesten Kirchenlehrer. Eusebius berichtet über acht Sendschreiben, welche von dem Heiligen herrührten. Im ersten unterwies er die Lacedämonier im Glauben und forderte sie auf zur Wiedergewinnung des gestörten Friedens und zur Bewahrung der Eintracht. Im zweiten ermahnte er die Athenienser, als deren ersten Bischof nach dem Zeugniß unseres Heiligen der Apostel Paulus den Dionysius Areopagita eingesetzt hatte, und die seit dem Tode ihres Bischofs Publius unter der Verfolgung des Kaisers Hadrian im Glauben wankend geworden und von christlicher Zucht abgekommen waren, zur Weckung und Neubelebung des Glaubens und zu einem heiligen Wandel nach den Vorschriften des Evangeliums. Zugleich rühmte er den Eifer und die Mühe, die sich ihr Bischof Quadratus gab, sie wieder auf den rechten Weg zurückzuführen. Im dritten Briefe an die Kirche zu Nicomedien in Bithynien bekämpfte er die daselbst ausgestreute Irrlehre Marcions und stellte die Glaubensregel auf, von der man nie abgehen dürfe. Im vierten lobte er die Kirche zu Gortyna und die sämmtlichen Gemeinden auf der Insel Creta wegen ihrer Standhaftigkeit und Frömmigkeit und rühmte zugleich ihren Bischof Philippus, welcher Marcion in einer Schrift widerlegt und durch seine aufopfernde Mühe und Liebe diese Kirche zu einer solchen Blüte erhoben hatte. Damit verband er eine Warnung vor den arglistigen Häretikern. Zu dem fünften Briefe an die Kirche zu Amastris im Pontus war er durch die Bitten des Bacchylides und Elpistus veranlaßt worden, die von ihm über einige Schriftstellen eine Erklärung

verlangt hatten. Er ertheilte darin Belehrung über die Ehe und die Jungfräulichkeit und verlangte, daß man diejenigen, welche reumüthig zur Kirche zurückkehrten, im Geiste der Liebe wieder aufnehmen solle, sei es auch, daß sie in Häresie oder in schwere Laster verfallen seien. Er scheint in diesen Belehrungen die Montanisten, deren es damals in Phrygien viele gab, im Auge gehabt zu haben, insofern sie die zweite Ehe als Sünde verboten und den meisten Büßern die Wiederaufnahme in die Kirche versagten. Im sechsten Briefe an die Gnossier warnte er den Bischof dieser Kirche vor zu großer Strenge, unter der sich leicht marcionitischer Sauerteig verbergen könne, so daß selbst der rechtmäßige Gebrauch der Ehe verboten werde. Die Enthaltsamkeit solle nicht als ein Gebot hingestellt, und es soll der menschlichen Schwäche Rechnung getragen werden. Der Bischof Pinytus antwortete auf diesen Brief, sprach der Weisheit und Sorgfalt des Dionysius alles Lob, befürchtete aber, dieser wolle seinen Schäflein immer nur Milch und keine stärkere Speise geben, was sie hindern müsse, zur vollen Reife in Christo zu gelangen. Ungeachtet dieser verschiedenen Ansichten blieben beide heiligen Bischöfe fortwährend in Freundschaft mit einander verbunden. Im siebenten Briefe an die römische Kirche und deren Bischof Soter dankte Dionysius für die nach Corinth gesendeten Liebesgaben, denen Soter ein belehrendes Sendschreiben beigefügt hatte. Er rühmte die von der römischen Kirche allezeit geübte Barmherzigkeit gegen die Nothleidenden, berichtete dem Papste, daß sein Brief ebenso wie der Brief seines Vorfahrers, Papst Clemens' I., der in der Kirche versammelten Gemeinde vorgelesen werde, und rühmte dessen Trostworte, wie die von ihm den fernen Kindern kundgegebene väterliche Liebe und Wohlthätigkeit. Er erwähnte zugleich, daß die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus zuerst in Corinth das Wort Gottes verkündet hätten, ehe sie nach Rom gezogen, und daß jetzt in derselben Stadt die Häretiker ihr Gift ausstreuten. Auch beklagte er sich, daß die Häretiker seine eigenen Sendschreiben durch Einschaltung von Irrthümern und durch Auslassen seiner Worte verfälschten, um ihren Irrlehren Eingang zu verschaffen. Man hat dieß als einen Beweis für das große Ansehen dieses Kirchenlehrers erkannt, indem nicht allein die Rechtgläubigen, sondern auch die Irrlehrer sich auf ihn beriefen. Soviel haben wir von den Schriften dieses heiligen Lehrers aus den Mittheilungen des Eusebius. Offenbar hat er zum Heile der Gläubigen noch Mehreres geschrieben. Man schließt dieß aus dem, was der hl. Hieronymus im Cataloge der Kirchenschriftsteller von seiner Beredsamkeit und seinem Seeleneifer berichtet. In seinem 84. Briefe bemerkt er ferner, der hl. Dionysius habe in seinen Schriften nachgewiesen, wie eine jede Häresie ihr Gift aus einem der Philosophen entnommen habe. Von seinen Lebensschicksalen und von seinem Tode ist nichts auf uns gekommen. Im Mittelalter feierten ihn die Griechen als einen Martyrer am 29. November. Die Lateiner verehrten ihn immer als Bischof und Bekenner und feierten sein Andenken früher am 22. März, später am 8. April. (Hieron. De viris illustr. 27; Ep. 84; Euseb. Hist. eccles. 4, 23; Bolland. April. I, 742 sq.; Routh, Reliq. sacrae 1, 163.) [Jocham.]

Dionysius Exiguus, gelehrter Mönch des sechsten Jahrhunderts, der Erfinder der christlichen Zeitrechnung. Von Geburt war er ein Scythe, nach späteren Angaben stand er als Abt einem römischen Kloster vor. Wann er nach Rom kam, steht nicht fest, wahrscheinlich um die Wende des fünften Jahrhunderts. Auch sein Todesjahr ist unbekannt; 526 war er noch am Leben, sicher war er 555 bereits verstorben (s. Maaßen, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes I, 1870, 422—425). Den Beinamen Exiguus führte er schwerlich seiner kleinen Gestalt wegen, sondern aus Demuth. Sein Freund Cassiodor lobt Dionysius als einen in Wissenschaft und Tugend gleich großen Mann (De institutione divinarum literarum, c. 23). Die Bedeutung Dionysius' ist darin gelegen, daß er nicht wenige Schätze der orientalischen Literatur dem Occident erschloß. Vorwiegend war er als Uebersetzer thätig. So übertrug er a. das Leben des hl. Pachomius (Acta Sanctor. Bolland. 14. Maii); b. den Paschalbrief des Proterius von Alexandrien (gest. 487, im Anhange von Petavii De doctrina temporum, 1703); c. ein Lehrschreiben des Proclus von Cyzicus als Patriarchen von Constantinopel an die Armenier (Migne l. c. 407—418); d. das Werk Gregors von Nyssa De opificio hominis, welche Dionysius dem Priester Eugipius widmete (Migne 345—408); e. die Historia inventionis capitis S. Joannis Baptistae, welche er sammt dem aus Emesa stammenden griechischen Texte dem Abte Gaudenz widmete (bei Migne l. c. 417—454). Die Uebersetzung des Synodalschreibens des alexandrinischen Cyrill (gest. 444) gegen Nestorius (Migne, PP. lat. LXVII, 9—18) hat Maaßen a. a. O. 132 ff. als ein an Marius Mercator begangenes Plagiat nachgewiesen. Dem letztgenannten gehört wahrscheinlich auch die Uebersetzung einer Lobrede des Proclus von Cyzicus (gest. 446) De laudibus Deiparae an. Uebersetzer und Sammler zugleich war Dionysius auf dem Gebiete des canonischen Rechtes. Eine Sammlung griechischer und lateinischer Synodalcanones gab er in zweifacher Redaction heraus; von ersterer erhielt sich nur die Vorrede (Maaßen a. a. O. 960 f.), über letztere s. d. Art. Canonsammlungen. Auch von einer im Auftrage des Papstes Hormisdas unternommenen doppelsprachigen Sammlung der griechischen Canones ist nur die Vorrede auf uns gekommen (bei Maaßen a. a. O. 964 f.). Die Sammlung von 39 oder — da ein Stück ein Rescript Kaiser Honorius' ist — von 38 Briefen der acht Päpste

von Siricius bis Anastasius II. (385—498) wurde später mit der Canonsammlung verbunden und vielfach vermehrt. In ihrer reinen Gestalt ist diese Dionysiana aus Justells Bibliotheca Juris can. vet. I, 1661, 101 bis 248 bei Migne l. c. 139—316 abgedruckt. — Anderer Art sind die Verdienste, welche sich Dionysius auf dem Felde der Chronologie erworben hat. Er empfahl die Einführung des 19jährigen alexandrinischen Ostercyclus in zwei Briefen (Migne l. c. 19—28) und setzte denselben auf 95 Jahre fort (Liber de paschate l. c. 483—508 mit den Anmerkungen von Johannes Janus); dabei verwarf er die diocletianische Aera, deren sich Cyrill bediente, und wurde der Urheber der Jahrhunderte darnach eingeführten Aera nach der Geburt Jesu Christi (s. d. Art. Zeitrechnung und Geburtsjahr Jesu Christi unter Chronologie, biblische II). (Die ältere Literatur ist angemerkt bei Ideler, Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie II, 1826, 285—299 u. 414—423.) [R. v. Scherer.]

Dionysius der Karthäuser, von seinem Geburtsorte Rickel im Haspengau, damals zur Diöcese Lüttich gehörig, Dionysius Rickel genannt, ascetischer Schriftsteller, ward geboren im J. 1402. Er stammte aus dem altadeligen Geschlecht der Edlen von Leewis oder Leeuwen und hatte von Kindheit an ebenso vortreffliche Anlagen zum Studium der Wissenschaften, als zur Erwerbung ausgezeichneter Tugenden. Seine Lernbegierde war so groß, daß er öfters bei Mondschein mitten in der Nacht, in der Meinung, es sei schon heller Tag, aufstand und sich auf den Weg in die Schule machte, wo ihn die verschlossenen Thüren erst seines Irrthumes gemahnten. Er hatte ein ausgezeichnetes Gedächtniß; was er einmal gelesen hatte, blieb ihm für allezeit. Durch diese vortrefflichen Anlagen und seinen unermüdlichen Fleiß erreichte er bald einen Grad von Gelehrsamkeit, den Alle bewunderten. Bei diesem Eifer im Studium ging seine Hauptsorge dahin, daß er sich unversehrt vor der Welt bewahre; deßhalb bat er schon mit 18 Jahren um Aufnahme in den Karthäuserorden, der gerade damals in hoher Blüte stand. Weil die Regel eine Aufnahme vor dem 20. Jahre nicht gestattete, so konnte ihm seine Bitte nicht gewährt werden. Da er aber einsah, daß ihm gerade in diesem Orden gründliche Schriftkenntniß vor Allem nothwendig sei, begab er sich an die damals berühmte Universität Köln und verlegte sich daselbst ganz auf das Studium der heiligen Schrift und der Theologie, und zwar mit solchem Erfolge, daß er schon mit 21 Jahren zum Magister dieser Wissenschaft promovirt wurde. In diesem Jahre begann er auch seine schriftstellerische Thätigkeit, die er bis in die letzten zwei Jahre vor seinem Tode ununterbrochen fortsetzte. In demselben Jahre (1423) erhielt er die Aufnahme in die Karthause zu Roermonde. Schon beim Eintritt in's Kloster erschien er Allen als vollkommener Ordensmann. Für alle Sinnengenüsse gänzlich abgestorben, kannte er keinen Unterschied zwischen Süß und Sauer, zwischen frischer und faulender Nahrung, zwischen Hitze und Frost. Ungeschickten Nachahmern seiner Erstorbenheit für alle Genüsse verwies er dieses Unterfangen, mit der Bemerkung, er könne dieß leicht, denn er habe einen eisernen Körper und einen ehernen Magen. Mit dieser Abtödtung hielt seine Demuth gleichen Schritt. Er hielt sich nicht bloß selbst für den Allergeringsten, sondern er wollte auch von Allen dafür gehalten werden. Ueber die kleinsten Fehler klagte er sich reumüthig an, und wo immer er einen der Brüder betrübt sah, bat er ihn um Verzeihung, in der Meinung, derselbe könne an ihm Anstoß genommen haben. Darum erfreute er sich fortwährend einer Sabbatsruhe in seinem Innern, die ihn für den innigsten Verkehr mit der ewigen Liebe befähigte. In den Uebungen des Ordens war er Allen Vorbild, das zur Nachahmung reizte. Schon frühe besaß er die Gabe des contemplativen Gebetes in dem Grade, daß er zwei bis drei Stunden lang, gänzlich in Gott versunken, unbeweglich auf derselben Stelle blieb. Kaum schien er ein Bedürfniß nach Schlaf zu haben, denn ganze Nächte verharrte er im Gebete. Die Zeit nach der Mitternachtsmette verwendete er allezeit entweder zum Gebete oder zu schriftstellerischer Arbeit. Was ihm beim Studium das Erste gewesen war, die heilige Schrift, war auch das Erste, das er schriftstellerisch bearbeitete. Er schrieb Erklärungen zu allen Büchern der heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes. Schon hier zeigt sich ein Reichthum und eine Tiefe von Kenntnissen, die man an einem jungen Ordensmanne nur bewundern kann. Immer hat er die Erklärung der Väter zur Hand, und was er selber beifügt, ist ganz klar und correct. Er erklärt den buchstäblichen Sinn, allein dieser ist ihm nur die Basis für den höhern, geheimnißvollen Sinn, den er in Meditation und Contemplation selbst gewonnen, und den er den Lesern zur Beherzigung darlegt. Nach den vom heiligen Geiste eingegebenen Schriften kannte er nichts, das ihn so begeisterte wie die Schriften des sogen. Dionysius Areopagita. Die tiefsinnige und dunkle Lehre dieses Auctors weiß er in's hellste Licht zu stellen und vollkommen correct zu deuten. Auf sie beruft er sich in seinen späteren ascetischen Schriften gar oft. Auch zu den hiermit verwandten Schriften des Johannes Climacus und des Johannes Cassianus hat er Commentare geschrieben und dieselben den Ordensleuten empfohlen. Daß alle seine Lehren über das innere Leben auf einer gründlichen Kenntniß der Dogmatik begründet sind, und daß er nicht weniger speculativer Theologe als erleuchteter Lehrer des geistigen Lebens ist, beweisen seine vielen theologischen und philosophischen Werke, besonders seine vortrefflichen Commentare zu den Sentenzen des Lombarden. Alle diese Arbeiten fallen in die erste Hälfte seines Ordenslebens. Tritheim staunt über die Fruchtbarkeit

dieses Schriftstellers und kennt keinen ähnlichen, den er ihm an die Seite stellen könnte, außer etwa den hl. Augustin. Nur hat dieser Kirchenlehrer Vieles dictirt, und Vieles ist während seines Vortrages von Anderen aufgeschrieben worden, während Dionysius Alles mit eigener Hand niederschrieb, corrigirte und admarginirte. Sein Biograph, der ein ganz gutes Latein schreibt und kaum ein Menschenalter nach ihm gelebt hat, bedauert nur, daß der Stil dieses fruchtbaren Schriftstellers nicht recht classisch ist; er gibt aber zu bedenken, daß man am Anfange des 15. Jahrhunderts in dieser Beziehung noch keine so vortrefflichen Lehrmeister gehabt, wie am Ende desselben, und daß der Karthäuser durch Geist und Kraft reichlich ersetze, was ihm an Feinheit der Sprache abgehe.

Außer diesen Schriften schrieb Dionysius eine Unzahl von Briefen an Prälaten und Fürsten, an Bettelmönche und Laien, die ihn um Rath gebeten. Aber auch seine Zelle war fortwährend von Leuten belagert, welche bei ihm Rath und Hilfe in ihren Nöthen suchten. Dieß ging so weit, daß die Stille des Klosters dadurch gestört ward. Deßhalb übertrug ihm der Prior das Amt eines Schaffners, nach welchem er in einem Anbau des Klosters sich aufhielt. In dieser Zeit war er, weil außer der Clausur, mehr im Verkehr mit den Leuten. Er konnte seine Freunde und Gönner in ihren Häusern besuchen und um so sicherer ihnen rathen und helfen, wie er denn zwei Frauen aus einem verzweifelten Zustande befreite und einen Juden bekehrte. Derselbe nahm aus Dankbarkeit gegen den Vermittler seines Heiles den Namen Denys de Denys an, den auch seine Nachkommen in Roermonde beibehielten. Auf diese Bekehrung folgten alsbald mehrere andere, die großes Aufsehen erregten. Allein als die Unruhe zu groß wurde, und die Zerstreuung in äußeren Angelegenheiten ihn in der so lieb gewonnenen schriftstellerischen Thätigkeit zu sehr hinderte, bat er den Prior, daß er ihm die Rückkehr in seine Zelle gestatte. Inzwischen war sein Name in ganz Deutschland berühmt geworden. Papst Eugen IV. (1431 bis 1447) hatte sich nach Lesung einer Schrift des Dionysius ausgesprochen: „Die Kirche darf sich freuen, einen solchen Sohn zu haben"; und Cardinal Cusanus, der als päpstlicher Legat ganz Deutschland durchreiste, um eine Reform des Clerus und der Ordensleute anzubahnen, wußte keinen tüchtigern Gehilfen für sein Werk aufzufinden, als unsern Karthäuser. Dieser begleitete ihn im J. 1451 durch das ganze nördliche und westliche Deutschland und bewirkte durch die Kraft seines Geistes, welche sich in erschütternden und herzdurchdringenden Reden aussprach, die Rückkehr mehrerer verkommener Klöster zur regulären Zucht. Kurz vorher hatte er die Schrift De munere et regimine Legati verfaßt, die dem Cardinal und ihm selber auf diesen Missionsreisen als Norm diente. Nicht bloß vor Mönchen und Nonnen, sondern auch vor Bischöfen und Kirchenregenten hielt er seine Strafreden, und die dem verweltlichten Bischofe von Lüttich ertheilten Ermahnungen und Drohworte mahnen ganz an die Reden Geilers von Kaisersberg den unfrommen Prälaten gegenüber. Im Auftrage Cusa's schrieb er auch ein Büchlein über die Reform der Frauenklöster und eine Widerlegung des Alkoran. Um dieselbe Zeit hatte sich der Herzog Arnold von Geldern mit seinem Sohne Adolf in tödlicher Feindschaft entzweit, und Vater und Sohn rüsteten sich zum Krieg. Der Vater bat den Karthäuser, dessen Gebetskraft Alle kannten, er möchte ihm vom Herrn den Sieg erflehen. Dieser aber erklärte ihm, er könne nur um das bitten, was Gott wohlgefällig und zum Wohle der Christenheit sei; der Krieg zwischen Sohn und Vater sei ein Greuel in den Augen Gottes und das größte Verderben für das christliche Volk. Er schrieb an Beide Briefe voll heiligen Eifers, ihnen mit der göttlichen Rache drohend, wenn sie von ihrem Unterfangen nicht abstünden, und so brachte der arme Ordensmann die Aussöhnung des Herzogs mit seinem Sohne, die vorher niemandem gelungen war, zu Stande; man nannte ihn darum einen Friedensengel in bäuerischer Kutte. — Nach der Eroberung Constantinopels durch die Türken im J. 1453 erließ er ein Sendschreiben an die katholischen Fürsten, worin er sie zu einem Kreuzzuge gegen die Türken aufforderte. Er hatte es auf die Bekehrung des Erbfeindes der Christenheit abgesehen und zu diesem Zwecke schon früher seine Widerlegung des Alkoran geschrieben. Weil seine Stimme nicht gehört wurde, so wollte er doch zur Sühnung für die Execration der prachtvollen Sophienkirche, die in eine Moschee verwandelt worden war, ein der hl. Sophia geweihtes Kloster erbauen. So entstand die Karthause in Herzogenbusch, in welcher er als erster Prior eingesetzt wurde. Beim Bau dieser Kirche und des Klosters hatte den Diener Gottes ganz besonders der Landesfürst, Herzog Philipp von Burgund, der Gute genannt, auf verschiedene Weise unterstützt. Herzog Philipp blieb auch ein Gönner und Wohlthäter des Klosters bis an sein Ende um's J. 1467 und nahm sich in allen wichtigen Angelegenheiten Dionysius zum Rathgeber. Diese neue Aufgabe zerstreute indeß den frommen Mönch zu sehr, und die Altersschwäche machte ihm die Rückkehr in seine Zelle in Roermonde zu erwünscht, als daß er länger hätte in Lothringen bleiben können. Nach seiner Rückkehr verfaßte er wieder ascetische Schriften und brachte die Zahl der von ihm verfaßten Bücher auf Hunderte. Er schrieb über die Freigebigkeit Gottes, über die letzten Dinge des Menschen, eine Erklärung der heiligen Messe, über die heilige Communion, von der Lobpreisung des preiswürdigsten Gottes und der seligsten Jungfrau Maria, vom Urquell des Heils, von der Seligkeit der Seele, von den Gaben des heiligen Geistes, von der Bewachung des Herzens, von innerer Freude

und Frieden, von den Heilmitteln gegen Versuchungen u. s. w. Alle Lehrer des geistlichen Lebens, die nach ihm gelebt, führen seine Aussprüche an, bringen oft ganze Kapitel aus seinen Werken als Belege für ihre Darstellungen, und berufen sich ganz besonders in der Lehre von den außerordentlichen Erfahrungen und von den Zuständen des höhern Seelenlebens auf ihn als einen sichern Gewährsmann und bewährten Auctor. Dionysius war nämlich durch seine strenge Ascese, durch sein unablässiges Gebet und sein unermüdetes Arbeiten schon in früheren Jahren für den Empfang außerordentlicher Gaben Gottes befähigt worden. Die ekstatischen Zustände, die göttlichen Ansprachen, die Visionen und die Enthüllung der Zukunft waren ihm Sachen der Erfahrung. Die höchste Stufe des Schauens, die intellectuelle Vision, diese untrüglichste unter allen war es, in der ihm das Elend der Kirche seiner Zeit, die Verkommenheit der Geistlichen hohen und niedern Ranges und die Corruption aller Schichten der menschlichen Gesellschaft zugleich mit ihren schrecklichen Folgen zu schauen gegeben wurde unter der ergangenen Weisung, die drohenden Strafgerichte des Herrn zu verkünden und die Hohen und die Niederen zur Buße aufzufordern. In Folge dessen schrieb er ernste Mahnbriefe an die Bischöfe und selbst an den Papst nach Rom; hier achtete man seine Warnungen nicht, anderswo aber gingen Manche in sich. Zwei Jahre vor seinem Hinscheiden schrieb er noch sein Werkchen De meditationibus und fügte am Ende bei: „Dieß Werkchen nehmet gütig auf, meine theuersten Brüder, und betet unablässig für mich. Ich bin jetzt auf der Fahrt zum Porte der gesicherten Schweigsamkeit und will mich, Gott gebe es, noch mehr als bisher auf ein seliges Ende vorbereiten, vorzüglich weil mich die leiblichen Kräfte gar sehr verlassen. So vollende ich denn dieß Büchlein im 67. Jahre meines Lebens, im Jahre des Herrn 1469." Schon seit Jahren hatte er die peinlichsten Gichtschmerzen und Stein- und Nierenleiden mit himmlischer Geduld ertragen, ohne auch nur im Geringsten von seinen Ordensübungen und seiner Schriftsteller-Arbeit abzulassen. Dazu kamen noch Geschwüre und Wunden an den beiden Füßen, die immer wieder verbunden und gelöst werden mußten und Tag für Tag neue Schmerzen verursachten. Obschon gegen diese Uebel vom Arzte Einschnitte und schmerzliche Operationen angewendet wurden, vernahm man von ihm auch nicht den leisesten Seufzer; er hielt an mit Beten und wendete sich sogleich wieder zum Schreiben. Allein seine Schwäche nahm immer mehr überhand. Am Feste des hl. Thomas von Aquin im J. 1471 ließ er sich noch in die Kapelle des hl. Dionysius führen, in der er seit vielen Jahren täglich die heilige Messe gelesen hatte, wohnte daselbst der Darbringung des heiligen Opfers bei, empfing mit innigster Andacht den Leib des Herrn als Wegzehrung, wurde wieder in seine Zelle zurückgeführt und sprach daselbst zu den um ihn versammelten Brüdern: „Geliebteste Brüder! Der von mir schon vorhergesagte, sehnlichst erwartete Zeitpunkt ist gekommen. Müßte ich noch länger leben, so bedürfte ich der Hilfe Anderer und wäre Allen zur Last. Der Herr ist nahe. Herr, schenke mir die ewige Ruhe! Mit Maria werfe ich mich zu deinen Füßen. Ich hoffe auf den Herrn, ich werde nicht zu Schanden werden." Am Feste des hl. Gregorius des Großen übergab er seine durch Leiden geläuterte und durch göttliche Liebe geheiligte Seele in die Hände seines Erlösers, am 12. März 1471, in einem Alter von 69 Jahren, von denen er 48 im Orden verlebt hatte. Sein Biograph Theodorich Loer (gest. 1554), desselben Ordens, beklagt sich am Schlusse der Lebensskizze, daß man noch nichts gethan, seine kostbaren Schriften zu veröffentlichen, obschon das Kloster Roermonde 150 von der Hand des sel. Dionysius geschriebene Bände besäße. Er selbst jedoch war es, der sich um Sammlung und Drucklegung derselben die größten Verdienste erwarb. Sämmtliche Schriften wurden in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts bei Quentel zu Köln in Folio gedruckt. Die ascetischen Werke erschienen alsbald auch einzeln in verschiedenen Ausgaben. Während seines Lebens hatte er von Weltlichgesinnten viel Schmähung, Lästerung und Verfolgung zu ertragen und freute sich immer, um des Herrn willen solches leiden zu können. Alle Gottesfürchtigen aber verehrten ihn schon bei Lebzeiten wie einen Heiligen, empfahlen sich seinem Gebete, dem sie ganz wundervolle Wirkung zuschrieben, und vernahmen von ihm seine durchdringenden Worte der Belehrung und Tröstung. Wie ehedem zum lebenden, so nahmen nach seinem Tode Viele ihre Zuflucht zu dem verklärten Diener Gottes. Allein bei der Zerstörung des Klosters und der Stadt Roermonde durch Feuer im J. 1554 ward das früher sehr besuchte Grab des Dionysius so verschüttet, daß man alle Kunde davon verlor. Als dann am Ende des 16. Jahrhunderts Roermonde zu einem Bischofssitze erhoben wurde, gab sich der zweite Bischof dieser Kirche, Cuyck, alle Mühe, die Reliquien des von ihm hochverehrten Dionysius wieder aufzufinden. Er ließ in dem neu restaurirten Kloster den Altar des hl. Dionysius Areopagita, auf welchem der Diener Gottes gewöhnlich das heilige Opfer dargebracht hatte, im J. 1607 neu aufbauen, consecrirte denselben und las daselbst die heilige Messe, den Herrn bittend, er möge die Reliquien des Ehrwürdigen wieder finden lassen. Nach der Angabe eines alten Mönches, der schon vor jener Verwüstung im Kloster gelebt hatte, ward an einer bestimmten Stelle nachgegraben und das Haupt sammt den Gebeinen des Dionysius glücklich gefunden an dessen Todestage, den 12. März 1608, nachdem sie 137 Jahre an dieser Stätte geruht. Der größte Theil dieser Reliquien wurde in einen kostbaren Sarg eingeschlossen und hinter dem Altar des hl. Diony-

sius beigesetzt; ein Theil wurde an andere Klöster abgegeben. Der genannte Bischof wendete sich an den Ordensgeneral in Rom und that alles Mögliche, um die Canonisation des ehrwürdigen Dieners Gottes zu betreiben. Der ganze Orden ordnete Gebete an, es möge Gott gefallen, diese ersehnte Heiligsprechung zu Stande zu bringen; allein bis zur Stunde hat der heiligmäßige Ordensmann nur noch den Titel des „Ehrwürdigen". (Vgl. Vita vener. Dionysii, auctore Theodorico Loeris apud Bolland. Martii II, 247 sq.; Trithemii Opera historica I, 371—373.) [Jocham.]

In literarischer Beziehung ist über Dionysius noch Folgendes nachzutragen. Am Schlusse des vierten Bandes seines Comment. in sent. Lomb. befindet sich ein von ihm selbst verfaßter Bericht über seine literarische Thätigkeit, worin er einerseits die wichtigsten Schriftsteller verzeichnet, die er durch Gottes Gnade habe studiren können (heilige Väter, Scholastiker und nichtchristliche Philosophen), andererseits seine sämmtlichen Werke in systematischer Ordnung vorführt. Da die in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts zu Köln veranstaltete Gesammtausgabe eine systematische Ordnung nicht befolgt, auch noch nicht Alles enthält, ja nicht einmal die im Prospect angekündigte Reihenfolge durchführt, und da sonst keine irgendwie complete existirt: so folgen wir in der Angabe der wichtigsten Schriften der von Dionysius selbst beobachteten Ordnung. Zuerst kommen Commentare (expositiones literales et spiritales) zu allen Büchern der heiligen Schrift (im Ganzen sieben Foliobände), von denen besonders die Commentare zu den Psalmen, den Evangelien und den paulinischen Briefen öfter gedruckt wurden. Damit in Verbindung stehen zwei Auszüge: Epitome s. nobiliores sententiae totius bibliae, und Monopanton i. e. unum ex omnibus epistolis b. Pauli ad materias contractum, sowie ein oft gedruckter Commentar zu den bei den Karthäusern gebräuchlichen kirchlichen Hymnen. Den Uebergang zu den theologisch-philosophischen Schriften bilden die großen Commentare (ein ganzer Folioband) zu den sämmtlichen Schriften des Dionysius Areopagita, den unser Dionysius als seinen Namenspatron und Lehrer in der mystischen Theologie besonders verehrte, sowie zur Schrift De consolatione philosophiae von Boethius. Sein theologisches Hauptwerk ist der große Commentar zu den Sentenzen, dessen eigenthümlicher Charakter und Werth darin besteht, daß bei jeder Frage die Aeußerungen der classischen Theologen des 13. Jahrhunderts wörtlich angeführt, verglichen und abgewogen werden (daher der bescheidene Name: Collectanea in libros sent.). Außerdem hat Dionysius in zwei „Summarien" den Inhalt zweier berühmter theologischer Summen zusammengefaßt, nämlich der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre und der Summa theologica des hl. Thomas (letzteres Summarium ist unter dem Titel Summa fidei orthodoxae oft aufgelegt). Selbständig hat er sodann zwei kleinere summenartige Werke verfaßt, welche nach Inhalt und Methode der thomistischen Summa contra gentiles entsprechen, nämlich: De lumine christianae theoriae LL. II, und Elementationes philos. et theol. LL. II. Dazu kommen eine Menge theologischer resp. philosophischer Monographien, darunter namentlich mehrere apologetisch-polemische Werke gegen Heiden und Mohammedaner, sowie gegen die Waldenser, und ein Werk in drei Büchern zur Vertheidigung der katholischen Idee vom Primate gegenüber den Baseler Theorien; sodann verschiedene speculativ-contemplative Werke über die Vollkommenheiten Gottes und zwei Mariologien in je vier Büchern (De laudibus bb. Virg. Mariae und De praeconio et dignitate ejusdem). Auf dem Gebiete der praktischen Theologie nennt Dionysius zuerst seine zahlreichen Schriften über die verschiedenen Stände der Menschen, welche jedem einzelnen Stande eine ausführliche Unterweisung über die ihm eigenen Pflichten widmen (diese Schriften sind am vollständigsten gesammelt in einem Folioband, Köln 1559). Die übrigen moralisch-ascetischen Schriften (quae praemissos status dirigunt in finem) bestehen in vier Predigtsammlungen, je zwei (De tempore und De sanctis), für die Christen überhaupt und für die Religiosen insbesondere, und in einer Reihe von monographischen Schriften über einzelne Tugenden und Laster, geistliche Uebungen und Seelenzustände, darunter auch ein größeres mystisches Werk in drei Büchern De contemplatione. Zuletzt nennt er die viel gelesene und oft aufgelegte Schrift De quattuor hominum novissimis und De particulari judicio animorum. Der hier vorkommende Satz, daß die Seelen im Fegfeuer ihres ewigen Heiles nicht sicher seien, ist so auffallend, daß Possevin zweifelte, ob hier nicht eine Intrusion in den Text vorliege; freilich hatte Dionysius über die Folgen der läßlichen Sünden auch sonst eigenthümliche Ansichten; namentlich war er unter den Scholastikern der einzige, welcher dieser Sünde eine Verminderung der heiligmachenden Gnade zuschrieb. [Scheeben.]

Dioscur, Patriarch von Alexandrien (444—451), erlangte eine traurige Berühmtheit durch die Geschichte der berüchtigten Räubersynode (latrocinium Ephesinum), die ganz sein Werk gewesen ist. Von seinem früheren Leben ist nichts bekannt. Als der Patriarch Cyrillus gestorben (444), wußte Dioscur durch den Schein besonderer Frömmigkeit sich den Weg auf den Patriarchenstuhl zu bahnen. Bald aber trat er auf als ein stolzer, herrschsüchtiger und grausamer Mann, mehr ein Tyrann als ein Bischof, verfuhr hart und ungerecht gegen die Verwandten seines Vorgängers bei Vollziehung von dessen Testament, handelte übermüthig gegen die kaiserlichen Gouverneure von Aegypten, entsetzte Geistliche ohne Proceß und erneuerte den alten Streit mit dem Patriarchen von Antiochien über den Vorrang der beiden Sitze. Der größten

Freveltaten aber machte er sich schuldig in der Angelegenheit des Abtes Eutyches (s. d. Art.), der in Christo nach der Menschwerdung nur eine Natur statuirte und dadurch Urheber der monophysitischen Irrlehre wurde. Schon war Eutyches auf einer Synode zu Constantinopel condemnirt worden; Papst Leo I. hatte seine Appellation abgewiesen und Kaiser Theodosius II. die Acten der Synode richtig befunden, als er sich zuletzt an Dioscur wandte, um durch diesen seine Verurtheilung annulliren zu lassen. Dieser Entschluß war sehr wohl berechnet. Denn da der bischöfliche Sitz von Constantinopel sich seit Verlegung der kaiserlichen Residenz dorthin zu hohem Range erhoben hatte und den alexandrinischen aus seiner bisherigen Stellung zu verdrängen drohte, bestand eine fast ununterbrochene Eifersucht zu Alexandrien gegen den Sitz zu Constantinopel. Dazu kam nun noch der persönliche Ehrgeiz des Dioscur, der sofort mit beiden Händen die Gelegenheit ergriff, den Patriarchen Flavian von Constantinopel zu demüthigen, indem er ihm, als dem Gegner des Eutyches, der die Lehre des Nestorius allzuhitzig bekämpft hatte, wenigstens mit einigem Scheine nestorianische Irrthümer zur Last legen konnte. Durch die Verwendung des Eunuchen Chrysaphius bewilligte der Kaiser die Abhaltung einer neuen Synode (im J. 449 zu Ephesus), welche von Dioscur von vornherein zu einem höchst ungerechten und gewaltthätigen Gerichtshofe organisirt wurde. Er berief zehn Metropoliten seines Sprengels und zehn Bischöfe zur Synode, einen Stellvertreter der orientalischen Mönche, die bekanntlich für Eutyches Partei genommen, überhaupt bloß Freunde des Eutyches, und überging die Gegner desselben; die Bischöfe, welche zu Constantinopel des Eutyches Irrlehre verworfen hatten, konnten zwar erscheinen, jedoch nicht als Richter Sitz und Stimme haben, sondern sollten vielmehr das Urtheil der Synode entgegennehmen. Dioscur selbst führte das Präsidium; bewaffnete Mannschaft war in der Nähe, und große Schaaren von Mönchen waren mit Knitteln in Bereitschaft, um der schon vor aller Untersuchung feststehenden Freisprechung des Eutyches Respect und Nachdruck zu verschaffen. Mit List und Gewalt brachte Dioscur die Stimmen zur Freisprechung Eutyches' und zur Condemnation Flavians zusammen, und als dieser gegen solch ein Verfahren protestirte, indem er an den päpstlichen Stuhl appellirte, sprang Dioscur von seinem Sitze auf und mißhandelte Flavian mit Faustschlägen und Fußtritten der Art, daß derselbe einige Tage darauf den Geist aufgab. Endlich ging er so weit, auf einer unbeschriebenen Membrane Stimmen zu sammeln, daraufhin ein Absetzungsurtheil gegen Papst Leo I. selbst auszusprechen und so zu seinem bisherigen Verbrechen auch noch das eines Falsarius und Rebellen hinzuzufügen. Papst Leo I. belegte auf einer römischen Synode Eutyches und Dioscur mit der Excommunication und erwirkte die Berufung einer allgemeinen Synode (nach Chalcedon im J. 451), auf welcher in der dritten Sitzung Dioscur, nach Prüfung der vielen gegen ihn erhobenen Klagen, wegen Förderung der bereits condemnirten Häresie des Eutyches und wegen roher Gewaltthätigkeiten zu Ephesus schuldig befunden wurde. Nebstdem wurden auch noch Anklagen wegen origenistischer Irrthümer, wegen blasphemischer Behauptungen, wegen Verletzung fremden Eigenthums, wegen Wuchers und schlechten Umganges in seinem Hause gegen ihn begründet. Das Urtheil gegen ihn lautete auf Absetzung und Verbannung nach Gangrä in Paphlagonien; dort starb er im J. 454. Tillemont sagt von ihm: Er hat Alexandrien den Ruhm entrissen, den es seit Athanasius gehabt, eine Säule der Wahrheit und ein Muster der Gottesfurcht zu sein; er hat der Häresie das Thor geöffnet, sie ist daselbst eingezogen und hat fürchterliche Verwüstungen angerichtet, und die Tugenden der Heiligen daselbst und das Schwert der Barbaren haben sie zwölf Jahrhunderte hindurch nicht mehr vertilgen können. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 314 ff. 390 ff. 423 ff.) [Marx.]

Diotrephes wird 3 Joh. 10 mit wenigen Worten als ein Mann geschildert, der es wagte, sich selbst dem Apostel Johannes zu widersetzen, gegen ihn üble Reden auszustreuen, zugleich fremden christlichen Glaubensgenossen, die in seine Gemeinde kamen, die Gastfreundschaft zu verweigern und diejenigen Gemeindeglieder, die solche gastfreundlich aufnahmen, aus der Gemeinde auszustoßen. Ungewiß ist, ob dieser Diotrephes mit einem kirchlichen Amte wirklich betraut war, oder ob er sich ein solches bloß anmaßte. Doch muß er bei seinem hochmüthigen Streben, die Gemeinde zu leiten und zu beherrschen (3 Joh. 9), jedenfalls einen nicht geringen Einfluß auf dieselbe ausgeübt haben. [Kozelka.]

Diplomatik, päpstliche, s. Bullen.

Dippel, Johann Konrad (Christianus Democritus), pietistischer Theologe, Arzt und Alchymist, wurde als der Sohn eines lutherischen Pfarrers am 10. August 1673 auf dem Frankenstein bei Darmstadt geboren. Noch nicht 16 Jahre alt, bezog er die Universität Gießen und widmete sich hier neben dem Studium der Theologie zugleich auch philosophischen, medicinischen und juristischen Studien. Im J. 1693 erwarb er sich auf Grund einer Dissertation De nihilo den Magistergrad, bemühte sich aber vergebens, an den Universitäten von Gießen, Wittenberg und Straßburg eine theologische oder philosophische Lehrstelle zu erhalten. In Straßburg wirkte er einige Zeit als Prediger und hielt zugleich Vorlesungen über Chiromantie und Astrologie. Dabei führte er, wie in Gießen, so auch hier, ein tolles Studentenleben. Von Schulden gedrückt und wegen Theilnahme an einer studentischen Rauferei, bei welcher eine tödliche Verwundung stattgefunden, vom Gerichte verfolgt, entfloh er im August 1696 aus Straßburg und entkam unter mannigfachen Abenteuern nach Darmstadt. Bis zu seinem Aufenthalte in Straßburg war

Dippel als entschiedener Anhänger der lutherischen Orthodoxie und schroffer Bekämpfer des Pietismus aufgetreten. Von da an wandte er sich, und zwar zum Theil aus persönlichen Interessen, dem Pietismus zu. Völlig wurde er für denselben durch Gottfried Arnold (s. d. Art.) gewonnen. Verbittert durch die Erfolglosigkeit aller seiner Bemühungen, eine ihm entsprechende Anstellung zu erhalten, eröffnete Dippel im J. 1697 durch die Schrift Orthodoxia Orthodoxorum, der 1698 sein Papismus Protestantium vapulans folgte, einen leidenschaftlichen Kampf gegen die lutherische Orthodoxie und für den Pietismus. Im J. 1699 folgten vier, 1700 sogar neun weitere Streitschriften. Diesen Kampf, der sich übrigens bei Dippel zu einem Kampfe gegen fast alle Grundwahrheiten des Christenthums gestaltete, führte er auch während der übrigen Zeit seines Lebens durch zahlreiche Streitschriften fort. Nachdem er die geistliche Laufbahn aufgegeben, warf er sich mit großem Eifer auf Alchymie. Von der fixen Idee beherrscht, eine Tinctur gefunden zu haben, durch die er Silber und Quecksilber in Gold verwandeln könne, kaufte er um 50 000 Gulden ein Landgut in der Nähe von Darmstadt und gerieth tief in Schulden. In den Jahren 1704—1707 lebte er in Berlin unter der einflußreichen Protection des Hofmarschalls Grafen August von Wittgenstein, Generaldirectors der Domänen und Oberdirectors des Salz- und Münzwesens, der sich gleich dem damaligen Könige Friedrich I. von Preußen sehr lebhaft für Alchymie interessirte, lediglich seinen alchymistischen und chemischen Experimenten. Er entdeckte hier durch Zufall das „Berliner Blau" und auch das nach ihm benannte Oleum animale Dippelii oder „Dippels-Oel". Ein literarischer Streit mit dem Generalsuperintendenten von Schwedisch-Pommern, J. F. Mayer, in welchem Dippel auch den König Karl XII. von Schweden und seine antipietistischen Edicte angriff, hatte zur Folge, daß er in Berlin auf Veranlassung des schwedischen Gesandten in das Gefängniß geworfen wurde. Nach achttägiger Haft durch eine Caution des Grafen Wittgenstein aus dem Gefängnisse befreit, entzog er sich weiteren gegen ihn gerichteten strengen Maßregeln durch eilige Flucht. Von 1707—1714 lebte er in Holland in der Nähe von Amsterdam und erwarb sich hier als Arzt bedeutenden Ruf; auch erlangte er 1711 von der Universität Leyden die medicinische Doctorwürde. Im J. 1714 siedelte Dippel, wahrscheinlich weil er sich durch verschiedene in Holland veröffentlichte Pamphlete den Aufenthalt dort unmöglich gemacht, nach Altona und drei Jahre später nach Hamburg über. Eine von ihm gegen seinen Gönner, den dänischen Statthalter Grafen Reventlow, und dessen Gemahlin an den König Friedrich IV. von Dänemark gerichtete Denuntiation, welche sich als unwahr erwies, und verschiedene von ihm gegen die gräfliche Familie gerichtete injuriöse Schriften hatten zur Folge, daß er durch ein von dem Könige bestätigtes Urtheil im Herbste 1719 zu lebenslänglichem Gefängnisse verurtheilt wurde. Nach einer fast siebenjährigen Gefangenschaft in der Feste Hamershus auf der Insel Bornholm wurde er auf Verwenden einer Tochter des Grafen Reventlow, der morganatischen Gemahlin des Königs, durch königlichen Erlaß vom 11. Juni 1726 wieder in Freiheit gesetzt. Er wandte sich nun nach Christianstad in Schweden. Schon im Herbste 1726 aber stellte auf dem schwedischen Reichstage der geistliche Stand an den König das Ansinnen, Dippel aus dem Lande zu weisen. Der Adel aber nahm sich Dippels an und wußte sogar den König, einen Prinzen Friedrich von Hessen, zu bestimmen, daß er ihn zum Zwecke einer ärztlichen Consultation nach Stockholm einlud. Dippel kam im Anfange des Jahres 1727 nach der Hauptstadt Schwedens und spielte hier als geistlicher und ärztlicher Rathgeber in weiten Kreisen eine nicht unbedeutende Rolle. Eine von ihm im Juli 1727 veröffentlichte Streitschrift aber, in welcher er sich die Aufgabe gestellt, „das ganze Lutherthum direct über den Haufen zu werfen", hatte zur Folge, daß er noch in demselben Jahre mitten im Winter durch einen Reichstagsbeschluß aus Schweden ausgewiesen ward. Nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Kopenhagen, wo er trotz der früheren Vorkommnisse selbst am Hofe eine freundliche Aufnahme fand und ärztlichen Rath ertheilte, und in Liebenburg bei Goslar, wo er auf Betreiben des lutherischen Consistoriums in Hildesheim durch die hannoverische Regierung ausgewiesen ward, fand er im December 1729 in der Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Berleburg, dem damaligen Asyl aller Schwärmer und Sectirer, eine Zufluchtsstätte. In Berleburg gerieth er sehr bald mit den dortigen pietistischen Conventikelchristen, denen er zu wenig fromm und zu weltlich gesinnt war, in Streit und wurde aus ihrer Gemeinde ausgeschlossen. Auch mit Zinzendorf, der nach Berleburg kam und ihm das Amt eines „Weissagers" zutheilte, um ihn und durch ihn seine zahlreichen Anhänger innerhalb und außerhalb Deutschlands für die herrnhutische Secte zu gewinnen, überwarf er sich sehr bald vollständig. Ein plötzlicher Tod, wohl in Folge eines Schlagflusses, machte in der Nacht vom 24. auf den 25. April 1734 auf dem Schlosse Wittgenstein seinem Leben ein Ende, nachdem er noch ein Jahr vorher, am 20. Mai 1733, in einem Manifeste der Welt verkündet hatte, daß er vor dem Jahre 1808 nicht sterben werde. Die Zahl der Schriften Dippels, von denen Strieber (III, 112—132) ein fast vollständiges Verzeichniß gibt, beläuft sich auf ungefähr sechzig. Eine Sammlung fast aller seiner bis zum Jahre 1709 erschienenen Schriften gab er selbst in jenem Jahre in Amsterdam unter dem Titel heraus: „Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Creaturen, durch die Publication aller bisher edirter Schriften Christiani Democriti"; eine Gesammtausgabe seiner Schriften erschien

unter demselben Titel in drei Quartbänden 1747 zu Berleburg. — Dippel war ein sehr unruhiger, unklarer und verworrener Kopf und dabei ein Mann von großer Eitelkeit, Selbstüberschätzung und Streitsucht. Sein Stil ist breit und roh, und seine Polemik vielfach über die Maßen derb und grob. Seine religiösen Anschauungen laufen auf einen mystischen Naturalismus hinaus. Als die oberste Quelle aller Religion erscheint ihm das unmittelbar aus dem Munde Gottes geflossene, im Herzen des Menschen wirkende „innere Wort Gottes", das er mitunter auch als „Logos", als „inneren Christus", als „heiligen Geist", als „Licht im Gewissen" bezeichnet. In der allgemeinen Annahme dieses „inneren Wortes Gottes" glaubte er alle Religionen zu Einer vereinigen zu können. Die Lehren von der stellvertretenden Genugthuung Christi und von den Wirkungen der Sacramente, sowie alles äußere Kirchenthum und jede Verpflichtung auf Dogmen bekämpfte er auf das heftigste. Das Christenthum wollte er nur als Moral und als eine gewisse geistliche Erneuerung der Menschheit durch den mit Jesus verbundenen Logos, nicht aber als Dogma aufgefaßt wissen. Auf philosophischem Gebiete bekämpfte er den Empirismus Hobbes', den Spinozismus, den Cartesianismus und die Leibniz-Wolff'sche Philosophie. In seiner Naturauffassung lehnte er sich an die Geistertheorien des Paracelsus, Helmont und Böhme an. Auch huldigte er der Idee von der Wiederbringung aller Dinge. — Literatur: Ackermann, Leben J. C. Dippels, Leipzig 1781; Hoffmann, Leben und Meinungen J. C. Dippels, Darmstadt 1782; Strieder, Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte III, Kassel 1783, 89 ff.; Bruno Bauer, Einfluß des englischen Quäkerthums auf die deutsche Cultur und auf das englisch-russische Project einer Weltkirche, Berlin 1878, 38 ff.; Henning, J. C. Dippels vistelse i Sverige samt Dippelianismen i Stockholm 1727—1741, Upsala 1881; W. Bender, J. K. Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus, Bonn 1882. [Hundhausen.]

Diptychen, kirchliche Namensverzeichnisse. Das Adjectivum δίπτυχος bedeutet so viel als doppelt gefaltet, doppelt zusammengelegt und wird in Verbindung mit δελτίον (δέλτος) vom hl. Augustin (Contr. Faust. 15, 4) zur Bezeichnung der alttestamentlichen Gesetzestafeln gebraucht, welche er auch geradezu steinerne Diptychen nennt. Einen klaren Begriff von den Diptychen erhält man, wenn man sich zwei durch ein Charnier zusammengefügte Tafeln oder die beiden Deckel eines Büchereinbandes vorstellt. Die beiden Tafeln waren von Holz, Metall, Schiefer, Pergament, auch von Elfenbein, Silber und Gold hergestellt und auf den Außenseiten mit mehr oder minder reichen Reliefs geschmückt. Waren innen noch mehrere Blätter oder Tafeln eingefügt, so wurden sie nach der Anzahl dieser Blätter τρίπτυχα, πεντάπτυχα oder πολύπτυχα genannt. Die Diptychen wurden Handbücher oder Tagebücher, auch Tragtafeln genannt, weil die Alten ihre laufenden Notizen, ihre häuslichen Angelegenheiten darin verzeichneten und dieselben, um den Inhalt stets gegenwärtig zu haben, an Bändchen befestigt in der Hand trugen oder am Gürtel angebunden hatten. Man schrieb auch kurze Briefe hinein, um sie an Abwesende zu senden, in welchem Falle sie mit dem Siegel des Absenders versiegelt waren. Vielfach dienten die Diptychen, namentlich bei den Reichen, auch als Luxusgegenstände, welche mit Ostentation getragen wurden, wie man heutzutage goldene Ketten und anderen Schmuck trägt. Ebenso dienten sie als Geschenke, die man sich am Neujahrstage zuschickte, oder die man Fremden zum Andenken gab. In der Kaiserzeit schickten die Beamten bei ihrem Amtsantritte Diptychen an ihre Freunde; besonders thaten dieses die Consuln, welche sie nicht bloß an ihre Eltern und Freunde, sondern auch an den Kaiser, an die hervorragendsten Mitglieder des Magistrates sendeten und selbst unter das Volk vertheilten, um sich dessen Gunst zu erwerben. Solche consularische Diptychen waren mit mancherlei Figuren geschmückt und enthielten oft das Bildniß des Consuls in seiner Amtstracht mit dem Scepter und der Mappa, mitunter auch Scenen aus den Spielen, die unter ihm gegeben wurden. Es sind mehrere auf uns gekommen, weil sie aus dem profanen in kirchlichen Gebrauch übergingen. Sie wurden aber dann vor ihrer kirchlichen Benutzung in Bezug auf Figuren und Ornamente mannigfachen Modificationen unterworfen. Dieß ist namentlich auf dem Diptychon ersichtlich, welches Papst Gregor d. Gr. der Langobardenkönigin Theodolinde übersandte; der eine Consul ist in den König David, der andere in Gregor umgewandelt. An dem letzteren wurde auch die Toga zur Casula und das Scepter zum Kreuze umgewandelt, sowie auf dem Haupte die Tonsur angebracht. Zu welchem Zwecke aber dienten die Diptychen in der kirchlichen Liturgie? Sind nur die consularischen Diptychen verwendet worden, oder hat die Kirche auch neue, ausschließlich ihrem Zwecke dienende anfertigen lassen? Um die letztere Frage zuerst zu beantworten, so kann gegenwärtig nicht mehr bezweifelt werden, daß die Kirche auch neue, ausschließlich ihrem Zwecke dienende Diptychen anfertigen ließ. Es gibt nämlich Diptychen, welche jedenfalls so alt sind, wie die ältesten auf uns gekommenen consularischen Diptychen, und welche sich durch den Schmuck ihrer Außenseiten sofort als christliche Erzeugnisse darstellen. Sie weisen Bilder des Heilandes, der seligsten Jungfrau und anderer Heiligen auf oder behandeln Gegenstände des Alten und des Neuen Testamentes. Solche Diptychen befinden sich in Mailand, Venedig, Amiens, Berlin, Trier. Die kirchlichen Diptychen, welche oft drei, vier und mehr Tafeln enthielten, also vorzugsweise Polyptychen waren, dienten oft nur zum Schmucke der Altäre, auf welche sie entfaltet hingestellt wurden; namentlich waren sie

sehr geeignet zur Zierde von tragbaren Altären. Sie hatten also eine unseren Altarbildern analoge Bestimmung und waren wie die gotischen Flügelaltäre, welche ohne Zweifel aus den Triptychen ihren Ursprung herleiten, außen und innen mit Gemälden und Sculpturen versehen oder in der Art geschmückt, daß, wie bei dem Diptychon in Rambona, äußerlich die Reliefs und innerlich die Gemälde angebracht waren. Dieß war aber nicht ihre einzige Bestimmung, sondern sie dienten auch einem liturgischen Zwecke, über welchen sich Salig (De diptychis veterum tam profanis, quam sacris, Halae 1731) folgendermaßen ausspricht. Man kann die Diptychen definiren als öffentliche Tafeln, welche in der ersten Kirche während des heiligen Opfers vom Ambo herab vorgelesen wurden, und welche die Namen derer enthielten, welche opferten, d. h. die Liebesgaben darbrachten, sowie die Namen der höchsten Behörden, der in Gemeinschaft mit der Kirche stehenden Bischöfe, ferner die Namen der Heiligen, der Martyrer und der Bekenner, und endlich die Namen der im Glauben der Kirche Verstorbenen: ein lebendiger Ausdruck der Lehre von der die leidende, streitende und triumphirende Kirche umfassenden Gemeinschaft der Heiligen. Was die Eintheilung der Diptychen betrifft, so stellen einige Schriftsteller drei Klassen derselben auf, während andere nur zwei anerkennen wollen. Erstere Eintheilung, welche Martigny gewählt hat, ist die richtigere. Man hatte nämlich erstens Diptychen, welche eine Nachahmung der Fasti oder Civilregister der Römer waren und unseren Taufregistern entsprechen. Diese Diptychen der Getauften waren die eigentlichen Jahrbücher der Kirche, weil man Tag für Tag die Namen derjenigen eintrug, welche ihre Kinder zur Taufe brachten. Durch die Eintragung in diese Jahrbücher wurden die Neugetauften als Kinder der Kirche anerkannt. Als zweite Klasse sind die Diptychen der Lebenden zu betrachten, in welche der Papst, die Patriarchen, die Bischöfe und Priester, die Darbringer der eucharistischen Gaben, die Wohlthäter der Kirche, die Cleriker aller Ordnungen, die Kaiser und Könige sammt ihren Gemahlinnen, sowie einzelne hervorragende Persönlichkeiten eingeschrieben waren. In den ältesten auf uns gekommenen Diptychen und in den ältesten Liturgien zeigt sich, daß auch die Namen der seligsten Jungfrau, die Namen der Martyrer und anderer Heiligen eingetragen waren, woraus Donati (De' dittici degli antichi 64) folgert, daß diese Diptychen den Kalendarien den Ursprung gegeben haben, aus welchen später die Martyrologien hervorgingen. Als dritte Gattung sind die Diptychen der Verstorbenen zu betrachten, welche unseren Sterbebüchern entsprechen. Im Allgemeinen kann man sagen, daß dieselben Personen, welche bei ihren Lebzeiten im Liber viventium namentlich aufgeführt waren, nach ihrem Ableben in das Diptychon mortuorum eingeschrieben wurden, wenn sie in der Gemeinschaft mit der Kirche gestorben waren und einen guten Ruf hinterlassen hatten. Aus den Diptychen der Verstorbenen entstanden später die Nekrologien oder Seelenmeßbücher, auch Jahrestagsbücher genannt, die sogen. schedae emortuales, welche den Beweis liefern, daß man schon in den frühesten Zeiten am Jahrestage des Todes der Gläubigen das heilige Opfer für sie darbrachte. Rechtgläubigkeit und strenge Sittlichkeit war die Bedingung für die Aufnahme in die Diptychen. Wer wegen häretischer und schismatischer Lehren oder wegen großer Verbrechen der Excommunication schuldig erkannt wurde, ward aus den Diptychen ausgestrichen (rasura nominum e diptychis), was selbstverständlich als ein großer Schimpf für den Betreffenden gelten mußte. War aber die Unschuld einer ausgestoßenen Persönlichkeit nachträglich erkannt worden, so wurde deren Name wieder eingetragen an derselben Stelle, wo er früher gestanden. In einer oben aus Salig angeführten Stelle ist gesagt worden, daß die Diptychen während des heiligen Opfers vom Ambo herab vorgelesen wurden. Dagegen bestreitet dieses Martène wenigstens für die lateinische Kirche und sagt, daß der Subdiacon sie dem celebrirenden Priester leise vorgesagt habe. Andere gründliche Kenner des christlichen Alterthums sagen, bezüglich des Ortes, wo, und der Zeit, wann die Diptychen vorgelesen wurden, sei es zu verschiedenen Zeiten verschieden gehalten worden. Anfänglich las wohl der Diacon vom Ambo aus dieselben vor, später sprach der Diacon oder auch der Subdiacon hinter dem Altare dem celebrirenden Priester die Namen vor, und noch später legte man die Diptychen auf den Altar, ohne sie abzulesen, und der Priester gedachte der Eingeschriebenen vorzugsweise im Gebete, ohne sich ihrer aller namentlich zu erinnern (Pamel. Liturg. Gallic. II, 180). Martène (De antiq. eccl. rit. c. 4, n. 12) bemerkt hinsichtlich der Zeit des Ablesens, daß oft beide Diptychen unmittelbar nacheinander gelesen wurden, und zwar nach der Predigt, noch häufiger aber, wie in den Kirchen Galliens und Spaniens, nach dem Offertorium. Mitunter geschah die Verlesung auch erst, wie es jetzt noch gemäß der Liturgie des hl. Basilius und Chrysostomus geschieht, nach der Consecration (vgl. Amberger, Pastoraltheologie II, 355). In der römischen Kirche dagegen, deren Liturgie mit Recht unter die ältesten gesetzt wird, wurden von den frühesten Zeiten an die Namen der Lebendigen am Anfange des Canon, und die der Verstorbenen nach der Consecration gelesen, wie sie denn auch statt der Diptychen ein doppeltes Memento annahm (Amberger II, 159 u. 179). Daher haben die beiden Memento in alten Büchern die Aufschrift „Oratio super Diptycha“; sie wurde indeß anfänglich vom Celebrans nach der Verlesung der Namen gebetet, weßhalb sie auch „Oratio post nomina“ genannt wird. Ein Fragment eines alten römischen Ordo (Mabillon, Ordo rom. IV, 61) läßt zwei Orationen beten, die erste super diptyceos, d. h. für diejenigen, welche in die auf den

Altar gelegten Diptychen eingeschrieben waren, und die zweite post lectionem nominum. (Vgl. Chr. Aug. Salig l. c.; Donati, De' dittici degli antichi profani e sacri, Lucca 1753; Wilhelm Meyer in Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Klasse, XV, 1, 1 ff.; Martigny, Dict. des antiq. chrét. s. v.; Kraus, Realencyklopädie I, 364 ff.) [Dippel.]

Directorium (Ordo divini officii, Kalendarium liturgicum, vulgär-französisch auch cartabelle) ist die gebräuchlichere Bezeichnung für den von der zuständigen Behörde jährlich herausgegebenen Kirchenkalender, welcher den Verlauf der Festzeiten vorzeichnet, für jeden einzelnen Tag das canonische Officium mit der entsprechenden Messe angibt und die den einzelnen Festen und Zeiten eigenen Abweichungen von der gewöhnlichen liturgischen Ordnung vermerkt. In seinem Gange schließt es sich genau der Tageszählung des bürgerlichen Jahres an, hält aber für die Wochentage die kirchliche Bezeichnung fest. Seine officielle Sprache ist die lateinische; für weibliche Ordensgenossenschaften, welche zum Stundengebete verpflichtet sind, und für Laien wird dasselbe wohl auch in der Volkssprache abgefaßt oder mit Notizen in der Volkssprache versehen. Da die beweglichen Hauptfeste sich jährlich verschieben, so muß für jedes Jahr das Directorium eigens festgestellt werden. Die älteste Weise, die jährliche Festfeier für die ganze Diöcese zu ordnen, war die Publication der Feste, welche die Bischöfe nach Weisung ihres Metropoliten am Feste der Epiphanie mündlich vornahmen; die Form, in welcher dieses von Alters her geschah, ist in dem Pontificale Romanum „de publicatione Festorum mobilium in Epiphania Domini" aufbewahrt. Jene Ordnung der beweglichen Hauptfeste ist allenthalben dieselbe; dagegen ist die Ordnung der stehenden, einem bestimmten Kalenderdatum zugewiesenen Gedächtnißtage nach Diöcesen und Ordensprovinzen verschieden. Jede derselben hat zufolge der ihr eigenen Feste ihren eigenen stehenden Festkalender, ihr besonderes Kalendarium perpetuum neben dem allen Kirchen des lateinischen Ritus gemeinschaftlichen Grundstock, dem Kalendarium Romanum, wie es dem Brevier und Missal vorgedruckt ist. In Folge dessen beansprucht jede Diöcese und jede Ordensprovinz ein eigenes Directorium; wo in einer Diöcese neben der römischen eine Sonderliturgie besteht, ist für jede Liturgie ein besonderes Directorium nothwendig. Dasselbe zu approbiren und als bindende Festordnung für seinen ganzen Jurisdictionsbezirk zu veröffentlichen, ist ein Recht des Diöcesan-, bezw. Provinzialobern. In jeder einzelnen Kirche ist sodann das Diöcesan-, bezw. Ordens-Directorium mehrfachen Aenderungen durch die pflichtmäßige oder privilegirte Feier der localen Feste unterworfen; zu diesen zählen das Titular- und das Patronsfest, das Jahrgedächtniß der Kirchweihe, sowie diejenigen Feste, welche durch die Gewohnheit oder den Besitz einer bedeutenden Reliquie (reliquia insignis) rechtlich begründet sind. Den Kirchenvorstehern liegt die Pflicht ob, nach Maßgabe der liturgischen Gesetze die Localfeste in das officielle Directorium einzugliedern und dieses so zur verpflichtenden Festordnung für ihre Kirche und deren Clerus zu machen. Für die Feier des Kirchenjahres und die Persolvirung der Tagzeiten ist jeder Cleriker an das Directorium seiner Diöcese oder Ordensprovinz und speciell derjenigen Kirche, welcher er angehört, gebunden. Bevor die Rubriken festgestellt und in die liturgischen Bücher selbst aufgenommen waren, hatten einzelne Diöcesen ihren eigenen „Ordinarius", auch „Capsus" genannt (s. Zaccaria, Bibl. rit., Roma 1776, I, 121 sqq.), welcher für den jährlichen Wechsel der Festordnung die nothwendigen Weisungen enthielt. So besaß z. B. die Trierer Erzdiöcese seit 1345 ihren durch Erzbischof Balduin von Luxemburg geordneten „Ordinarius perfectus secundum ecclesiam Trevirensem per totum annum tam de tempore quam de sanctis". Es war Sache des einzelnen Priesters oder Kirchenvorstehers, das Directorium selber anzufertigen; die Kenntniß des computus ecclesiasticus fordern daher zahlreiche ältere Synodalstatuten von allen Clerikern; auch das Tridentinum (Sess. XXIII De ref., cap. 18) führt unter den obligatorischen Lehrgegenständen der Knabenseminarien die kirchliche Zeitrechnung auf. — Die Norm, nach welcher die Grundlinien und auf diesen die Centralpunkte für die jährliche Ordnung des Directoriums festzustellen sind, bietet der dem Missal und Brevier vorangeschickte Tractat de anno et ejus partibus mit den dazu gehörigen Zeittafeln. Regel und Gesetz, nach welchen im Einzelnen der Rang, die Folge und das gegenseitige Verhältniß (die Occurrenz und Concurrenz) der Feste geordnet werden müssen, sind in den allgemeinen und besonderen Rubriken der hier in Betracht kommenden liturgischen Bücher enthalten; dieselben haben vielfach eine genauere Bestimmung in Decreten der Riten-Congregation und letztlich eine durchgreifende, die Feststellung des Directoriums in hohem Grade erleichternde Modification durch Leo's XIII. Erlaß vom 28. Juli 1882 erfahren. — Das gesammte, zur sicheren und richtigen Abfassung eines Directoriums nach römischem Ritus benöthigte Material ist im Anschluß an den Gang des Kalenders zusammengestellt von A. M. a Carpo (Kalendarium perpetuum, Ferrar. 1861, 3. ed. 1875, und desselben Compendiosa bibliotheca liturgica, Bonon. 1877, 2. ed. 1879); das technische Verfahren ist bei De Herdt (S. Liturgiae praxis, Lovan. 1883, 7. ed., III, n. 208) angegeben. Seinem Thesaurus hatte Gavanti einen Ordo perpetuus Officii divini recitandi beigegeben, welcher in 36 Tabellen für die Jahre 1631 bis 2000 die Termine der beweglichen Feste und der zu verlegenden Officien aufführte. Diese Tabellen hat Merati in seiner Bearbeitung des Thesaurus 1736 erweitert und in's Einzelne

eingehend ausgeführt; in der Fassung, welche Merati ihnen gegeben hat, sind dieselben Muster und Grundlage aller Directorien nach römischem Ritus, und die dort eingeführte Terminologie und Abbreviaturen sind gleichfalls Gemeingut geworden. — Die Griechen nennen ihren dem lateinischen Directorium entsprechenden Kalender für den liturgischen Gottesdienst τυπικόν, διάταξις, διατύπωσις u. ä. (s. Nilles, Kalend. man., Oenip. 1879, I, XLIV). [K. Schrod.]

Directorium exercitiorum S. Ignatii heißt die treffliche, die Methode des hl. Ignatius von Loyola weiter ausführende Anleitung zum Ertheilen geistlicher Uebungen, welche auf Anordnung der ersten General-Congregation des Jesuitenordens unter Leitung des Generals Cl. Aquaviva (s. d. Art. Aquaviva, Claudius) ausgearbeitet wurde. Das 22 Kapitel umfassende Büchlein wurde 1591 zum ersten Male in Druck gegeben und wird als Anweisung zu besagtem Zwecke in der Gesellschaft Jesu noch jetzt vorzugsweise benutzt (vgl. de Backer s. v. Aquaviva). [K. Schrod.]

Discalceati, s. Barfüßer.

Disciplin. A. Die kirchliche (Disciplinar-Sachen und Gesetze, Kirchenzucht), der Inbegriff derjenigen kirchlichen Vorschriften und Einrichtungen, welche das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen zu regeln bestimmt sind. I. Disciplin (Zucht) im Allgemeinen bezeichnet diejenigen äußeren Einrichtungen und Mittel, durch welche das Leben Untergebener für irgend einen Zweck gebildet und geregelt und das diesem Zwecke Widerstrebende verboten und bestraft wird. In diesem Sinne spricht man von Disciplin im Heere, im Staate, in der Schule. Auch die Observanz solcher Normen heißt Disciplin. Im subjectiven Sinne wird auch eine Unterart der Tugend der Gerechtigkeit, welche das Aeußere des Menschen in Wort und Werk nach den Gesetzen der Bescheidenheit ordnet, mit diesem Namen bezeichnet (Weish. 6, 18—21; Bonav. Centiloq. 3, Sect. 44; S. Thom. 2. 2, q. 80, a. unic. ad 3). Unter kirchlicher Disciplin im weiteren Sinne werden zuweilen alle Normen verstanden (auch die von Gott selbst durch das Naturgesetz oder durch positive Offenbarung gegebenen), welche die Kirche den Gläubigen für ihr inneres und äußeres Leben vorschreibt. Alsdann erstreckt sich die Disciplin über die ganze Sittenlehre (materia morum), zum Unterschiede von der theoretischen Glaubenslehre (materia fidei im engern Sinne). Doch im gewöhnlichen und eigentlichen Sinne umfaßt die Disciplin nur einen Theil der sittlichen und rechtlichen Normen, nämlich diejenigen, welche nicht unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber selbst, sondern von der kirchlichen Auctorität gegeben, also nicht göttliche, sondern kirchlich-menschliche Gesetze sind. In diesem Sinne sind die Disciplinarsachen zunächst nicht Gegenstand des göttlichen Glaubens, sondern des kirchlichen Gehorsams und umfassen ein von den theoretischen und praktischen Glaubenssachen verschiedenes Gebiet (vgl. Scheeben, Dogmatik I, n. 42 bis 44; Heinrich, Dogm. II, § 111).

II. Disciplinargewalt der Kirche. Wie die Apostel außer der Ausspendung der göttlichen Geheimnisse und der Verkündigung des Glaubens kraft der ihnen übertragenen Regierungsgewalt selbständig Einrichtungen trafen und Gesetze erließen, gemäß dem Worte des Apostels Paulus: „Ich sage es, nicht der Herr" (1 Cor. 7, 12), so hat auch das in der Kirche fortlebende Apostolat durch alle Jahrhunderte gehandelt. Die Hierarchie ist nicht bloß das Organ des heiligen Geistes für den Zweck, die durch Christus gewordene Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17) durch die Spendung der heiligen Sacramente und durch die Verkündigung der Lehre Christi den Menschen zu übermitteln, sondern sie hat auch die Mission, das Reich Gottes auf Erden in Gerechtigkeit zu regieren und das Volk Gottes für das ewige Leben zu erziehen. Für diesen Zweck ist sie bekleidet mit der Auctorität des „Hirten der Hirten". Er hat seine Apostel gesandt, wie er selbst vom Vater gesendet ist (Joh. 20, 21), hat ihnen die Schlüsselgewalt gegeben, zu binden auf Erden und im Himmel (Matth. 16, 18; 18, 18), und hat durch seinen heiligen Geist „die Bischöfe gesetzt, zu regieren die Kirche Gottes, die er mit seinem Blute erworben hat" (Apg. 20, 28). Diese von Christus übertragene, unveräußerliche Regierungsgewalt der Kirche geht überdieß aus ihrer Natur hervor, da sie als eine selbständige, vollkommene Gesellschaft constituirt ist (c. 2, Dist. XXII). So hat die Kirche ein ebenso begründetes Recht auf ihr forum externum, die Regierung des christlichen Volkes, wie auf das forum internum, das Gebiet des eigentlichen Glaubens- und Gnadenlebens. Die rein disciplinarischen Gesetze sind an sich nicht geoffenbart, auch nicht aus geoffenbarten Sätzen durch vernünftiges Denken abgeleitet, wie die zur Integrität des Glaubens gehörenden theologischen Wahrheiten, aber sie haben doch ihre tiefe Wurzel in dem Glaubensleben der Kirche, haben mit demselben mehr oder weniger nahe Berührungspunkte und endlich kein anderes Ziel, als eben den Glauben, die christliche Sitte, die Ordnung und Würde des Reiches Gottes aufrecht zu halten und geltend zu machen. Ihrem Endzwecke nach (finaliter) gehören sie also zu der Integrität des Glaubens (vgl. Scheeben § 5, n. 42).

III. Das Gebiet der kirchlichen Disciplin umfaßt das ganze äußere Leben der Kirche, selbst diejenigen Gebiete, auf welchen das göttliche Recht schon die Grundgesetze unabänderlich festgesetzt hat. Disciplinargesetze ergänzen durch nähere Bestimmungen die von Christus gegebenen Gesetze über die Spendung der heiligen Sacramente, sie regeln den Cultus und die Praxis in der Verkündigung der Glaubens- und Sittenlehre, sie geben positive Vorschriften über die religiösen und sittlichen Uebun-

gen aller Gläubigen (allgemeine Kirchengebote, Ehegesetze) und in ganz besonders eingehender Weise über das Leben des Clerus (Disciplin des Clerus) und des Ordensstandes (Ordensdisciplin. Das äußere, sociale Leben der Kirche mit seinen vielen Aemtern, die Abgrenzung collidirender Rechte, die Besetzung der Stellen, die Handhabung der Gerechtigkeit und des Friedens unter ihren Mitgliedern, die Erwerbung und Verwaltung der Temporalien, alles dieses unterliegt erst recht der Disciplinargewalt der Kirche. Auf allen diesen Gebieten übt die Kirche eine gesetzgebende, eine richterliche und eine administrative Thätigkeit aus.

IV. Veränderlichkeit der kirchlichen Disciplin. Wie in allen Organismen ein festes, bleibendes und ein fließendes, wechselndes Element zu finden ist, so muß man auch in der Constitution der Kirche unwandelbare, göttliche oder von Gott selbst bestimmte Elemente und menschliche, wechselnde unterscheiden. Die streitende Kirche hat nämlich Seele und Leib, eine übernatürliche, unsichtbare, direct unter dem Einflusse ihres göttlichen Hauptes stehende, und eine äußere, menschliche, in Zeit und Raum sich entwickelnde Seite (vgl. Hurter, Theol. dogm. I, th. 34. 36). Für den Himmel bestimmt und für die Ewigkeit erziehend, hat die Kirche doch auch in der Erde ihre Wurzeln. Insofern unterliegt sie den Gesetzen organischer und geschichtlicher Entwicklung und Veränderlichkeit. Da nun die Disciplin der Kirche zum großen Theil sich auf die leibliche Seite derselben bezieht, so zeigt sich gerade in ihr der Charakter alles Irdischen, nämlich Veränderung und Wechsel. Dieses gilt nicht bloß von dem Steigen und Sinken der Observanz, sondern auch von den Kirchengesetzen selbst. Nicht einmal die von den Aposteln selbst erlassenen Gesetze sind von dieser Regel ausgenommen. So ist z. B. die Disciplinarvorschrift der Apostel, nicht von Ersticktem und vom Blute zu essen (Apg. 15), durch das Recht der Gewohnheit aufgehoben. Indeß gibt es auch in der Disciplin gewisse Grundnormen, welche so mit dem Glauben und der Heiligkeit der Kirche zusammenhangen, daß sie an der Unwandelbarkeit des Glaubens Theil nehmen.

V. Fehlbarkeit und Unfehlbarkeit der Disciplin. Aus dem Gesagten folgt, daß der „Geist der Wahrheit“ (Joh. 14, 17) in anderer Weise der Regierungsgewalt als der priesterlichen und lehrenden Gewalt zur Seite steht. Die Gnade kann Gott allein geben und in die Herzen ausgießen, der Mensch kann höchstens als Instrument von Außen mitwirken. So ist denn beim heiligen Opfer und den Sacramenten der Geist Christi die eigentlich wirkende Ursache (agens principale), der Priester ein total untergeordnetes Werkzeug (causa instrumentalis). Bei der Lehrgewalt, welche die Substanz und Integrität des Glaubens (die geoffenbarten und die abgeleiteten Wahrheiten) bewahren, lehren, vertheidigen, erklären soll, und zwar ohne Irrthum, ist freilich die menschliche Thätigkeit der Kirche die zunächst wirkende Ursache, aber sie hat dabei die Assistenz des heiligen Geistes, das Charisma der Wahrheit, als nothwendige Garantie der Irrthumslosigkeit in der Lehre. Auch als Regierungsgewalt entbehrt die Kirche nicht des leitenden und befruchtenden Einflusses ihres himmlischen Hauptes; aber dieser kann in reinen Disciplinarsachen (res purae disciplinae), welche oft nur eine entfernte Beziehung zu der geoffenbarten Wahrheit haben, nicht das Charisma unfehlbarer Wahrheit sein. Wahrheit ist ein Attribut der Lehre; ein Gesetz soll, damit es gut sei, der Gerechtigkeit und der Klugheit entsprechen. Da diese Tugenden wieder in der Wahrheit der Principien ihre Wurzel haben, so darf auch ein Gesetz nicht gegen die Wahrheit verstoßen, indem es aus falschen Grundsätzen entspränge oder in den Wirkungen die Wahrheit verletzte. In diesem negativen Sinne sollte Wahrheit auch ein Attribut jeder Gesetzgebung sein, und ist es auch in der kirchlichen Gesetzgebung, freilich nicht in demselben Umfange wie in der Lehre. In der That kann in dem bloß äußerlichen Forum der Kirche unverschuldeter und verschuldeter Irrthum obwalten. Unzweifelhaft gilt dieß von der administrativen und richterlichen Thätigkeit aller, auch der höchsten kirchlichen Behörden. In der Application der gerechtesten Gesetze kann durch Irrthum in Betreff der Thatsachen Unrecht geschehen. So kann der Papst einen Unschuldigen, der juridisch überführt ist, verurtheilen und excommuniciren oder bei einer durch ein verborgenes Ehehinderniß ungültigen Ehe das Zusammenleben des vermeintlichen Ehepaares gebieten. In diesem Sinne sagt Innocenz III. in den Decretalen (c. 28, De Sent. Excomm. 5, 39), „daß das Urtheil Gottes sich immer stützt auf die Wahrheit, die nicht trügt und nicht betrogen wird, daß aber das Urtheil der Kirche zuweilen einer bloßen Meinung folgt, die oft betrogen wird und trügt u. s. w.“ Dieß gilt auch von den rein geschichtlichen Thatsachen, die in den Lectionen des Breviers über das Leben der Heiligen angeführt werden. — In Betreff der gesetzgebenden Thätigkeit der Kirche ist zu unterscheiden das Verhältniß, in welchem sie zu dem Glauben und der Heiligkeit der Kirche steht, und das der Zweckmäßigkeit für den nächsten Zweck des Gesetzes. In erster Beziehung gilt das Wort des hl. Augustinus: „Was gegen den Glauben und die guten Sitten ist, das approbirt die Kirche nicht, dazu schweigt sie nicht, das thut sie nicht“ (Ad Januar. Epist. 55 [119]). Es gehört ohne Zweifel mit zum Glauben der Kirche, daß der Papst mit oder ohne Concil in den allgemeinen Kirchengesetzen nichts dem Glauben und den guten Sitten Widersprechendes vorschreiben kann, wenngleich die Vorschriften selbst nicht Gegenstand des Glaubens, sondern des kirchlichen Gehorsams sind, z. B. die Vorschrift der Laiencommunion

unter Einer Gestalt (Billuart II, diss. 3, art. 5; Heinrich, Dogm. II, 635 ff.). Deßhalb ist in der Bulle Pius' VI. Auct. fidei (Prop. 78) die Anklage der Synode von Pistoja, daß die Kirche eine unnütze, zu sehr drückende, gefährliche, schädliche und zu Aberglauben und Materialismus führende Disciplin einführen könne, als falsch, temerär, ärgernißgebend, verderblich ... und mindestens als eine irrthümliche Meinung (sententia erronea) erklärt. Pius IX. verwirft in der Encyclica Quanta cura die Meinung derjenigen, welche lehren, man könne den Urtheilen und Decreten des apostolischen Stuhles, welche sich dieser Erklärung nach auf das allgemeine Wohl der Kirche und ihre Rechte und Disciplin beziehen, wenn sie nur die Dogmen des Glaubens und der Sitten nicht berührten, ohne Sünde und ohne allen Nachtheil des katholischen Bekenntnisses die Beistimmung und den Gehorsam versagen. — Von dem Gesichtspunkte der Zweckmäßigkeit aus kann man von einer eigentlichen Unfehlbarkeit nicht reden. Das beste Gesetz kann unzweckmäßig werden, sobald die Umstände sich ändern. In der Beurtheilung dieser Umstände kann auch die höchste kirchliche Behörde irren und manche Verhältnisse nicht einmal wissen. Darum hat auch oft ein Papst Gesetze seines Vorgängers, oder derselbe Papst seine eigenen modificirt oder ganz aufgehoben; auch haben aus demselben Grunde Bischöfe das Recht und die Pflicht, den Päpsten Vorstellungen zu machen, wenn die allgemeinen Gesetze derselben in einzelnen Gegenden mehr Schaden als Nutzen stiften würden (c. 1, De Constit. in VI [1, 2]; Bened. XIV, De Syn. dioec., lib. 9, c. 8). Auch gibt es verschiedene Grade von Zweckmäßigkeit, während zwischen Wahrheit und Unwahrheit kein Drittes ist (Heinrich a. a. O. 637). Doch verstößt es, wie aus den eben angeführten kirchlichen Erlassen hervorgeht, gegen die Pietät und den katholischen Sinn, allgemein bestehende kirchliche Gesetze auch nur als unzweckmäßig zu kritisiren; die Verwegenheit, sie als verderblich für das allgemeine Wohl zu verschreien, verdiente eine noch viel schärfere Censur und könnte nach Umständen an Häresie streifen (Bañez in 2. 2, q. 1, art. 10, dub. 6 und Heinrich 638 ff.). — Auch in Betreff der Approbation der Orden muß man dieselbe Unterscheidung machen. In dem speculativen Urtheile, ob diese Regeln dem Evangelium entsprechend und für die Erwerbung der Vollkommenheit, an sich betrachtet, nützlich sind, kann die Kirche nicht irren. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß solche Vorschriften für jeden Einzelnen passend sind. Dagegen ist das praktische Urtheil, daß dieser oder jener Orden unter den gegebenen Umständen nützlich und mithin seine Einführung zu genehmigen sei, kein Act der Lehrgewalt, sondern der Regierungsgewalt der Kirche; man ist demselben Vertrauen und Gehorsam schuldig (Heinrich 648). — Zu dem Gebiete der kirchlichen Disciplin gehört auch die Canonisation und Beatification der Heiligen (s. d. Artt.). Wiclif behauptete, es sei eine arge Vermessenheit, daß der Papst ohne specielle Offenbarung jemanden als heilig erkläre. So ganz allgemein der Kirche dieses Recht absprechen, ist nach Bañez (l. c. dub. 7) und Gregor von Valentia (III, disp. 1, punct. 7, q. 6) ein häretischer Irrthum. Auch der Zweifel an der Heiligkeit eines bestimmten förmlich Canonisirten ist „eine Art Unglauben" (spectat ad infidelitatem. S. Bonav., Opusc. contra Guil. de S. Amore). Ist nämlich die Heiligkeit eines Heiligen der spätern Zeit auch nicht von Gott geoffenbart und darum auch kein Gegenstand des göttlichen Glaubens, sondern vielmehr, wie Billuart (II, diss. 4, art. 8) sagt, des kirchlichen Glaubens, der nach Thomas (Quodlib. 9, art. 16) in der Mitte steht zwischen dem göttlichen und dem rein menschlichen Glauben, so mangeln der Kirche doch nicht die Mittel, über die wirkliche Heiligkeit eines Verstorbenen sich zu vergewissern, namentlich, wenn Gott dieselbe durch Wunder bezeugt. Daß Gott in diesem so nahe den göttlichen Cultus und die Heiligkeit der Kirche berührenden Urtheile den Papst durch seine specielle Assistenz vor Irrthum bewahrt, ist eine sichere theologische Lehre. Von der eigentlichen Canonisation dieß zu läugnen, wäre verwegen, ärgerlich und gottlos (Billuart l. c. art. 8; Bened. XIV, De Beatif. et Canoniz. 1, 43). Weniger begründet scheint die Meinung einiger Theologen (z. B. Card. de Laurea, Tract. de fide, disp. 6, art. 3) zu sein, daß die Heiligkeit eines Canonisirten Glaubenssatz sei. Einen geringeren Grad von Gewißheit gibt die Beatification (die Erlaubniß des Cultus für einen Theil der Kirche) und die Aufnahme des Namens in das Martyrologium, welche in früherer Zeit ohne formales oder äquivalentes Urtheil der Kirche zuweilen geschehen sein mag (Bened. XIV l. c. 1, 44, 14). Noch weniger kann die Recognition von Reliquien der Heiligen auf Unfehlbarkeit Anspruch machen (vgl. über die Canonisation Heinrich a. a. O. 645 bis 654). [Zeiler O. Min.]

B. Disciplin heißen ferner sowohl im Allgemeinen die in Klöstern durch Ordensregeln eingeführten oder sonst herkömmlichen Mortificationen, als insbesondere die in denselben von jeher übliche Geißelung (disciplina flagelli), sowie das Instrument, womit letztere vorgenommen wurde. Morinus meint, die Geißelung sei erst in Mitte des zehnten Jahrhunderts aufgekommen und nach dem Vorgange des Dominicus Loricatus mehr und mehr üblich geworden; allein sie ist schon in den Regeln des hl. Aurelius oder Aurelian, Bischofs von Arles (551), vorgeschrieben. Die Disciplin war eine unfreiwillige oder eine freiwillige. Im ersten Falle war sie von den Ordensstatuten zu bestimmten Zeiten angeordnet oder wegen Vergehens von dem Ordensobern verhängt; im zweiten Falle ertheilten sich dieselbe Mönche im Geiste der Buße entweder gegenseitig, oder aus

demselben Motive als Selbstgeißelung. Die vorerwähnte Regel (c. 41) bestimmt: Pro qualibet culpa, si necesse fuerit flagelli accipere disciplinam, nunquam legitimus excedatur numerus, id est, triginta et novem, und schreibt auch vor, wie sie ertheilt werden soll. Der zu Disciplinirende wirft sich auf die Kniee nieder, entblößt sich bis zum Cingulum, streckt sich sodann auf den Boden hin und empfängt die Streiche lautlos oder unter dem Ausrufe: Mea culpa, ego me emendabo. Auch die Anwesenden sollen schweigsam sein, bis der Abt ihnen zu reden erlaubt; den klösterlichen Obern ist jedoch gestattet, während der Geißelung für den zu Bestrafenden Fürbitte einzulegen. Nach der Geißelung hilft der Disciplinator dem Bestraften die Kleider wieder anziehen, derselbe richtet sich auf und bleibt regungslos, bis der Abt ruft: Ite sessum, worauf er sich verneigt und an seinen Platz geht. Bemerkt wird, daß nur die in gleichen Ordines Stehenden, sowie der höher Ordinirte dem nieder Ordinirten, nicht aber etwa Diacone Priestern die Disciplin geben können. Bei Matth. Paris. ann. 1252 heißt es: Vestibus igitur spoliatus — ferens in manu virgam, quam vulgariter Baleis appellamus, intravit capitulum et confitens culpam suam singulis fratribus disciplinas nuda carne accepit. Verschiedenes über die Geißelung enthalten die Schriften des Petrus Damiani (Vita Romualdi c. 64; Epist. 1, 19, 11; 6, 1. 27), Herimann (De restauratione S. Martini Tornac. c. 88), Anselm (Epist. 3, 50), Regino (lib. 1 de eccles. discipl. c. 169; vgl. auch Du Cange, Glossarium s. v. Disciplina). Nach einem Manuscripte von Corbie war es des Eleemosynars Geschäft, die Ruthen herbeizuschaffen (providere disciplinas sc. virgas booul et vimiaus de Kalre in capitulo). Auch die freiwillige Disciplin sowie die Selbstgeißelung mögen schon vor Dominicus Loricatus üblich gewesen sein. Bekannter wurde aber diese Privatbuße, die der Büßer natürlich aus Demuth geheim hielt, und fand von da an mehr Nachahmung und Verbreitung, als Petrus Damiani dieselbe an dem genannten Dominicus rühmend erwähnte (vgl. d. Art. Dom. Loricat.); auch Laien ahmten sie von da an nach, bis sie endlich in dem Unwesen der Flagellanten (s. d. Art.) auf die Spitze getrieben ward und in dieser Unart die Rüge der Kirche hervorrief. Jetzt ist der gemäßigte Gebrauch der Disciplin fast in alle Ordensregeln aufgenommen. [Eberl.]

Disciplina arcani, s. Arcandisciplin.

Disciplinarverfahren, s. Gerichtsverfahren.

Disciplinarvergehen nennt man die Amts- und Standesvergehen der Geistlichen, d. h. die Vergehen, welche sich dieselben gegen ihre Amts- oder gegen ihre Standespflichten zu Schulden kommen lassen. Zu den ersteren gehören die Verletzungen der canonischen Vorschriften über die Ertheilung und den Empfang der Weihen; die unerlaubte Ausübung eines Ordo; sonstige Excesse entweder durch Nachlässigkeit in der Erfüllung der geistlichen Amtspflichten oder durch Verletzung der mit dem geistlichen Amte verknüpften Obliegenheiten, z. B. der Residenzpflicht, des Chordienstes u. dgl., oder durch Mißbrauch und unbefugte Ausdehnung der Amtsgewalt. Unter derartige Excesse rechnet man a. auf Seite der Kirchenvorsteher die Belästigung der untergebenen Geistlichkeit mit ungebührlichen Abgaben und Leistungen, Beeinträchtigung einzelner Personen oder ganzer Corporationen in ihren Rechten und Privilegien, Aneignung fremder Kirchenämter und Beneficialbezüge, Cumulirung mehrerer incompatibler Pfründen, Verleihung von Beneficien an Unwürdige, Attentate der Klosterprälaten ohne Vorwissen und Genehmigung des Diöcesanbischofs, Uebergriffe in die Rechte desselben, Verhängung ungebührlicher Censuren und Strafen; b. auf Seite des niedern Clerus: Ueberschreitung und Mißbrauch der Privilegien von Seiten eines Privilegirten, Nichtbeobachtung der vom Bischof angeordneten Kirchenfeierlichkeiten, der promulgirten Verordnungen und Censuren von Seite der Geistlichen und Mönche, Defecte beim Celebriren des heiligen Meßopfers von Seite der Priester, Verweigerung des angelobten Gehorsams gegen den Obern von Seite der Stifts- und Klosterconventualen, unbefugte Trauung von Exparochianen von Seiten eines Pfarrers, Uebergriffe in die Amtsbefugnisse eines Obern, Verletzung des Beichtsiegels, Mißbrauch des Beichtstuhles oder des Beichtvateramtes zur Verführung zur Unzucht oder zur Begünstigung eines solchen Vergehens u. s. w. Verletzungen der geistlichen Standespflichten sind Apostasie oder der Abfall vom geistlichen Stande von Seite der bereits in den höheren Weihen stehenden Cleriker (apostasia irregularitatis), Entspringen aus dem Kloster und Abwerfung des klösterlichen Gewandes von Seite der Ordenspersonen (apostasia obedientiae), die Begehung solcher Handlungen, welche mit dem Stande eines Geistlichen oder eines Regularen nach den canonischen Vorschriften unverträglich und denselben besonders untersagt sind, z. B. Vernachlässigung der Tonsur u. dgl., leidenschaftliches Jagen, Besuchen von Tanzplätzen, Trunkenheit, Schlägereien, Concubinat u. s. w. Die Strafen sind theils arbiträr, theils in den Canones vorgeschrieben (vgl. d. Art. Strafen). [v. Moy.]

Discus, in der griechischen Kirche die Bezeichnung für Patene (s. d. Art.).

Disentis (Desertina, rätoromanisch Mustèr), das älteste Kloster der Schweiz, wurde vom Genossen des hl. Columban, dem Irländer Sigisbert, gegründet. Als Columban nämlich von Alamannien aus nach Italien zog, blieb Sigisbert im Thale Ursern, am Fuße des Gotthard, zurück und baute sich in dem von hohen Bergstöcken umgebenen Kessel des Vorderrheinthales, da wo das Medelser Thal in dasselbe einmündet, eine Zelle. Unter den Jüngern, die sich um ihn sammelten, befand sich der hl. Placidus. Dieser, der einem edlen und begüterten Geschlechte Rätiens

angehörte, bedachte die Zelle mit namhaften Schenkungen. Allein Victor, der Präses Rätiens, legte aus Habsucht gewaltsame Hand an die Stiftung, und als ihm Placidus darüber Vorwürfe machte, büßte dieser seinen Freimuth mit dem Tode (11. Juli 630). Bald darauf ertrank Victor in einem Flusse. Der hl. Sigisbert sah seine klösterliche Genossenschaft immer mehr aufblühen und starb vier Jahre nach dem Martyrium des hl. Placidus. Das Fest dieser beiden Heiligen feiert die Diöcese Chur am 11. Juli (Eichhorn, Episcop. Curiens. 218—220; Burgener, Helvet. Sancta II, 224). Der letzte Nachkomme des erwähnten Präses Victor, Bischof Tello von Chur (758—773), suchte die Frevelthat desselben nach Möglichkeit zu sühnen. In seinem Testamente bedachte er das Kloster Disentis mit zahlreichen Schenkungen an Gütern und Rechten, wodurch er den Grund zu dessen Wohlstand legte. Karl der Große kam im J. 801 auf der Rückkehr von seiner Romreise nach Disentis und verlieh dem Stifte verschiedene Privilegien. Das Gotteshaus erwarb sich um die Cultur und Christianisirung der Umgegend große Verdienste und entfaltete manche Jahrhunderte hindurch eine höchst segensreiche Wirksamkeit. Zuerst befolgten die Mönche von Disentis die Regel des hl. Columban, nahmen aber später die des hl. Benedict an. Unter die Aebte des Stiftes werden die Heiligen Adalbero (670 von den Hunnen ermordet), Ursicin (gest. 760) und Adalgott (gest. 1160) gezählt. Durch wiederholte und namhafte Schenkungen der Adeligen im Lande gelangte das Kloster immer mehr zu Besitz und Einfluß. Die Kaiser verliehen ihm das Lehen über das Hochgericht Disentis und das Thal Ursern. Später waren die Aebte zugleich Herren der Herrschaften St. Georgenberg und Waltersburg. Abt Peter von Pontaningen schloß wegen der unsichern Zeitverhältnisse im J. 1424 zu Truns mit den Grafen von Sax und von Werdenberg und den Gemeinden des Graubündner Oberlandes ein Bündniß zu gegenseitigem Schutze. Es war dieß der Anfang des obern oder grauen Bundes der spätern Republik Graubünden, in welcher die Aebte von Disentis als geborene Bundeshäupter eine hervorragende Stellung einnahmen. Zur Zeit der Reformation war das Stift in innern Zerfall gerathen. Der Abt Martin Winkler und mehrere Conventualen verließen das Kloster und traten zur neuen Lehre über. Es folgten nun zwei Weltgeistliche und ein Prämonstratenser als Aebte; ein Convent bestand nicht mehr, und über das Eigenthum schaltete der obere Bund. Ohne weitergehende Bedeutung war die Erhebung der Aebte zur Fürstenwürde, welche im J. 1570 von Kaiser Max II. vollzogen wurde. Abt Christian von Castelberg (1566—1584), unter welchem der hl. Karl Borromäus das Kloster besuchte, bemühte sich mit großem Eifer und Erfolge für die Erhaltung und Herstellung des Katholicismus in der Umgegend. Auch gelang es ihm, wieder ein Convent mit guter Disciplin zu Stande zu bringen. Eine dauernde Besserung der inneren Verhältnisse trat erst ein, als das Stift im J. 1616 der kurz vorher gegründeten schweizerischen Benedictiner-Congregation einverleibt wurde. Diese mußte jedoch auch späterhin mehrmals in außerordentlicher Weise Hilfe leisten. In den Jahren 1799 und 1846 zerstörten Feuersbrünste das Klostergebäude mit seinen Documenten, Handschriften, Alterthümern und Reliquien. In letzter Zeit war der Convent auf wenige Mitglieder zusammengeschmolzen. Nachdem jedoch 1880 das kantonale Gesetz, welches die Novizenaufnahme erschwerte, abgeändert worden, traten mehrere junge Männer in dieses altehrwürdige Stift ein, wodurch eine Restauration desselben angebahnt ist. (Vgl. Eichhorn, Episc. Cur., S. Blasii 1797, 218 sq.; Mülinen, Helvet. sacra, Bern 1858, I, 75 sq.; Hohenbaum van der Meer, Histor. Congreg. Helvetico-Benedict., Msc. im Kloster Engelberg.) [G. Mayer.]

Disibod, der hl., irischer Missionar in Deutschland, verließ, dem Zuge der Heimat und dem Beispiele zahlreicher Landsleute folgend (pro Christo peregrinare volens), den väterlichen Boden Hibernia, Scottorum insula, um das Jahr 600 (Görz, Mittelrheinische Regesten, Coblenz 1876, 16) und ließ sich an der unteren Nahe nieder, wo er eine Anzahl Heilsbedürftiger um sich sammelte und mit ihnen ein Einsiedlerleben führte. Seine Schüler, zu welchen Giswald, Clemens und Sallust gehörten, wählten mit ihrem Vorsteher (abba, episcopus) die von Glan und Nahe umflossene, eine prachtvolle Aussicht gewährende Anhöhe, welche heute noch Disibodenberg (in der Rheinpfalz) heißt, zum Aufenthaltsorte. Hier starb Disibod im Rufe der Heiligkeit am 2. Juli und wurde auf dem Berge beigesetzt. Seine Verehrung läßt sich für die Bisthümer Mainz, Trier, Worms und Speier älteren Bestandes nachweisen. Die ältesten Nachrichten verdanken wir dem Martyrologium des hl. Rabanus Maurus, den Gesta Trevirorum (Mon. Germ. SS. VIII, 159), einem Kalendar der Mainzer Kirche, sowie einer Reihe Urkunden der Mainzer Erzbischöfe des zehnten bis zwölften Jahrhunderts. Ein eigentliches Leben schrieb um 1140 die hl. Hildegard auf Grund ihrer Visionen (Schmelzeis, Leben der hl. Hildegard, Freiburg 1879, 434). Später bildete sich auf dem Disibodenberge ein förmliches Kloster (conversatio monastica), welches aber wieder einging. Willigis gründete nach seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz (975) daselbst ein Chorherrenstift, an dessen Stelle Erzbischof Ruthard ein Kloster von der Regel des hl. Benedict setzte, das mit Mönchen aus St. Jacob bei Mainz bevölkert wurde. Der Neubau der Klosterkirche empfing seine Weihe 1143. Im J. 1259 wurde das herabgekommene Kloster dem Cistercienserorden übergeben; die Mönche kamen dießmal von Otterberg in der Rheinpfalz. Schweren Schaden litt das Kloster in der bayrischen Fehde 1504 durch Plünderung, so daß, wie Tri-

themius sich ausdrückt, nicht einmal mehr ein Löffel übrig blieb. In der Reformation ging das Kloster vollends zu Grunde; Herzog Wolfgang von Zweibrücken wußte einen Verzicht des letzten Abtes auf das Eigenthum herbeizuführen (29. Dec. 1559). Spätere Versuche, das Kloster wieder zu beleben, scheiterten. In dem in der Nachbarschaft des Mannsklosters errichteten Jungfrauenkloster Disibodenberg verbrachte die hl. Hildegard ihre Kindheit und Jugend und bildete sich hier zu ihrem bekannten Berufe heran. — Wir besitzen geschichtliche Aufzeichnungen von 1150 an, mit Marianus Scotus als Grundlage; sie fanden als Annales Disibodenbergenses oder S. Disibodi Aufnahme in die Mon. Germ. XVII, 1—40. Ueber das Leben des hl. Disibod s. Mabillon, Acta SS. III, 2, 496 sq.; Boll. Jul. II, 581 sq.; Falk im „Katholik" 1880, I, 541 ff.; über das Kloster s. Remling, Gesch. der Abteien und Klöster in Rheinbayern, Neustadt a. H. 1836, I, 14—51; Janauschek, Orig. Cisterc. I, 251. Eine Reihe von Urkunden vereinigt das Spicilegium Disibodenb., bei Joannis, Spicil. tabularum veterum, Francof. 1724; Archivalien besitzt das Staatsarchiv zu Darmstadt und das Kreisarchiv zu Speier. In mächtigen Ueberbleibseln von Kirche und Kloster redet heute noch der Disibodenberg von der ehemaligen Culturstätte. [Falk.]

Dismas, gewöhnlicher Name des guten Schächers, der mit dem Heilande gekreuzigt wurde. Der Name stammt aus den apocryphen Evangelien; ohne Benennung aber wird die betreffende Persönlichkeit im römischen Martyrologium am 25. März aufgeführt und in der griechischen Kirche am 23. März verehrt. Von jeher wird der hl. Dismas als das Vorbild vollkommener Reue angesehen und besonders als Patron der zum Tode Verurtheilten verehrt. Ein schöner Beleg von der Wirksamkeit seiner Fürbitte findet sich in der Lebensgeschichte des hl. Porphyrius von Gaza (Acta SS. Boll. Febr. III, 646. Mart. III, 543). [Kaulen.]

Dispensation ist die von der zuständigen gesetzgebenden Auctorität für einen bestimmten Fall verfügte Befreiung von einem bestehenden Gesetze. Bei jedem Gesetze können nämlich in einzelnen Fällen Umstände eintreten, welche selbst nach der Absicht des Gesetzgebers theils aus Rücksicht auf das allgemeine Beste, theils in Ansehung des Privatwohls Einzelner eine Ausnahme erheischen. Die Beurtheilung aber, ob und unter welchen Umständen irgend ein Verhältniß als ein solcher Ausnahmsfall zu berücksichtigen ist, kann nicht dem Betheiligten selbst überlassen sein, sondern ist einzig Sache des Gesetzgebers, an welchen sich der Dispensbedürftige unter Motivirung seiner Bitte zu wenden hat. Die hiernach für jeden Fall erwirkte Entbindung vom Gesetze heißt Dispensation und unterscheidet sich als solche sowohl vom Privilegium als von der sogenannten Epikie (s. d. Art.). Eine Dispensation findet nur bei Disciplinargesetzen statt. Von natürlichen und Sittengesetzen, welche an sich unabänderlich sind, deßgleichen von positiv göttlichen Geboten kann nicht dispensirt werden; doch kann in letzterer Beziehung durch Interpretation die Entscheidung gewonnen werden, daß der gegebene Fall wegen seiner ganz besondern Eigenthümlichkeit unter das Gesetz nicht subsumirt werden könne. Eine solche Erklärung ist jedoch keine Dispens, wenn sie gleich dieselbe Wirkung hat. Streng genommen ist nur diejenige Auctorität, die das Gesetz erlassen hat, auch berechtigt, vom Gesetze zu dispensiren: vom Staatsgesetze die Staatsgewalt, vom Kirchengesetze die Kirchengewalt, und in letzterer Beziehung wieder von bloßen Diöcesanverordnungen der Bischof, von allgemeinen Kirchengesetzen, welche hier zunächst in Betracht kommen, nur der Papst. Indessen haben ausnahmsweise in den frühesten Jahrhunderten Bischöfe und Provinzialsynoden auch von allgemeinen Verordnungen in soweit dispensirt, daß sie zwar die Uebertreter eines solchen Gesetzes bestraften, aber nach erstandener Buße und ertheilter Absolution bisweilen um des Heils der Kirche willen das gesetzwidrig eingegangene Verhältniß fortbestehen ließen. In wichtigeren Fällen wandte man sich immer an den Papst (c. 56, Dist. L; c. 41, C. I, q. 1; c. 6. 18, C. I, q. 7 al.), der dann entweder die Entscheidung des Bischofs bestätigte oder selbst Entschließung faßte. Auf solche Weise, und da die Aufrechthaltung der Disciplin überhaupt eine gewisse Strenge und Gleichförmigkeit forderte, kam das Dispensationsrecht allmälig an den päpstlichen Stuhl, und seit Innocenz III. steht der Grundsatz, daß von der Herrschaft eines allgemeinen Kirchengesetzes regelmäßig nur der Papst, der Bischof aber bloß in den vom canonischen Rechte ausdrücklich benannten oder durch specielle päpstliche Bewilligung nachgegebenen Fällen dispensiren könne, unverrückt fest (c. 15, X De temp. ordin. 1, 11; c. 4, X De concess. praeb. 3, 8). Zur gültigen und rechtmäßigen Ertheilung der Dispens fordert das tridentinische Concil, daß ein dringender und gerechter Grund vorliegen oder ein bedeutender Nutzen in sicherer Aussicht stehen müsse (urgens justaque ratio et major quandoque utilitas), daß die Dispensation nur nach vorgängiger reiflicher Untersuchung des Falles gewährt (causa cognita ac summa maturitate), und daß sie unentgeltlich (gratis) ertheilt werde, widrigenfalls sie als erschlichen zu betrachten sei (Conc. Trid. Sess. XXV, c. 18 De ref.). Was das erste Erforderniß betrifft, so kann der Dispensationsgrund sich entweder auf das allgemeine Wohl oder auf das Wohl des Einzelnen beziehen, wenn z. B. durch Vorenthaltung der Dispens der Betheiligte unverhältnißmäßig leiden oder sein Seelenheil gefährdet werden müßte, oder Störung des ehelichen und häuslichen Friedens oder anderweitiger bedeutender Nachtheil entstehen würde. Die zweite Bedingung einer erlaubten Dispens ist

eine sorgfältige Prüfung des vorliegenden Gesuches. Die sine justa causa durch einen Untergeordneten ertheilte Dispensation von dem Gesetze eines Höheren ist nicht nur ungerecht, sondern auch nichtig, und selbst die Dispens eines Kirchenoberen von einem Gesetze, das er selbst gegeben hat, ist in Ermangelung eines triftigen Dispensgrundes, wenngleich nicht ungültig, doch ungerecht. Der Ausdruck endlich, daß die Dispensation „unentgeltlich" zu ertheilen sei, will sagen, daß der Dispensator keinen persönlichen Vortheil daraus ziehen dürfe. Damit steht also nicht im Widerspruch, daß gewisse, nach dem Stande und den Vermögensverhältnissen der Supplicanten geregelte und fixirte Gebühren gefordert werden. Sie fallen nicht unter den Gesichtspunkt entgeltlicher Gaben, sondern sind theils bloße Kanzleitaxen zur Bestreitung der auf der Ausfertigung und Zustellung haftenden Auslagen, theils sogenannte Compositionen, welche bei Dispensen in foro externo gefordert und zum Besten kirchlicher Anstalten verwendet werden.

Man pflegt die Dispensationen einzutheilen erstens in Rücksicht auf die Competenz des Dispensators in päpstliche und bischöfliche Dispensen; zweitens mit Rücksicht auf das zu hebende Impediment, je nachdem dasselbe ein öffentliches oder ein geheimes ist, in Dispensationen pro foro externo und pro foro interno s. conscientiae; drittens mit Rücksicht auf die Form der Dispensertheilung in dispensationes justitiae und gratiae. Noch andere Eintheilungen in dispensationes laudabiles, excusabiles und damnabiles; in debitae, permissivae, prohibitae; in dispensationes legis, hominis und mixtae u. dgl. sind von geringem praktischem Interesse. Der Papst übt in den ihm reservirten Fällen sein Dispensationsrecht durch zwei besondere Verwaltungsstellen, pro foro externo regelmäßig durch die apostolische Datarie, pro foro interno durch die Pönitentiarie (s. d. Art. Curie). Wenn solche Dispensationen von der Art sind, daß sie eine vorläufige Untersuchung über den Rechtsbestand des gegebenen Falles nöthig machen (dispensationes in forma judiciali concedendae), so wird zu dieser Untersuchung gewöhnlich der Diöcesanbischof oder dessen Official (Generalvicar) committirt, der das Dispensgesuch eingereicht hat; aber auch in Fällen, die eine förmliche und juristische Untersuchung nicht voraussetzen (dispensationes in forma gratiosa concedendae), muß wenigstens die Wahrheit der Thatsachen, auf welche das Dispensgesuch sich stützt, ermittelt werden, und auch diese summarische und außergerichtliche Prüfung wird in der Regel dem Diöcesanbischof des Bittstellers in der Eigenschaft eines päpstlichen Delegaten oder Commissars aufgetragen. Die Bischöfe sind, und zwar jure ordinario, zu dispensiren berechtigt in denjenigen Fällen, in welchen ihnen dieses Recht schon durch die Kirchengesetze ausdrücklich zugesprochen ist, namentlich in Betreff der Brautpersonen von den öffentlichen Proclamationen, der Weihecandidaten von gewissen Irregularitäten, der Stiftsherren und Seelsorgegeistlichen ihrer Diöcese von der Residenzpflicht 2c. Außerdem können sie nach manchen Canonisten jure extraordinario auch in allen andern Fällen dispensiren, in welchen sonst nur der Papst dieses Recht übt, wenn der apostolische Stuhl unzugänglich und der Dispensfall ein solcher ist, in welchem der Papst ohne besondere Schwierigkeit zu dispensiren pflegt, sowie wenn periculum in mora vorhanden und die Erlangung der päpstlichen Dispens mit Sicherheit zu präsumiren ist. Daß in beiden Fällen die nachträgliche Anzeige gemacht und beziehentlich die Bestätigung der präsumtiv ertheilten Dispens erbeten werden müsse, versteht sich von selbst. Nach der richtigeren Ansicht entbehren solche lediglich auf einer präsumirten Delegation beruhenden Dispensen für den äußeren Rechtsbereich der beabsichtigten Wirkung. Endlich können die Bischöfe noch kraft besonderer päpstlicher Vollmachten (s. d. Art. Facultäten) dispensiren, welche ihnen theils alle fünf Jahre auf ihr Ansuchen erneuert (facultates quinquennales) oder als persönliche Indulte (facultates extraordinariae) verliehen werden, so unter Anderem die Befugniß zu dispensiren vom Abstinenzgebote, von den einfachen Gelübden mit wenigen Ausnahmen, von den meisten aufschiebenden und mehreren trennenden Eheverboten unter gewissen Einschränkungen 2c. In allen dergleichen durch päpstliche Facultäten bewilligten Dispensen von Ehehindernissen muß jedoch der Bischof jedesmal ausdrücklich die Clausel aufnehmen, daß er sie nur in der Eigenschaft eines päpstlichen Bevollmächtigten (tanquam sedis apostolicae delegatus) ertheilt habe. Der Generalvicar bedarf zur Ausübung des Dispensationsrechtes in denjenigen Fällen, die dem Bischof nur jure extraordinario oder delegato zustehen, der speciellen Vollmacht des letztern; aber auch in Betreff der schon durch das gemeine canonische Recht (jure ordinario) dem Bischof zuerkannten Dispensationsbefugnisse muß er namentlich zur Dispensation von Irregularitäten und Censuren ex delicto occulto besonders ermächtigt sein (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 6 De ref.). Während der Erledigung des erzbischöflichen oder bischöflichen Stuhles geht zwar das ordentliche Dispensationsrecht auf das Capitel und beziehentlich auf den Capitularvicar über, erstreckt sich aber nicht auch auf diejenigen Fälle, für welche dem Bischof selbst nur jure delegato oder extraordinario jenes Recht zusteht.

Ueber das Geschichtliche s. Thomassin, Vetus et nova disciplina II, l. 3, c. 24—29; Jung, Facta dispensationum episcopalium historica ex primis tribus saeculis collecta, Mog. 1787; Phillips, K.-R. V, 1854, 147—194. Ueber Theorie und Praxis: Bonaguida (um 1250), De dispens. et privilegiis (in Tract. Jur. can. XV); Florens, De dispensationibus eccles., Paris. 1648; Corradus, Praxis dispensationum

apost., ed. 5, Col. 1697 u. ö.; van Espen, Diss. can. de dispensationibus (in Opp. omn. II, Lov. 1753); Collet, Traité des Dispenses, 2 Part., Paris 1752—1753; Fiebach, Diss. de indole ac virtute dispensat. sec. principia juris can., Vratisl. 1857; Vering, De principiis dispensationum (im Archiv für kathol. K.-R. I); Scheurl, Der Dispensationsbegriff des canon. Rechts (Zeitschr. f. K.-R. XVII). [Permaneder.]

Disputation (Religionsgespräch, Conferenz), Besprechung über Gegenstände der Glaubens- oder Sittenlehre oder damit zusammenhängender Thatsachen zum Zwecke ihrer Vertheidigung. Von der einfachen (materiellen) Schuldisputation, vorgenommen des Unterrichts und der Uebung halber (Scavini, Theol. mor. tr. 8, n. 918, ed. Malt. 1863, II, 551), ist zu unterscheiden die formelle Disputation mit wirklichen Gegnern der religiösen Wahrheiten. Letztere kann nun von einzelnen Personen unter sich im engeren Kreise abgehalten werden (Privatdisputation) oder vor einer größeren Anzahl von Zuhörern (öffentliche Disputation). An sich und nach dem natürlichen Rechte ist zur Erlaubtheit einer jeden Disputation vor Allem nothwendig, daß der Vertheidiger der Wahrheit im Glauben fest begründet, über den Gegenstand der Besprechung wohl unterrichtet und zur Vertheidigung seiner Sache geschickt sei. In diesem Sinne fordert 1 Petr. 3, 15 auf, „immer bereit zu sein zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft fordert über unsere Hoffnung“. Ferner ist erforderlich, daß entweder für den Gegner oder für die Zuhörer Nutzen aus der Disputation erwartet werden kann. Weil aber selten diese Bedingungen sich vereinigt finden, und weil es 2 Tim. 2, 14 heißt: „Laß dich in keinen Wortstreit ein; denn er nutzt zu nichts, als zum Untergange der Zuhörer“, hat die Kirche den Laien ohne Ausnahme, selbst den gelehrten Laien jede öffentliche oder Privatdisputation mit Häretikern über den katholischen Glauben bei Strafe der zu verhängenden Excommunication verboten (c. 2, § 1 De haereticis in VI). Es gründet dieses Verbot in der Gefahr, den eigenen Glauben zu verlieren, den Häretiker in seiner Irrlehre zu bestärken, die Zuhörer, zumal wenn sie schwachen Glaubens oder unerfahren sind, zu verwirren, und durch ungenügende Vertheidigung eine Geringschätzung des katholischen Glaubens zu veranlassen. Doch ist es die Ansicht von Canonisten und Moralisten, daß dieses positive Verbot, soweit es sich auf Privatdisputationen bezieht, in dringenden Fällen und in Gegenden, wo Katholiken und Akatholiken unter einander leben, nicht verpflichtet, wobei freilich die oben besprochene natürliche Verpflichtung bestehen bleibt. Dem Cleriker dagegen ist unter den nothwendigen Voraussetzungen eine solche Privatdisputation erlaubt, ja geboten, wo sie zur Belehrung der Unwissenden, zur Zurückweisung des übermüthigen, herausfordernden Gegners, überhaupt zur Ehre Gottes oder der Kirche nothwendig oder nützlich ist. Eine öffentliche Disputation mit Häretikern darf jedoch niemals ohne ausdrückliche Erlaubniß des Papstes abgehalten werden (S. C. C. 8. Mart. 1658), „weil meistens in Folge von Geschwätzigkeit, Frechheit oder Voreingenommenheit der applaudirenden Zuhörer der Irrthum die Oberhand behält, die Wahrheit unterliegt“. Aber auch wenn die Kirche die Erlaubniß zu einer öffentlichen Disputation gibt, so verlangt sie immerhin, daß, falls über einen Gegenstand der Glaubens- und Sittenlehre bereits eine Entscheidung des kirchlichen Lehramtes vorliegt, dieser Ausspruch bei der Disputation niemals in Frage gestellt werde. Gleiches würde gelten von einer Wahrheit, welche allgemein von der katholischen Kirche als Glaubenswahrheit gelehrt und festgehalten wird. Die Prüfung der Wahrheit darf nur ein examen elucidationis, nicht ein examen revisionis sein. Die Disputation darf stattfinden zur Belehrung der Unwissenden, zur Aufklärung von Mißverständnissen (wie z. B. die vom hl. Augustin zu Carthago im J. 411 veranstaltete Conferenz), nicht aber, um das kirchliche Glaubensdecret oder die kirchliche Glaubenslehre selbst zu prüfen und abzuändern. Der kirchliche Glaubensinhalt bleibt allein der Boden, auf welchem eine solche Disputation sich bewegen darf. Es ist dieß die Ansicht aller Väter und wurde in der Praxis stets von der Kirche festgehalten (vgl. Hergenröther, Kritik der von Döllinger'schen Erklärung vom 28. März 1870, Freiburg 1871). In diesem Sinne sagt unter Anderem Athanasius (De decret. Nicaen. Syn. n. 4, ed. Migne, PP. gr. XXV, 429): „Wie sollten die nicht unrecht handeln, die auch nur daran denken, einer so großen öcumenischen Synode (von Nicäa) zu widersprechen?“ Als nach der Synode von Chalcedon 451 der Patriarch von Alexandrien Timotheus Aelurus eine neue Synode verlangte, widersetzte sich Papst Leo, weil das heiße, die Kämpfe eher vermehren als beschwichtigen. Zwar sandte er auf des Kaisers Wunsch zwei Legaten, aber nur zur Belehrung der Unwissenden, nicht zur Disputation mit den Feinden des Glaubens (Leo M., ed. Ballerini, Ep. 145. Ep. 156, c. 1—3. Ep. 157. 158. 160, c. 2. 161. 162, c. 1 sq.). So schrieb er z. B. Ep. 162, c. 3: „Ueber die definirten Gegenstände wagen wir nicht, uns in eine Verhandlung einzulassen, als ob das zweifelhaft und hinfällig sei, was eine so erhabene Auctorität durch den heiligen Geist festgestellt hat“ (vgl. Ep. 164, 2. 3. 5). Als später die Kaiser Leo III. und Michael II. durch ein Religionsgespräch zwischen den Katholiken und Ikonoklasten das siebente allgemeine Concil zu beseitigen suchten, widerstanden der Patriarch Nicephorus, die Bischöfe und die Aebte mit Berufung auf das Concil. Es war dieß die Praxis der Kirche in allen Jahrhunderten (vgl. Hergenröther a. a. O.), und die Erfahrung hat die Richtigkeit dieser Praxis dargethan. Das Resultat solcher Disputationen war gewöhnlich nur eine größere Erbitterung der Gegner und eine weitere Verbreitung des Irrthums. Beide Parteien

schrieben sich in der Regel den Sieg zu, das Werk der Einigung kam nicht zu Stande. Es ist deßhalb festzuhalten an der von Papst Gelasius (c. 2, C. XXIV, q. 1) ausgesprochenen Regel: „Unsere Vorfahren haben nach göttlicher Eingebung nothwendiger Weise die Vorsorge getroffen, daß sie dasjenige, was eine einmal versammelte Synode gegen was immer für eine Häresie für die Gemeinschaft des Glaubens und für die katholische und apostolische Wahrheit verkündigt hat, nicht durch erneuerte Verhandlungen beeinträchtigen ließen, damit nicht den Bösen Anlaß gegeben werde, das in heilsamer Weise Festgesetzte anzugreifen; vielmehr hielten sie es nach Verurtheilung des Urhebers einer ungesunden Lehre und zugleich des Irrthums für hinreichend, daß jeder, der jemals Theilnehmer dieses Irrthums würde, durch das erste und hauptsächliche Urtheil der Verwerfung desselben gebunden sei."

Unter den älteren Disputationen ist erwähnenswerth die Disputation zu Carthago, am 1. Juni 411 vom hl. Augustinus veranstaltet, um die seit 100 Jahren von der Kirche getrennten Donatisten wieder zur katholischen Einheit zurückzuführen. Es waren 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe erschienen. Als kaiserlicher Commissar war von Honorius der Tribun Marcellinus abgeordnet. Es handelte sich dabei um die Frage, ob Bischof Felix von Aptunga und der von ihm ordinirte Cäcilian Traditoren gewesen seien, und ob die Kirche ihren Charakter dadurch verliere, daß sie Sünder und überhaupt unwürdige Glieder in ihrem Schooße dulde. Bezüglich der ersten Frage wurde aus den beglaubigten Urkunden die Unschuld Felix' und Cäcilians nachgewiesen. Bezüglich des zweiten Punktes widerlegte der hl. Augustinus die Gegner, indem er zwischen dem status viae und dem status gloriae, der streitenden und der triumphirenden Kirche (der ecclesia, quae est, und der ecclesia, quae praeparatur, ut sit) unterschied und die Schriftstellen, welche die Heiligkeit der Kirche hervorheben, auf den jenseitigen ewigen Zustand der Kirche bezog. Das Schlußurtheil des Marcellinus constatirte den allgemeinen Sieg der Katholiken, denen die Kirchen der Donatisten übergeben werden sollten. Viele Donatisten, Bischöfe und Priester kehrten zurück, andere, wie Bischof Gaudentius von Thamugade, wurden noch hartnäckiger (Gesta coll. Carth. bei Mansi IV, 7 sq.; Aug. Brevic. Collat. c. Donat.; Ad Donat. post Collat.). Gleicherweise verdient Erwähnung die Disputation des hl. Maximus mit Pyrrhus. Bei einer Reise über Afrika nach Rom traf Maximus, früher Secretär des Kaisers Heraclius, dann Abt des Klosters Chrysopolis (jetzt Skutari) bei Constantinopel, mit Pyrrhus, dem monotheletischen, aus Constantinopel vertriebenen Patriarchen zusammen. Er bestand in Afrika mit demselben eine Disputation (645) in Gegenwart des kaiserlichen Statthalters Gregor, an deren Schluß Pyrrhus seinen Irrthum eingestand und sich von Sergius und seiner eigenen Patriarchialsynode lossagte. Er ging mit Maximus nach Rom, wo er vor Clerus und Volk seinen Irrthum widerrief. Später, in Ravenna, wurde Pyrrhus wieder rückfällig, weßhalb Papst Theodor auf einer römischen Synode seine völlige Verurtheilung aussprach (Migne, PP. gr. XCI, 287 sq.; Vita et Acta S. Maximi, ed. Combefis; Hefele, Conc.-Gesch. III, 189 ff.; Hergenröther, K.-G. III, 135 ad n. 188).

Größeres Interesse haben für uns die Disputationen des 16. Jahrhunderts, in denen theils die Katholiken mit den Protestanten, theils die Protestanten unter sich behufs einer Einigung verhandelten. Man hatte in jener Zeit den altkirchlichen Grundsatz, mit Häretikern über Glaubenswahrheiten nicht zu disputiren, vergessen; in Folge dessen fanden häufig Disputationen statt, deren Erfolg nur ein sehr geringer war, schon deßwegen, „weil man die theologischen Ausdrücke, welche Luther in einem ganz anderen Sinne brauchte, in dem herkömmlichen katholischen Sinne nahm" (Pastor, Reunionsbestrebungen, Freiburg 1879, 12).

Disputation zu Heidelberg 1518. Im April 1518 fand zu Heidelberg der Generalconvent der Augustiner statt, zu welchem Luther eingeladen, und bei welchem er mit dem Vorsitz der abzuhaltenden Disputation betraut ward. Letztere wurde gehalten am 26. April unter großem Zulauf von Professoren, Studenten, Hofleuten und Bürgern. Die von Luther aufgestellten und hier vertheidigten Thesen, sowie die nach der Disputation von Luther (Opp. lat. I, 387—444) herausgegebenen Probationes sprechen schon wesentlich jene Ansichten über die Natur der menschlichen Freiheit und über die Rechtfertigung aus, welche in der Folge Hauptunterscheidungslehre seiner Kirche wurden, und zeigen so, daß Luther nicht erst durch Widerstand in seine akatholische Richtung hineingetrieben wurde. These 3: „Menschenwerke, sie mögen so schön und gut sein, als sie immer wollen, sind doch allem Ansehen nach nichts als Todsünden." These 9: „Wer da sagt, die Werke, ohne Christus gethan, seien zwar todt, aber keine Todsünden, scheint, als wolle er die Furcht Gottes gefährlich nachlassen" (vgl. These 10—12). These 13: „Der freie Wille nach der Sünde hat nicht mehr, denn den bloßen Namen, und wenn er thut, was an ihm ist, begeht er eine Todsünde." These 15: „Auch im Stande der Unschuld hat der Mensch kein Vermögen gehabt, Gutes zu thun, sondern allein, daß das Gute in ihm gethan werde; viel weniger hat er vermocht, im Guten zuzunehmen." Wenn auch die Heidelberger Theologen seine Thesen mißbilligten, so war doch Luther mit dem Erfolge der Disputation zufrieden, weil er dadurch sich und seiner Sache manche Freunde in Süddeutschland verschaffte, so Martin Butzer, Johann Brenz und Erhard Schnepf (Löscher, Reformationsacten ad a. 1518, II, 40 ff.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II, 81).

Disputation zu Leipzig vom 27. Juni bis 15. Juli 1519. Ermuthigt durch den Erfolg der Heidelberger Disputation, hatte Luther im October 1518 von Cardinal Cajetan eine öffentliche Disputation verlangt, ebenso in einem Briefe vom 19. November 1518 von Kurfürst Friedrich von Sachsen; er hatte als Ort Leipzig, Erfurt, Halle, Magdeburg oder irgend eine beliebige Stadt vorgeschlagen und beklagte sich wegen Verweigerung dieser Disputation. Als nun Dr. Eck wegen der von ihm verfaßten, aber wider seinen Willen veröffentlichten „Obelisken" mit Karlstadt in literarischen Streit gerieth und diesem eine Disputation anbot, da nahm Luther diesen Gedanken freudig auf, bestimmte Eck und Karlstadt, auf der Disputation zu beharren, und überließ Eck die Wahl des Tages und Ortes (ob Leipzig oder Erfurt). Eck entschied sich für Leipzig. Die dortige theologische Facultät, sowie die Bischöfe von Merseburg und Brandenburg (ersterer als episcopus loci) verweigerten die Erlaubniß. Herzog Georg von Sachsen indeß gab den Kämpfenden Sicherheit und einen Saal in der Pleißenburg als Ort der Verhandlung und nöthigte die Universität Leipzig zur Zustimmung. Ein vom Bischof von Merseburg später am Rathhaus zu Leipzig angeschlagenes Verbot der Disputation bei Strafe der Excommunication blieb unbeachtet. Nachdem Eck seine Thesen veröffentlicht hatte, erklärte nun auch Luther in einem Briefe an Karlstadt (Januar 1519), auf der Disputation erscheinen zu wollen, was ihm Anfangs die Universität nicht gestatten wollte. Sofort hatte er seine Thesen gegen Eck herausgegeben, worin selbst seine Freunde die Bekämpfung des Primates bedenklich fanden. Vor der Disputation veröffentlichte er noch seine Resolutio de potestate papae per auctorem locupletata, worin er nicht bloß den Primat als ex jure divino verwarf, sondern auch im Princip seine spätere Lehre vom allgemeinen Priesterthum aussprach. Man kann deßhalb nicht behaupten, daß die Leipziger Disputation auf Luthers Richtung von wesentlichem Einfluß gewesen sei. Viele Gelehrten eilten von allen Seiten nach Leipzig; besonders hatten Luther und Karlstadt ein ganzes Gefolge von Gelehrten und einige hundert Studenten bei sich, während Eck nur Einen Begleiter mit sich brachte. Am 27. Juni kamen die Parteien zum ersten Male zusammen. Nach gehaltenem Gottesdienste wurden die Kampfrichter zur Entscheidung über die Disputationsform und Notare zur Aufzeichnung der Verhandlungen bestimmt und dann der Act durch die feierliche Protestation eröffnet, nichts gegen die Lehre der katholischen Kirche zu sagen oder sagen zu wollen. Zuerst (vom 27. Juni bis 4. Juli) disputirte Eck siegreich mit Karlstadt über den freien Willen und seinen Antheil an den guten Werken. Karlstadt behauptete, der freie Wille sei nach dem Sündenfalle eine res de solo titulo, verhalte sich ganz passiv oder receptiv, Alles bewirke die Gnade; der freie Wille könne vor der Gnade nur sündigen. Eck: alles Gute komme zwar von Gott, sei Werk der göttlichen Gnade, doch so, daß der freie Wille mitwirke. Eck hatte Karlstadt gegenüber den Vortheil eines trefflichen Gedächtnisses, größerer Klarheit und Bestimmtheit der Rede und der Wahrheit der Sache. Karlstadt wurde zu dem Geständnisse gedrängt, es gebe eine Thätigkeit des freien Willens, welche in der Zustimmung zur Gnade bestehe, wovon sonst weder er noch Luther etwas wissen wollte. Als Luther die Niederlage Karlstadts wahrnahm, trat er selbst auf in der Frage, ob der päpstliche Primat seinen Grund in göttlichem oder menschlichem Rechte habe. Luther setzte sich bei der Schriftauslegung über die Väter hinweg und verwarf die Decretalen der Päpste, das Concil von Konstanz, überhaupt auch die Auctorität der allgemeinen Concilien, obwohl diese nach den Disputationsgesetzen außer Zweifel gestellt bleiben sollten. Auch gestand er während der Disputation einmal zu, der Primat des Papstes sei juris divini, erklärte ihn aber später als primatus honoris, nicht potestatis. Großes Aufsehen erregte die Behauptung Luthers, unter den verurtheilten Sätzen des Hus seien einige christlich und evangelisch, darunter der, daß die Eine, allgemeine Kirche nur aus den zur Seligkeit Prädestinirten bestehe. Eck nannte ihn darum „Patron der Husiten", was Luther ihm sehr übel nahm. Man disputirte noch über das Fegfeuer, ob die Seelen im Fegfeuer ihres Heiles gewiß seien, ob sie eine größere Gnade und Belohnung verdienen könnten, ob sie unsere Fürbitte wünschten; über den Ablaß, ob er den Christen heilsam sei oder die guten Werke schädige; über die Reue, ob sie aus Furcht oder aus Liebe zu Gott entstehen müsse (ersteres sei Sünde, behauptete Luther); endlich noch darüber, ob der Priester nur von der Sünde oder zugleich von aller und jeder Strafe absolviren könne und müsse (was Luther behauptete), und ob es eine Umwandlung der zeitlichen Strafen gebe. Am 14. Juli disputirte Karlstadt abermals mit Eck über den freien Willen, am 15. über die Frage, ob der Mensch bei allen seinen guten Werken zugleich sündige, und obschon er jetzt ganz unhaltbare Sätze vertrat, zeigte er doch eine größere Geschicklichkeit als das erste Mal. Karlstadt wollte auch noch weiter über die Buße mit Eck disputiren; allein weil Luther, unzufrieden mit dem Erfolge der Disputation („male disputatum est", „fuisse perditionem temporis", sagt er selbst) und mit den Ehren, welche Eck in Leipzig widerfuhren, abgereist war, anderseits Herzog Georg von Sachsen den Saal zur Bewirthung des Markgrafen Joachim des Aelteren von Brandenburg nöthig hatte, wurde die Disputation am 15. Juli geschlossen. Der gewesene Rector der Leipziger Universität Johann Lang von Lemberg hielt die Schlußrede, ein encomium theologicae disputationis, worin er alle drei Disputatoren lobte, sich jedoch kein Urtheil über die Disputation selbst erlaubte. Noch bei Anwesenheit Luthers, am 14. Juli,

waren die Universitäten Erfurt und Paris als Schiedsrichter erwählt worden, jedoch unter Ausschluß der Dominicaner und Augustiner. Luther hatte das sonderbare Verlangen gestellt, es sollten nicht bloß die Theologen, sondern auch die Legisten, Aerzte und Artisten jener Universitäten ihr Urtheil abgeben; Herzog Georg von Sachsen als Schiedsrichter verwarf diesen Vorschlag. Die Disputirenden hielten sich bei der Disputation so ziemlich in den Grenzen des Anstandes, stürmisch aber ging es bei den Studirenden in den Herbergen zu. Eck bekam bei seiner Abreise ein Zeugniß des Herzogs Georg, der Universität und theologischen Facultät Leipzig mit. Nach der Disputation schrieben sich beide Theile den Sieg zu; insbesondere stellten die Wittenberger in Berichten und Abhandlungen die Sache als für sie günstig dar. Die Universität Erfurt, welche zweimal von Herzog Georg aufgefordert worden, gab wegen Einschüchterung durch Luthers Drohung und auf Betrieb des dortigen Augustinervicars Johann Lange kein Gutachten ab und sandte endlich die Acten einfach zurück. Von Paris, wo die Konstanzer Decrete von der Superiorität des Concils über den Papst besonders Anklang gefunden hatten, hatte Luther ein günstiges Urtheil erwartet. Allein es erschien — und zwar erst am 15. April 1521 — eine Censur. Luthers Person ist in derselben ziemlich geschont; man warf absichtlich den Zweifel hin, ob er der Verfasser der seinen Namen tragenden Schriften sei. Die Irrthümer aber, welche aus seinen Werken notirt waren, wurden unter verschiedene Titel eingetheilt und jedem einzelnen die Censur der Pariser Doctoren beigefügt. Ueber die Leipziger Disputation als solche wurde kein Urtheil gefällt. Schon vorher hatte am 30. August 1519 die Universität Köln und am 17. November 1519 die Universität Löwen Luthers bisher erschienene Schriften verurtheilt. Für Luther hatte die Disputation den Erfolg, daß Melanchthon sich seiner Sache anschloß. Dagegen wurde Herzog Georg von Sachsen für immer der katholischen Sache gewonnen, Stadt und Universität Leipzig wurden im Glauben befestigt, und die Kirche wurde um einige Jahre früher mit der Irrlehre in ihrem Schooße bekannt. In jedem Falle ist der Vorwurf, Eck habe durch seinen theologischen Eifer den allgemeinen Riß hervorgerufen, ungerecht (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II, 83—87, in den Noten; Löscher, Vollst. Reformationsacta III, 203 ff.; Seidemann, Die Leipziger Disputation im J. 1519, Dresden und Leipzig 1843).

Disputationen zu Zürich 1523. Zwingli hatte die ihm geneigte Kantonsregierung vermocht, auf den 29. Januar 1523 ein Religionsgespräch nach Zürich auszuschreiben und auch den Bischof von Konstanz dazu einzuladen. Mehr als 600 Fremde hatten sich aus Neugierde eingefunden. In den 67 Thesen Zwingli's wurde die Bibel als alleinige Glaubensnorm mit Verwerfung der Ueberlieferung erklärt. Jesus Christus, hieß es ferner, allein sei Haupt der Kirche, welche aus der Gemeinschaft der Heiligen oder der Zahl der Auserwählten bestehe; die Macht des Papstes und der Bischöfe gründe nicht auf dem Evangelium, sondern auf Stolz und Anmaßung. Es gebe keine anderen Priester und Bischöfe, als die, welche Gottes Wort verkünden. Da Christus allein Mittler sei, ward die Fürbitte der Heiligen verworfen, ebenso das Fegfeuer, die Werke der Genugthuung, das Fastengebot, der Cölibat, die Mönchsgelübde, der Opfercharakter der heiligen Messe, die bloße Erinnerung an das Kreuzopfer sei, die Kraft der priesterlichen Lossprechung, indem die Beichte bloße Berathung sei. Der Bischof von Konstanz hatte als Abgeordneten seinen Generalvicar Johann Faber (Heigerlin) von Wien nebst Dr. Martin Blautsch und noch einigen katholischen Gelehrten gesendet, jedoch nicht um zu disputiren, sondern um die Ursachen der Zwietracht zu hören und gegen die Abhaltung der Disputation zu protestiren, da dieß in die Rechte der Concilien eingreife; eventuell möge man sich an die hohen Schulen von Paris, Köln und Löwen wenden. Allein man antwortete, einen Jeden gehe sein Seelenheil am nächsten an, weßhalb Jeder zur freien Erforschung der Wahrheit befugt sei. Faber ließ sich daher nur einmal herbei, die Behauptung, daß der unfehlbare und unparteiische Richter der heiligen Schrift die Schrift selber sei, zu widerlegen. Auch ließ er sich nach der Disputation als Privatgelehrter mit Zwingli in ein Gespräch über die Fürbitte und Anrufung der Heiligen ein. Der Rath von Zürich, ohnehin schon durch die weite Ausdehnung der weltlichen Macht für Zwingli gewonnen, entschied: „Meister Zwingli, von keinem des Irrthums oder einer Ketzerei überführt, soll wie bisher das heilige Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach Kräften verkünden, bis er eines Besseren berichtet wird. Deßgleichen sollen alle Leutpriester, Seelsorger und Prädicanten bei schwerer Strafe und Ungnade nichts Anderes predigen, als was sie mit dem Evangelio und rechter göttlicher Schrift bewähren können, daneben aber aller Scheltworte und Verketzerung Anderer sich enthalten." Die Acten dieser Disputation hat Hegenwald herausgegeben; Faber beschwerte sich beim Züricher Rath wegen darin enthaltener Fälschungen, worauf sieben Züricher mit einer Satire „Das Gyrenrupfen" antworteten. Im Herbste desselben Jahres (26. bis 28. October) war eine zweite Disputation zu Zürich, zu welcher alle Geistlichen des Kantons, die Bischöfe von Basel, Konstanz, Chur, die Universität Basel und alle eidgenössischen Orte eingeladen wurden. Die Bischöfe von Basel und Konstanz mahnten abermals mit Verweisung auf ein Concil ab, ebenso die Urkantone. Die Katholiken vertrat Konrad Hofmann, Chorherr von Baumgarten. Zwingli und Leo Judä (auch Hetzer war da) disputirten gegen Bilder und Messe. Man kam zum Beschluß, die Bilder sollten durch die Obrigkeit, jedoch ohne Aergerniß, entfernt werden. Bezüglich der Messe sprach

Zwingli seine Verwerfung der realen Gegenwart im Altarssacramente nicht offen aus und verwarf nur die Messe als Opfer, während dem gegenüber der katholische Steinlein von Schaffhausen darlegte, die reale Gegenwart schließe die Lehre vom Opfer in sich. Der Magistratsbeschluß lautete ausweichend. Die Geschichte der zweiten Disputation gab Ludwig Hetzer heraus.

Disputation zu Baden in der Schweiz 1526. Schon früher hatten die katholischen Kantone eine Disputation unter Betheiligung des berühmten Dr. Eck gewünscht und deßhalb seit 1524 Unterhandlungen geführt. Auf Wunsch der bayerischen Herzöge sagte Eck zu, und nach Beseitigung vieler Schwierigkeiten kam sie endlich am 21. Mai 1526 zu Baden in der Schweiz zu Stande. Zwingli hatte die Theilnahme verweigert, weil Baden keine Sicherheit für ihn biete, und Zürich vorgeschlagen. Dafür erschienen Oecolampadius, Berthold Haller von Bern, Link von Schaffhausen, Johann Heß von Appenzell, Jacob Immeli von Basel, Haldrik Studer von St. Gallen und Wolfgang Weissenburg von Basel; auf katholischer Seite Eck, Johann Faber, Thomas Murner, Dr. Ludwig Bär, Jacob Lempp von Tübingen, die Abgeordneten von zwölf Kantonen, des Erzherzogs Ferdinand, der bayerischen Herzöge, der Bischöfe von Konstanz, Basel, Lausanne, Chur, des Abtes von St. Gallen u. A. Erasmus, obwohl geladen, erschien nicht, weil ihn vorher die Freunde Zwingli's, besonders Leo Judä, durch eine anonyme Schrift beleidigt hatten. Ecks Thesen handelten vom Abendmahl, von der Messe, von der Verehrung Mariä und der Heiligen, von der Verehrung der Bilder, vom Fegfeuer, von der Erbsünde und von dem Unterschiede der Johannis- und der christlichen Taufe. Es wurden vier Präsidenten, zwei weltliche und zwei geistliche, und zwei Notare bestellt und genaue Bestimmungen vereinbart. Achtzehn Tage disputirte Eck mit Oecolampadius, Jacob Immeli, Haller und vielen Anderen. Nach Eck sprachen noch katholischerseits Faber und Murner über die von ihnen aufgestellten Thesen, ohne daß ihnen Jemand widersprochen hätte. Beim Schlusse (am 8. Juni) unterschrieben die meisten Anwesenden Ecks Thesen, sogar einige Anhänger Zwingli's; die Minderheit, meist zwinglianische Prediger, erklärten sich gegen die Thesen Ecks. Die Deputirten der Kantone erkannten Eck den Sieg zu und erklärten als höchste eidgenössische Behörde, Zwingli und sein Anhang solle aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein. Sie verboten sowohl jede Religionsänderung, als auch den Druck und Verkauf der Schriften von Zwingli und Luther. Auf die katholischen Stände hatte die Disputation eine vortheilhafte Wirkung; die von der Irrlehre Ergriffenen aber wurden nur um so bitterer und suchten das Ergebniß durch Schriften, neue Religionsgespräche und vor Allem durch Gewaltthaten zu entkräften (Wiedemann, Joh. Eck 215 ff., wo auch die übrige Literatur; derselbe, Dr. Joh. von Eck auf der Disputation zu Baden, Oesterr. Vierteljahrsschrift für Theol. 1862, I, 63 ff.).

Disputation zu Bern 7. bis 26. Januar 1528. Die Berner hatten sich zu Baden unterschrieben und waren also an die dortigen Beschlüsse gebunden; aber bald fand die neue Lehre auch dort Eingang, begleitet, wie überall, von Plünderung und Kirchenraub. Den Schein zu retten, schrieb der Rath von Bern eine Disputation nach Bern aus auf den ersten Sonntag des Januars 1528, und lud die Bischöfe von Lausanne, Basel, Konstanz und alle Kantone und Stände der Schweiz ein, ebenso die auswärtigen katholischen Theologen. Die Bischöfe erschienen nicht, sandten auch keine Abgeordneten; auch Eck kam nicht, ebenso wenig auswärtige Theologen; dagegen fanden sich einheimische ein, unter ihnen der Augustinerprovinzial Treger von Freiburg, der aber bald abreiste. Sogar Kaiser Karl V. mahnte ab. Die acht katholischen Kantone beschlossen, Niemanden zu entsenden, auch den Durchzug nach Bern zur Disputation nicht zu gestatten. Von den Protestanten waren viele, einheimische und fremde, erschienen, besonders Zwingli, Butzer, Capito. Die aufgestellten Thesen behandelten die Gewalt der Kirche und des Papstes, die Kirchengebote, die Beicht, die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie (wobei selbst die Reformatoren Benedict Burgauer von St. Gallen und Althammer von Nürnberg die strenglutherische Ansicht gegen die Zwinglianer vertheidigten), die Messe, die Fürbitte der Heiligen, das Fegfeuer, die Bilderverehrung, den Cölibat. Von katholischer Seite disputirten nur Wenige, weil jeder andere Beweis als ein aus der Bibel genommener untersagt wurde. So trugen die Zwinglianer einen wohlfeilen Sieg davon. Hierauf wurde die Reformation in Bern in vollem Umfange eingeführt, ebenso in Basel und Schaffhausen. Eck gab im August 1528 seine „Verlegung der Disputation zu Bern" heraus, worin er die Widersprüche der Gegner bei derselben zusammenstellt (Wiedemann, Eck 248 ff.; Hergenröther, K.-G. III, 420, n. 67).

Religionsgespräch von Marburg 1529 (zur Vereinigung der Lutheraner und Zwinglianer). Der Landgraf Philipp von Hessen, dem Alles daran lag, die protestantischen Stände gegen den Kaiser zu vereinigen, suchte die Verschiedenheit der protestantischen Lehrmeinungen, besonders in der Abendmahlsfrage, zu heben und veranstaltete deßhalb das Religionsgespräch zu Marburg vom 1.—3. October 1529. Es erschienen einerseits Luther, Melanchthon, Justus Jonas, Osiander, Brenz und Stephan Agricola, anderseits Oecolampadius, Butzer, Caspar Hedio (Capito's Schüler und von Butzer ganz beherrscht). Anwesend waren noch Cruciger, Myconius, Witzel, außerdem viele hessische und sonstige Gelehrten und Staatsmänner beider Parteien. Der Landgraf, der in jener Zeit den Zwinglianern stark zuneigte (Pastor a. a. O. 29), veranstaltete es, daß Luther mit Oecolampadius,

Melanchthon mit Zwingli sich besprach, je ein Hitzkopf mit einem Gemäßigten. Man erhob die Klage, daß Zwingli geschrieben habe, es gebe keine Erbsünde, der heilige Geist werde ertheilt ohne das göttliche Wort und Sacrament, Christus sei nicht natürlicher Gott u. s. f. Zwingli zeigte sich hier viel nachgiebiger als Luther, der den Zwinglianern nicht einmal die Hand als Brüdern reichen, sondern ihnen nur die allgemeine, christliche Liebe gewähren wollte und seinem Kurfürsten von einem Bündnisse mit den Zwinglianern als einem Greuel abrieth. Er sagte, „die Zwinglianer seien des Teufels Schwärmer und hätten schier eingeteufelte, durchteufelte und überteufelte Herzen". Um so fester trat Zwingli in der Abendmahlslehre auf und hatte hier den Vortheil der Consequenz. Gegen seine und seiner Partei Ansicht, daß Joh. Kap. 6 nicht vom Fleische Christi, sondern vom geistigen Genusse seines Leibes gelte, daß ein wahrer Leib nicht an vielen Orten zugleich sein könne, daß die Sacramente Zeichen seien, welche etwas bedeuteten, brachte Luther zwar Gründe und Vergleichungen vor, allein diese enthielten, weil ihnen die Sanction der Kirche fehlte, immer nur seine Privatansicht. Seine Consubstantiation erläuterte er u. A. mit dem Beispiele, der Leib Christi sei im Brode, wie der Degen in einer Scheide. Beide Theile schrieben sich den Sieg zu. Die Zwinglianer waren über Luthers anmaßendes Auftreten beleidigt. Damit man aber nicht ganz zwecklos beisammen gewesen sei, setzte Luther 15 Glaubens- oder Unionsartikel auf, welche von den Theilnehmern am 3. October unterschrieben wurden. In den ersten 14 war man einig. Sie handelten von der Trinität, der Erlösung, von dem Glauben und der Rechtfertigung, von der Obrigkeit (gegen die Wiedertäufer). Art. 13 heißt es: „Tradition heißt man menschliche Ordnung in geistlichen oder kirchlichen Geschäften; sie mag man frei halten oder lassen, wo sie nicht wider Gottes Wort strebt." Art. 14 billigt die Kindertaufe. Art. 15 sagt, das Abendmahl, das Alle für das Sacrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi halten, solle man brauchen und zwar unter beiden Gestalten, und obschon über die Lehre kein Vergleich erzielt worden sei, so solle doch Jeder einem Andern, sofern es das Gewissen leiden könne, christliche Liebe erzeigen und fleißig zu Gott um das rechte Verständniß beten. Es war eben bis jetzt keine Vereinigung möglich; Luther, der auch Zwingli's Erbsündlehre anstößig fand, ließ sich zu keinem andern Zugeständnisse bewegen und sah Zwingli's Lehre beharrlich als Irrlehre an. Auch Melanchthon war ebenso entschieden gegen die Zwinglianer und äußerte Gewissensbisse darüber, daß er zu Speier gegen den Artikel mitprotestirt habe, der gegen die Sacramentirer gerichtet war, indem er dadurch sich der Mitwirkung zur Verbreitung des schädlichen Giftes, der gottlosen Zwingli'schen Lehre, schuldig gemacht habe. Ihrerseits verwarfen die Oberländer am 16. October die sogen. Torgauer oder Schwabacher Artikel. So blieb die Spaltung in deutsch-lutherische und schweizerisch-zwinglisch-reformirte Kirche bestehen (Schmitt, Das Religionsgespräch zu Marburg, 1840; Heppe, Die 15 Marburger Artikel nach wiederaufgefundenem Autographon, Kassel 1847; Schirrmacher, Briefe u. Acten zu der Gesch. des Religionsgespr. zu Marburg und des Reichstags zu Augsburg 1530, Gotha 1876).

Der Hagenauer Tag und das Religionsgespräch zu Worms 1540 u. 1541. Wiederholte Conferenzen von katholischen und protestantischen Theologen und Staatsmännern zu Leipzig am 29. und 30. April 1534 und im Januar 1539 waren nutzlos verlaufen (s. Pastor, Kirchl. Reunionsbestr. 139 f. 149 f.). Nun hatte Kaiser Karl V., der, durch die drohende äußere Lage gedrängt, immer noch von der Vermittlungspolitik günstige Erfolge hoffte, für den 6. Juni 1540 einen Reichstag nach Speier ausgeschrieben „zu schleuniger, feierlicher Vergleichung der Religionssache", welcher aber einer ansteckenden Krankheit halber zu Hagenau gehalten wurde. Selbst Papst Paul III., der stets gegen die Abhaltung von Religionsgesprächen war, weil die Angelegenheiten der allgemeinen Kirche nicht dem Urtheile weniger incompetenter Personen in so kurzer Zeit und am unrechten Orte anvertraut werden dürften, beauftragte den Nuntius Morone, den König Ferdinand zum Reichstag zu begleiten. Die Häupter des schmalkaldischen Bundes, der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen, erschienen nicht. Von Protestanten waren da Myconius, Butzer, Brenz, Blaurer, Urbanus Rhegius; Melanchthon fehlte. Von katholischer Seite waren anwesend besonders Bischof Faber von Wien und Dr. Eck. Die Protestanten wollten nicht einmal die zu Augsburg 1530 verglichenen Artikel anerkennen und zeigten sich immer schwieriger, besonders auch auf das Betreiben Calvins, der als Gesandter Franz' I. von Frankreich erschienen war, so daß König Ferdinand am 28. Juli das Gespräch nach Worms für den 28. October verlegte. Das Scheitern der Verhandlungen ist einzig der Abneigung der Protestanten vor jeder Vereinigung zuzuschreiben. Zu dem Wormser Reichstag entsandte der Kaiser seinen Minister Granvella, mit ihm seinen Gesandten am päpstlichen Hofe, Petrus Ortiz, der den berühmten Jesuiten Petrus Faber mitnahm. Der Papst sandte den Bischof von Feltri, Thomas Campeggio, Bruder des gleichnamigen Cardinals; auch Morone erhielt den Auftrag, zu erscheinen. Aber wie wenig Hoffnung auf Einigung war, bewies schon die am 22. October gehaltene Versammlung von protestantischen Theologen und Staatsmännern in Gotha, auf welcher beschlossen wurde, an den Glaubensartikeln der Augsburger Confession festzuhalten, in nichts nachzugeben, selbst nicht in den zu Augsburg verglichenen Punkten, und besonders gegen die Gewalt des Papstes zu

protestiren. Am 25. November wurde endlich der Reichstag eröffnet. Zuerst gab es langwierige und ärgerliche Streitigkeiten über die Form des Gespräches. Anfangs waren dem Hagenauer Abschied gemäß von jeder Seite je elf Collocutoren in Aussicht genommen; nach langen Verhandlungen drang Ecks Vorschlag durch, daß von jeder Seite nur einer im Namen der übrigen sprechen solle. Es wurden Eck und Melanchthon gewählt. Am 14. Januar 1541 begann endlich das Gespräch. Die Augsburger Confession wurde demselben zu Grunde gelegt. Eck bemerkte sogleich, wie die von den Protestanten eingereichten Exemplare der Augsburger Confession und der Apologie von den 1530 zu Augsburg dem Kaiser überreichten und durch den Hagenauer Abschied anerkannten Exemplaren abwichen (vorzüglich im 10. Artikel), worüber sich Melanchthon entschuldigte, als beträfen diese Abweichungen nur die Form, nicht die Sache. Ueber den ersten Artikel der Confession, die Lehre von der Trinität, war man einig, dann disputirten Eck und Melanchthon drei Tage lang über Erbsünde und Concupiscenz, bis am 18. Januar eine von Eck und Menius, Melanchthon und Butzer ausgearbeitete Formel vorgelegt wurde, die von Katholiken und Protestanten (von letzteren jedoch nur mit Vorbehalt) angenommen wurde. Auch in Worms suchte Calvin durch Erhaltung der Uneinigkeit für den französischen Hof zu arbeiten. Da verlegte Granvella auf kaiserlichen Befehl die Verhandlungen auf den Reichstag nach Regensburg (Pastor a. a. O. 181 ff., wo auch die Literatur).

Disputation zu Regensburg, vom 27. April bis 8. Juni 1541. Obwohl man katholischerseits bereits einsah, daß die Colloquien die Erbitterung nur steigerten, so sollte dennoch auf dem Reichstag zu Regensburg das Wormser Religionsgespräch fortgesetzt werden. Der Papst hatte dazu den Cardinal Contarini und den Nuntius Morone entsandt. Katholischerseits waren vom Kaiser als Collocutoren Eck, Pflug, Gropper, protestantischerseits Melanchthon, Butzer, Pistorius bestellt, als Präsidenten Granvella, Friedrich von der Pfalz und mehrere fürstliche Räthe. Der Kaiser ließ seine Vorschläge an den Reichstag dem Cardinallegaten mittheilen (der wenigstens die Clausel „unbeschadet des Augsburger Recesses" durchsetzte), ebenso die von Joachim von Brandenburg ihm übersandte Schrift von Gropper, Butzer, Veltwick, das sogen. „Regensburger Buch". Schon zu Hagenau und noch mehr zu Worms hatten auf Betreiben des Landgrafen Philipp Besprechungen von Theologen, insbesondere Butzer, Gropper, Capito und dem kaiserlichen Secretär Gerhard Veltwick, stattgefunden, aus welchen das oben genannte Schriftstück hervorging (eine Art Auszug aus Groppers Enchiridion), das, in seiner Fassung ungenau, ganz die halbprotestantischen Anschauungen Butzers und Groppers enthielt. Sowohl Contarini als Morone prüften die Schrift; Morone fühlte eine beharrliche Abneigung gegen dieses schlaue Machwerk, dessen Zweck er sogleich durchschaute. Contarini wünschte an mehr als 20 Stellen eine Verbesserung und verlangte besonders die Einsetzung der Lehre von der Transsubstantiation in das 14. Kapitel. Gropper bewilligte dieß, und nun erklärte sich Morone als Privatmann mit der Arbeit zufrieden, als Legat könne er aber sein Urtheil vor einer Besprechung mit katholischen Theologen nicht abgeben. Man gestattete ihm, Pflug, Eck und Thomas Badia zu Rathe zu ziehen. Auch Gropper und Granvella waren zugegen. Eck beantragte viele Aenderungen, insbesondere die Einsetzung eines kürzern Artikels über die Rechtfertigung. Das so zweimal umgearbeitete Buch wurde nun den beiderseitigen Colloquenten mitgetheilt. Die 23 Kapitel handelten: 1. vom Menschen vor dem Fall, 2. vom freien Willen, 3. von der Ursache der Sünde, 4. von der Erbsünde, 5. von der Rechtfertigung, 6. von der Kirche, deren Kennzeichen und Auctorität, 7. von den Kennzeichen des göttlichen Wortes, 8. von der Buße nach dem Falle, 9. von der Auctorität der Kirche in Unterscheidung und Auslegung der heiligen Schrift, 10. von den Sacramenten, 11. vom Sacramente der Priesterweihe, 12. von der Taufe, 13. von der Firmung, 14. vom Altarssacrament, 15. von der Buße und Lossprechung, 16. von der Ehe, 17. von der Oelung, 18. vom Bande der Liebe, als drittem Kennzeichen der Kirche, 19. von der Hierarchie und deren Auctorität bei Anordnung der Verfassung, 20. von einigen Traditionslehren (Bilder und Messe), 21. von Gebrauch und Ausspendung der Sacramente und von einigen Cerimonien, 22. von der kirchlichen Disciplin, 23. von der Disciplin des Volkes. Ueber die vier ersten Punkte wurde man einig. Bezüglich des freien Willens hieß es, derselbe sei durch den Sündenfall bis zum Unvermögen geschwächt und erlange seine Fähigkeit zum Guten durch Christus und den heiligen Geist. Die Erbsünde bestehe im Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit und in der Concupiscenz, „welche letztere Sünde heiße, aber nicht die ewige Verdammniß verdiene". Bei der Rechtfertigungslehre erst begann der Streit. Melanchthon machte immer das Dilemma geltend: „Gerecht wegen Christus, also nicht wegen der Tugenden, oder gerecht wegen der Tugenden, also nicht wegen Christus", und hob das Tröstliche seiner Lehre hervor. Es kamen drei Formeln zum Vorschein: eine katholische, welche die Protestanten verwarfen, eine von Melanchthon, welche die katholischen Theologen zurückwiesen, und eine von Eck. Endlich einigte man sich, vorzüglich durch Butzers Bemühen, über eine mehr protestantische als katholische Formel, welche von Rechtfertigung durch den in Liebe wirksamen Glauben, von einer doppelten Gerechtigkeit, der zugerechneten Gerechtigkeit Jesu Christi und der inhärirenden Gerechtigkeit der Liebe, sprach und den Specialglauben, durch den man sich die Gerechtigkeit Christi aneigne, und die

unmittelbare Gewißheit des Gnadenstandes festhielt. Sie gefiel aber ebenso wenig den streng lutherischen Theologen (auch Melanchthon und Luther), die sie nur im lutherischen Sinne gelten lassen wollten, als den katholischen Ständen und dem päpstlichen Stuhle. Selbst Pflug und Gropper erklärten, sie bedürfe noch der Auslegung. Betreffs der Kirche unterschied das „Regensburger Buch" Geist und Leib der Kirche, als Kennzeichen die gesunde Lehre, den rechten Gebrauch der Sacramente, das Band der Liebe und die Allgemeinheit in Raum und Zeit; diese Kirche habe das rechte Lehramt, entscheide über Aechtheit und Auslegung der heiligen Schrift &c. Aber in concreto konnte man sich nicht einigen, da die Protestanten zuletzt immer bloß das „Wort Gottes" und weder Väter noch Concilien gelten ließen. Daher wurden diese Fragen, wie auch die über den Papst, zurückgestellt. Bezüglich der Eucharistie war die Transsubstantiation behauptet, die Fortdauer der realen Gegenwart, die Anbetung der Eucharistie. Allein die Protestanten erklärten sich gegen alle diese Punkte, so daß endlich auch hier der Verständigungsversuch vorläufig aufgegeben wurde. Auch bezüglich der Beicht und Genugthuung kam man zu keiner Einigung. Der nicht erschienene Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen arbeitete nach Kräften durch seine Räthe und durch Amsdorf gegen die Einigung, ebenso auch die Gesandten des französischen Königs, besonders Calvin. Die Protestanten verlangten Abschaffung der Heiligenverehrung, der Ordensgelübde, der Ablässe, des Cölibats. Am 22. Mai wurde die Disputation beendigt, und dann die wenigen beglichenen Artikel festgesetzt, die unbeglichenen aber am 31. Mai dem Kaiser übergeben. Alle weiteren Versuche des Kaisers waren vergebens. Der Kaiser machte den Ständen von den Verhandlungen des Congresses Mittheilung, und trotz des Protestes des Legaten behauptete er, derselbe habe den Vereinbarungen zugestimmt. Für die Einigung waren viele katholische Städte, dagegen aber die Fürsten und Bischöfe, welche Bestätigung der früheren Edicte und ein allgemeines oder doch deutsches Nationalconcil beantragten. Die Protestanten erklärten sich gegen die Disciplinarreform des Legaten, gegen ein vom Papst und seinen Schützlingen geleitetes Concil, suchten die vereinbarten Punkte noch mehr zu beschränken und drangen gegen den Cardinallegaten auf ein Nationalconcil. Endlich am 28. Juli 1541 erschien der Reichstagsabschied, das Regensburger Interim, worin beide Parteien auf die vereinbarten Punkte verpflichtet wurden. Zum guten Glücke aber für die Katholiken wurde es nicht beobachtet (Pastor a. a. O. 218—278; Hergenröther, K.-G. II, 298 ff. und Literatur III, 426).

Gespräch zu Regensburg 1546. Der Kaiser war jetzt fest entschlossen, der neuen übermüthig sich geberdenden protestantischen Partei mit Waffengewalt entgegenzutreten, machte aber noch einen Versuch, durch ein Colloquium zu Regensburg eine Vereinigung herbeizuführen, worüber der Papst und die zu Trient versammelten Bischöfe mit Recht ungehalten waren. Schon im November oder December 1545 sollte es stattfinden; aber die katholischen Stände, besonders Mainz und Salzburg, wollten die zum Concil nöthigen Theologen nicht zu einem unnützen Colloquium senden. Präsidenten waren der Bischof Moritz von Eichstätt und Graf Friedrich von Fürstenberg. Die katholischen Collocutoren waren des Kaisers Beichtvater, der spanische Dominicaner Malvenda, der Kölner Carmelit Eberhard Billick, der Augustinerprovinzial Johann Hofmeister und J. Cochläus, denen Georg Major, Butzer, Schnepf und Brenz entgegenstanden. Am 27. Januar wurde das Colloquium eröffnet. Die Präsidenten ordneten Geheimhaltung der ganzen Verhandlung an, was die Protestanten sehr verstimmte. Gleich die Eröffnungsrede Malvenda's am 5. Februar benutzten die Protestanten zu einer am 6. Februar verlesenen Erwiederung. Man begann nach dem Willen des Kaisers mit der Rechtfertigungslehre; die Katholiken verwarfen die Bestimmung des Regensburger Interim zum Verdruß der Protestanten, welche hofften, mittels derselben und durch das Zugeständniß der Priesterehe und des Laienkelches, worauf Landgraf Philipp drang, zu siegen. Die Lehre von der Bekehrung, der Rechtfertigung, dem Glauben, den Werken ward mit der größten Vollständigkeit erörtert, was zwar keine Einigung, aber doch dogmatische Klarheit schaffte. Besonders schroff traten sich die Behauptungen betreffs der Gewißheit der Rechtfertigung entgegen. Dießmal, wo die Katholiken sich ganz auf katholischen Standpunkt stellten, ward es den Protestanten viel schwerer, ihre Behauptungen zu vertheidigen. Die protestantischen Fürsten warteten auf eine günstige Gelegenheit zum Abbruch der Verhandlungen. Als am 26. Februar durch kaiserlichen Befehl Julius Pflug zum dritten Präsidenten des Colloquiums ernannt und die größte Geheimhaltung der ganzen Verhandlung unter eidlicher Verpflichtung, sowie mehr mündliche als schriftliche Auseinandersetzung angeordnet wurde, riefen der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen ihre Theologen ab, die unter Zurücklassung einer Entschuldigung noch an demselben Tage abreisten, so daß die Erwiederung des Präsidenten zu spät kam. Als der Kaiser das Entweichen der protestantischen Theologen tadelte, erwiederte Georg Major, mit Gottesfeinden und Ketzern dürfe man sich nach Tit. 3, 10 nicht länger einlassen. Die Straßburger wünschten eine neue Conferenz; die Wittenberger hofften davon nichts, hielten aber eine Verständigung mit dem Kaiser und den Bischöfen zur Wiederaufrichtung der kirchlichen Ordnung für wünschenswerth (Pastor 305 ff.; Hergenröther, K.-G. II, 303 f. u. III, 428).

Religionsgespräch zu Worms, September 1557. Trotz des Scheiterns aller Versuche, den religiösen Zwiespalt der deutschen Nation wieder aufzuheben, war vom Reichstag zu

Regensburg 1556 ein neues Religionsgespräch nach Worms ausgeschrieben. Vorsitzender war Bischof Julius Pflug von Naumburg, katholische Collocutoren Bischof Michael von Merseburg, Weihbischof Delfius von Straßburg, Helding, Petrus Canisius und Staphylus, die Löwener Theologen Jodocus Tillmann und Sonnius, protestantische Melanchthon, Schnepf, Brenz, Runge, Karg, Pistorius, Marbach, Mörlin. Auf diesem Colloquium kam die Uneinigkeit zwischen den Jenaer (Flacius) und Wittenberger (Melanchthon) Theologen zu offenem Ausbruch. Trotz des Convents von Frankfurt im Juni dieses Jahres hatten die Jenaer Theologen den Auftrag, nur auf Grund der Augsburger Confession, der Apologie und der Schmalkaldener Artikel zu verhandeln und gleich zu Anfang eine ausdrückliche Verdammung der Wiedertäufer, Zwinglianer, Osiandristen, Majoristen, Schwenkfeldianer, Servetianer und Interimisten zu bewirken. Sie ließen sich jedoch bestimmen, vorläufig nur eine versiegelte schriftliche Protestation abzugeben, und alle Protestanten erklärten, nur die Augsburger Confession anzuerkennen, und verwarfen die Wiedertäufer, Sacramentirer, Servetianer und Schwenkfeldianer, auch die Decrete von Trient und die Corruptelen des Interims. Man handelte dann vom 11. September an über die heilige Schrift als Glaubensnorm, die Auctorität der Kirche und über die Erbsünde. Als in der sechsten Conferenz Helding die Frage aufwarf, wie man sich zu Zwingli's und Calvins Lehre vom Altarssacrament, zu Osianders Rechtfertigungslehre, zur Lehre des Flacius und Gallus von Erbsünde und Freiheit verhalte, da entstand trotz den Bemühungen Melanchthons offener Streit; endlich zogen die Jenaer unter Darstellung des Sachverhaltes an das Präsidium von Worms ab, die übrigen aber wurden von den Katholiken nicht mehr als Vertreter des Gesammtprotestantismus anerkannt; auch ein kaiserliches Decret vom 9. November konnte nicht mehr helfen, da jede Partei auf ihrer Meinung verharrte. So löste sich die Conferenz mit einer moralischen Niederlage der Protestanten auf. (Forner, Historia hactenus sepulta Colloquii Wormatiensis, Ingolstadii 1624; Hergenröther III, 464.)

Religionsgespräch zu Weimar 1560 (zur Einigung der Lutheraner). Luthers Behauptung von der Unfreiheit des menschlichen Willens war vom Jenaer Professor Flacius Illyricus, dem Hauptvorkämpfer der strenglutherischen Lehre, auf die Spitze getrieben worden. Der Wille sei zu allem Guten erstorben, seine Bekehrung ein Act der göttlichen Allmacht gegenüber dem widerstrebenden Willen. Dadurch kam er mit den Wittenberger und Leipziger Theologen in Conflict. Bald aber erhob sich gegen ihn auch Victorin Striegel, ebenfalls zu Jena. Der Herzog hatte diesen Anfangs deßwegen einkerkern lassen, ließ ihn aber wieder frei, und es sollte nun zwischen den beiden Gegnern ein Gespräch gehalten werden. Dasselbe fand am 2. August 1560 im Saale des alten Schlosses statt und währte sieben volle Tage; auch die drei herzoglichen Brüder wohnten bei, und der älteste führte den Vorsitz. Striegel stellte sieben Sätze vom freien Willen und den menschlichen Kräften auf, die ganz katholisch klangen. Flacius stellte die schon oben erwähnten Sätze über die Freiheit auf. Striegel lenkte auf die Erbsünde über, die zwar eine Verderbung aller menschlichen Kräfte, nicht aber eine Vernichtung und völliger Untergang der Substanz des Menschen oder seiner Eigenschaften sei. Das gelte auch vom freien Willen; man müsse den Unterschied zwischen liberum agens (vernünftige Geschöpfe) und naturaliter agens (die übrigen Geschöpfe) festhalten. Flacius aber ließ philosophische Gründe nicht gelten, stützte sich nur auf Luther, dessen Auctorität auch Striegel nicht bestreiten wollte, und behauptete sogar, die Erbsünde sei die Substanz des Menschen. Der Mensch sei in geistlichen Dingen elender wie ein Block, der Gott nicht beleidige und hasse. Die öffentliche Meinung entschied für Striegel; aber eine Einigung kam nicht zu Stande. (Simon Musaeus, Disputatio de originali peccato et lib. arbitrio, Par. 1563; Ritter, Flacius' Leben und Tod, Frankfurt und Leipzig 1725; Otto, De Victorino Striegelio, Jenae 1843; Twesten, Flac. Illyr., Berlin 1844; Preger, Matth. Flac. Ill. u. s. Zeit, Erlangen 1859 ff.; Schmid, Des Flacius Erbsündestreit, Zeitschr. f. hist. Theol. 1849.)

Gespräch von Poissy in Frankreich 1561. Nach dem Tode Franz' II. von Frankreich erhielt wegen Minderjährigkeit seines Bruders Karl IX. die Königin-Mutter Katharina von Medici die Regentschaft; sie wollte sich den Calvinisten und Katholiken zugleich günstig erzeigen, wurde darum aber bei beiden verhaßt und stürzte Frankreich in Religionskriege. Schon in einem Schreiben an Papst Pius IV. hatte sie ihm wegen der Sectirer Vorschläge gemacht und ein Religionsgespräch nach Poissy ausgeschrieben; der Papst aber sandte sogleich den Cardinal Hippolyt von Este, begleitet vom Jesuitengeneral Laynez, um die Anschläge der Gegner der katholischen Kirche zu vereiteln und das Gespräch von Poissy noch zu verhindern. Trotzdem wurde es am 9. September 1561 eröffnet. Zugegen waren die Königin, die den Vorsitz führte, Karl IX., die Prinzen und hohen Staatsbeamten; dann sechs Cardinäle, unter andern der Cardinal Tournon und der von Lothringen, 36 Erzbischöfe und Bischöfe, der Jesuitengeneral Laynez, Claudius Saintes und Claudius Espencäus, viele katholische Gelehrte, besonders Doctoren der Sorbonne; ferner Beza, Petrus Martyr Vermigli, damals Haupt der reformirten Kirche zu Zürich, im Ganzen 12 calvinische Prediger und 22 Abgeordnete der damals schon sehr zahlreichen (2150) reformirten französischen Gemeinden. Auf Seite der Protestanten war Beza der Hauptsprecher, auf katholischer Seite der Cardinal Guise von Lothringen, ein durch seine Gewandtheit und Beredsamkeit ausgezeichneter Mann. Beza eröffnete die Disputation mit einem

Gebet und sprach dann in seiner Rede die Lehre aus, das Wort Gottes sei nur in der Bibel enthalten, die Conciliienbeschlüsse und Aussprüche der Väter seien insoweit zuzulassen, als sie auf die Bibel gegründet seien. In der Abendmahlslehre griff er sowohl die katholische Transsubstantiation als die lutherische Consubstantiation an. Dabei verstieg er sich zu dem alle anwesenden Katholiken empörenden Ausdruck: „Wir sagen, daß der Leib und das Blut Jesu Christi von Brod und Wein so weit entfernt sind, als der Himmel von der Erde." Er überreichte am Schlusse dem Könige ein von Calvin verfaßtes Glaubensbekenntniß (confessio Gallicana). In der zweiten Sitzung stellte der Cardinal Guise dem Gesagten die katholische Lehre vom Abendmahl und von der Kirche mit großer Gründlichkeit entgegen. In den folgenden Sitzungen disputirten einige katholische Theologen und Petrus Martyr nach und nach über alle streitigen Punkte. Besonders war es Laynez, der die katholische Lehre mit Kraft vertheidigte, die höfischen Schliche und diplomatischen Winkelzüge der Calvinisten entlarvte und die Protestanten auf das noch tagende Concil von Trient verwies. Da die Erbitterung sich sehr gesteigert hatte, beschloß man der leichteren Einigung wegen, die Verhandlungen Ausschüssen von je fünf Doctoren zu übertragen. Diese vereinigten sich am 1. October über ein das Abendmahl betreffende Glaubensbekenntniß, das selbstverständlich zweideutig, darum von der Sorbonne für verfänglich und ketzerisch erklärt wurde. Nun weigerten sich die katholischen Prälaten, weiter mit den reformirten Theologen zu verhandeln, wenn diese nicht das katholische Bekenntniß von der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl unterschrieben. So löste sich das Colloquium resultatlos am 25. November auf. Bald nachher kamen auch die pfälzischen Theologen an den königlichen Hof, welche am Colloquium hatten Theil nehmen sollen; doch reisten dieselben, unzufrieden mit Beza, welcher die Augsburger Confession nicht unterschreiben wollte, wieder nach Deutschland zurück. Für die Katholiken hatte die Disputation den Vortheil, daß die Jesuiten in Frankreich zugelassen wurden; dagegen wurden die Hugenotten, weil sie wähnten, von ihrem Glauben hinlängliche Rechenschaft abgelegt zu haben, noch kühner als zuvor und traten gegen die Katholiken immer heftiger auf (Hergenröther III, 445).

Das sog. Gespräch auf der Altenburg 1568—1569. Luther hatte die guten Werke verworfen, Melanchthon in der Conf. Aug. und in der Ausgabe der Loci theologici von 1555 die Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit betont. Diese Lehre wurde von den Wittenbergern festgehalten, während die Flacianer in Jena sie bekämpften. Um die mündlichen und schriftlichen Streitigkeiten zu beendigen, veranstalteten der Kurfürst August von Sachsen und Herzog Johann Wilhelm von Weimar (welcher selbst präsidirte) das sog. Gespräch auf der Altenburg vom 20. October 1568 bis 9. März 1569. Von Jena wurden Wigand, Cölestin, Irenäus, Rosinus, Bresnicer, Kirchner und Burggrav, von Wittenberg Paul Eber, Salmuth, Freyhub, Peter Prätorius, der jüngere Cruciger, Schütz und Moller beordert. Auf Verlangen der Weimarer wurde bloß schriftlich verhandelt. Gegenstand der Besprechung war die Rechtfertigung, der freie Wille und die Adiaphora. Man reichte beiderseits einen Aufsatz ein über den Begriff der Rechtfertigung und die guten Werke. Der Jenaer Aufsatz aber enthielt als Anhang neun Artikel, worin die Wittenberger irrig seien. Dieß rief eine fast fünf Monate lange beleidigende Fehde hervor, bis endlich die Wittenberger abbrachen und die Altenburg verließen. Das Resultat des Colloquiums war „die wildeste Zwietracht und der grimmigste Haß der theologischen Parteien und eine Menge rücksichtsloser und aufregender Schriften" (Döllinger, Reformation III, 533 ff.; Acta Colloquii Altenburg., Lips. 1570; Loeber, Ad hist. coll. Altenb. animadv., Altenb. 1776).

Gespräch zu Mömpelgard 1586. In der Grafschaft Mömpelgard, die dem lutherischen Bekenntnisse zugethan war, hatten sich mehrere flüchtige Reformirte aus Frankreich niedergelassen. Dieß bot dem Herzog Friedrich von Würtemberg Anlaß, zu Mömpelgard durch ein Gespräch die Vereinigung der lutherischen und der reformirten Kirche zu versuchen. Vom 21. bis 26. März disputirten Beza, von Genf und Bern geschickt, und die Schweizer Theologen mit Andreä und den übrigen Tübinger Theologen, nicht, wie Beza wollte, in syllogistischer, sondern nach Andreä's Wunsch in freier Form. Zunächst disputirte man über die Ubiquität. Nachdem sich aber gefunden, daß beide darin übereinstimmten, Christi Leib und Blut werde nicht anders als durch den Glauben zum Heile genossen, und daß die Lutheraner ebenso weit von der Transsubstantiationslehre der Katholiken, als die Reformirten von der Ansicht, daß die Gestalten im Nachtmahle leere Zeichen seien, entfernt waren, wollte Beza, der nur dieser Punkte wegen gekommen war, die Verhandlung abbrechen. Andreä aber brachte die Punkte von der Prädestination, der Taufe, den Bildern u. a. vor. Ueber Prädestination behauptete Beza, Gott habe, um seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zeigen zu können, durch einen ewigen, unveränderlichen Rathschluß beschlossen, einige Menschen in Christo zur Seligkeit zu erwählen, andere aber zu verwerfen und durch ihre eigene Schuld verdammt werden zu lassen. Der Mensch sei nicht von ungefähr, sondern nach Gottes Vorsehung gefallen. Auch vertheidigte er die Unverlierbarkeit des Glaubens in den Auserwählten mit großer Entschiedenheit. Eine Aussöhnung beider Theile wurde nicht erreicht, und als Beza von den Lutheranern verlangte, sie sollten ihm (Beza) als Brüder die Hand reichen, weigerte sich Andreä, und Beza nahm dann seinerseits die ihm als Zeichen der Freundschaft gereichte Hand nicht an. Man war auch zu Anfang übereingekommen,

daß nichts von den Verhandlungen veröffentlicht werden sollte; als nun dennoch Andreä und seine Partei die Acten mit Randbemerkungen herausgab, erschien auch von Beza eine summarische Uebersicht des Gesprächs (Acta Colloqu. Montisbelligard., Tubing. 1587; Beza, Resp. ad acta Coll., Genev. 1587, deutsch Heidelb. 1588).

Gespräch zu Baden und Emmendingen 1589—1590. Markgraf Jacob von Baden-Durlach, der entschlossen war, katholisch zu werden (er convertirte 15. Juli, starb 17. August 1590), suchte durch ein Religionsgespräch diesen Schritt zu rechtfertigen und ließ die Tübinger Theologen Jacob Andreä und Jacob Heerbrand für den 10. Februar 1589 zu einem Gespräch einladen, das aber erst am 18. November in dem Schloßsaale zu Baden zwischen ihnen und Pistorius stattfand. Gegenstand sollte sein zunächst die Kirche Christi, dann die übrigen Glaubensartikel unter Zugrundelegung der heiligen Schrift, aber in wissenschaftlicher Form nach den Regeln der Dialektik. Allein schon in der vierten Sitzung bei der Frage, ob es Ketzer in der Kirche geben könne, verwickelten sich Andreä und Pistorius in Spitzfindigkeiten, und da die Tübinger nicht nach dialektischen Regeln disputiren wollten, hob der Markgraf das Gespräch auf und berief 1590 ein neues Gespräch nach Emmendingen in der Grafschaft Hochberg, wo für die Katholiken der Dr. theol. Georg Hänlin aus Freiburg und für die Protestanten Pappus von Straßburg das Wort führte. Vier Tage wurde in sieben Sitzungen die Frage, ob die Kirche Christi stets sichtbar sei, und wo dieselbe vor Luther gewesen, nach allen Seiten hin besprochen, ohne den Erfolg einer Verständigung. Der Markgraf redete selbst mit und führte den Vorsitz (Fechtii Historia Colloquii Emendingensis, Rostockii 1694; J. Pistorius, Jacobs Markgrafen von Baden Bekehrungsmotive, Köln 1591).

Gespräch zu Thorn 1645. In Polen suchte der treffliche König Wladislaw IV., tief bewegt von dem Unheil, das die Glaubensspaltung über Europa gebracht und nun auch über sein Land zu bringen drohte, eine Vereinigung der Katholiken mit den Dissidenten herbeizuführen. Er glaubte durch ein Religionsgespräch seinen Zweck zu erreichen. Seine Hoffnung auf die Möglichkeit einer Vereinigung wurde dadurch bestärkt, daß mehrere protestantische Gelehrte, wie Berthold Nihus, Christoph Behold (nach Andern: Besold), der protestantische Prediger Bartholomäus Nigrinus, zur katholischen Kirche zurückgekehrt waren. Auch die Stellung, die Hugo Grotius und insbesondere Georg Calixtus von Helmstädt einnahmen, mochte diese Hoffnung in ihm beleben. Letzterer insbesondere suchte auf Grund gewisser Fundamentalartikel alle Confessionen zu vereinigen (Syncretismus). Nachdem der Plan des Königs auf der Provinzialsynode zu Warschau 1643 genehmigt war, lud der Primas von Gnesen, Lubienski, am 12. November 1643 sämmtliche Dissidenten des Königreichs zu einem Gespräch nach Thorn für den 10. October 1644 ein. Unter dem 20. März 1644 erließ auch der König ein herrliches Einladungsschreiben. Das Colloquium verzögerte sich, kam aber endlich im October 1645 zu Stande. Die Wortführer der Lutheraner waren die Danziger Theologen Calovius und Botsak, zu denen noch der Wittenberger Hülsemann, ein extremer Lutheraner, und der brandenburgische Hofprediger Bergius kam. Der Herzog von Braunschweig entsandte G. Calixtus. Präsident war Anfangs Fürst Ossolinski, später Leszinski. Gleich Anfangs trat eine große gegenseitige Erbitterung zu Tage. Weil Calixtus mit den Reformirten verkehrte und ihnen sogar bei Abfassung ihres Glaubensbekenntnisses half, beschlossen die Lutheraner schon vor Beginn des Gesprächs, Calixt zu ihren Verhandlungen gar nicht zuzulassen. Bei Eröffnung des Colloquiums protestirten sie gegen die Glaubensgemeinschaft mit den Reformirten und wollten nicht einmal der persönlichen Angriffe auf die Reformirten sich enthalten. Alle einzelnen Parteien wurden nun aufgefordert, ihre Glaubensbekenntnisse abzugeben. Die Calvinisten erkannten als Glaubensquellen an die heilige Schrift, das nicänische und constantinopolitanische Glaubensbekenntniß und die Augsburger Confession; die Lutheraner dagegen stellten noch die kirchlichen Entscheidungen gegen Macedonius, Nestorius, Eutyches, Pelagius neben der Augsburger Confession und den übrigen Bekenntnißschriften als Glaubensregel auf. Da dieß zu keinem Ziele führte, beantragten die Vorsitzenden, jede Partei solle die Lehrgegensätze gegen die andern zusammenstellen. Für die Katholiken übernahm diese Arbeit der Jesuit Schönhofer, welcher insbesondere nachwies, „daß die bei den meisten Protestanten herrschenden Vorstellungen über den katholischen Lehrbegriff in den kirchlich anerkannten Quellen und Darstellungen desselben, namentlich in den Beschlüssen des Conciliums von Trient und im Catechismus romanus, keine Begründung finden". Allein schon diese Erklärung wollten die Protestanten nicht annehmen, und als endlich die Reformirten sich den Titel „katholisch", den Katholiken aber nur die Bezeichnung „römische Katholiken" beilegten, wurde das Colloquium am 21. November in königlichem Auftrag geschlossen. Das Resultat dieses Religionsgesprächs war wie bei allen andern nur eine größere gegenseitige Erbitterung. Am meisten aber mußte Calixt den Haß der extrem-lutherischen Partei fühlen. Die Bekanntmachung der Acten nach Schluß des Colloquiums feuerte unter den Lutheranern die syncretistischen Händel erst recht an. Die von den Reformirten zu Thorn übergebene, aber nicht angenommene nähere Declaration des katholischen (calvinischen) Glaubens erhielt in der reformirten Gemeinschaft, besonders in Brandenburg, eine Art von symbolischem Ansehen unter dem Titel Declaratio Thorunensis (Calov., Historia syncretistica, Witemb. 1682; Scripta facientia ad colloquium Thorunense, accessit G. Ca-

lixti consideratio etc., Helmstadii 1645; Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie, Leipzig 1686, 934 f.; Sagittarii introductio ad hist. eccles. II, 160 sq.; Schröckh, K.-G. seit d. Ref. VIII, 102 ff.)

Disputation zu Rom am 9. und 10. Februar 1872. In öffentlichem Ausschreiben war in Rom angekündigt worden, der Methodistenprediger Francesco Sciarelli werde am 9. Februar die These beweisen und zwar mit Argumenten aus der heiligen Schrift und den Vätern, der hl. Petrus sei nie in Rom gewesen. Vom römischen Clerus wurde hierin eine Herausforderung erkannt und eine Disputation angeboten. Dieselbe fand am 9. und 10. Februar statt. Den drei protestantischen Rednern Sciarelli, Ribetti und Gavazzi traten der Canonicus Fabiani und die Professoren Cipolla und Guidi entgegen. Außerdem nahmen von katholischer Seite noch Theil Ciccolini, Anivitti und Caprara. Am ersten Abende suchte Sciarelli in einem abgelesenen Vortrage aus der heiligen Schrift die Unmöglichkeit einer Anwesenheit des hl. Petrus in Rom während der Jahre 42—66 darzuthun und bekämpfte besonders das 25jährige Pontificat Petri. Er verwerthete das Schweigen der heiligen Schrift über den römischen Aufenthalt Petri für sich und suchte die Zeugnisse der apostolischen Väter zu entkräften. Dann begann die Disputation. Fabiani unterschied in seiner Antwort vor Allem das wesentliche Factum der Ankunft von den Nebenumständen des Wann, Wie, Wie lange, und zwischen der Ankunft als historischem Factum und ihrer etwaigen übernatürlichen Bedeutung. Die historische Thatsache lasse sich erweisen nicht bloß aus der heiligen Schrift, sondern auch aus den übrigen Quellen der historischen Kritik; darum habe das argumentum ex silentio keine Geltung. Das Argument aus der Chronologie beweise nichts, weil diese selbst noch keineswegs fixirt sei. Sein Hauptargument aber war die Gewalt der Tradition, der selbst die Häretiker durch die Jahrhunderte sich beugten. Ribetti suchte diese Ausführungen zu widerlegen, worauf Cipolla den negativen Argumenten die aus den historischen Zeugnissen gewonnenen positiven Argumente entgegenstellte. Gavazzi argumentirte am zweiten Abende abermals ex silentio, weil die heilige Schrift von einer Anwesenheit Petri in Rom habe reden müssen, indem die Apostelgeschichte „die wirkliche, officielle, authentische, umständliche Geschichte" der jungen Kirche sei; sonst komme nicht nur Gerechtigkeit und Unparteilichkeit, sondern auch die Inspiration des Verfassers in Frage. Dann wandte er sich in frivolen Worten gegen die Tradition. Ihm antwortete mit großer Ruhe und Klarheit Guidi, indem er vor Allem die Bedeutung der neutestamentlichen Schriften als Gelegenheitsschreiben darthat und als einen Hauptbeweis das aus der Tradition vom römischen Aufenthalt Petri erwachsene „universale Factum" der römischen Kirche mit ihrem Einfluß und ihrer Wirksamkeit hervorhob. „Sciarelli und noch mehr Ribetti bewiesen sich als unbeholfen, beschränkt, mit den Forderungen der historischen Kritik unbekannt, Gavazzi erschien als gewandter Sophist, wogegen die katholischen Collocutoren durch ihre positiven Kenntnisse und ihre Formgerechtigkeit vortheilhaft abstachen." Obwohl also sachlich der Sieg auf Seite der Katholiken war, blieb die Disputation dennoch ohne Erfolg. Die zum größten Theil stenographisch aufgenommenen Reden wurden nach der vorgängigen Verabredung von einem gemeinschaftlichen Ausschusse geprüft und veröffentlicht. Caprara hat dann nachträglich seine Kritik gegen Gavazzi geschrieben. (Resoconto autentico della disputa avvenuta in Roma le sere dei 9 e 10 febbrai 1872 fra Sacerdoti cattolici e ministri evangelici intorno alla venuta di S. Pietro in Roma, Roma 1872, deutsch: Römische Disputation, Münster 1872; Rieß, in den Laacher Stimmen II, 461 ff.) [Göpfert.]

Dissen, Heinrich von, Karthäuser und frommer ascetischer Schriftsteller, benannt nach seinem gleichnamigen Geburtsorte im Bisthum Osnabrück, wurde am 18. October 1415 geboren. Nachdem er an der Kölner Universität unter Heinrich von Gorrichem seine theologischen und philosophischen Studien beendigt hatte, empfing er zu Osnabrück die Priesterweihe; doch glaubte er sich zum Ordensstande berufen, weßhalb er bald darauf zu Köln die Aufnahme in den Karthäuserorden nachsuchte. Hier legte er am 14. Juni 1437 Profeß ab. Selten ist das Leben eines Ordensmannes so ruhig verlaufen, wie das seinige. Bis in sein achtzigstes Jahr diente er zu Köln theils als Sacristan, theils als Propräfect dem Herrn in aller Frömmigkeit. Alle Zeit, welche ihm seine Berufsgeschäfte übrig ließen, verwendete er zum Gebet und zu gottseligen Uebungen, zum Lesen und zum Schreiben frommer Bücher. Viele Werke der Kirchenväter hat er mit eigener Hand abgeschrieben; einige dieser Abschriften werden noch heute in der Stadtbibliothek zu Köln aufbewahrt. Seine eigenen Werke betreffen theils Ascese und Liturgie, theils systematische Theologie, doch sind die wenigsten gedruckt. Gleichwohl wurden seine ascetischen Schriften zur Zeit sehr geschätzt, da sie ebenso erbaulich als belehrend sind; daher finden sich Abschriften derselben in den Bibliotheken von ganz Deutschland zerstreut. Er starb zu Köln am 26. November 1484. Seine wichtigeren Werke sind 1. Fasciculus sermonum dominicalium, 4 voll.; 2. Postillae in evangelia de festis, 2 voll.; 3. Expositiones in evangelia dominicalia, quatuor libris contentae; 4. Psalterium de ss. Trinitate, B. Maria virg., Angelis, omnibus Sanctis, venerabili Sacramento, pro defunctis (eine Abschrift dieses Werkes auf der großherzoglichen Hofbibliothek zu Darmstadt, mit Nr. 1231 bezeichnet, hat auf dem ersten Blatt den Vermerk D. Henrici Osnabrug. 1477); 5. Collationes tres de praesentatione B. Mariae virg.; 6. Col-

latio in Capitulo generali de laude Ordinis Carthusianorum; 7. Epistolae quatuor ad monachum tentatum; 8. Epistola ad Principem quendam; 9. Sermones de Sanctis; 10. Homiliae XL in Officium Rorate coeli; 11. Consolationum volumina IX in Cantica canticorum; 12. Expositio brevis et utilis super librum Apocalypsis s. Joannis; 13. Expositio in totum Missale; 14. Expositio Antiphonarii tribus libris contenta; 15. Sermones capitulares; 16. Elucidatio novem lectionum officii defunctorum; 17. Expositio in symbolum s. Athanasii et Orationem Dominicam; 18. Sermo de sacerdotii dignitate; 19. Soliloquia quaedam de XIII mansionibus; 20. Sermo de venerabili Sacramento. (Vgl. Annal. Carthus. Colon. manuscr.; Hartzheim, Biblioth. Colon. 116; Petreji Biblioth. Carthus., Colon. 1609, 127.) [Kessel.]

Dissenters heißen in England im Allgemeinen alle, welche sich einer präponderirenden Religionsgesellschaft nicht anschließen, indem sie mehr oder weniger eigene, von denen jener Gesellschaft abweichende Lehren und Gebräuche haben. Man begreift darunter z. B. die Presbyterianer, die Independenten oder Congregationalisten, Baptisten, Methodisten, Deisten (s. d. Artt.). Insbesondere aber versteht man darunter diejenigen Christen Englands, welche sich mit den 39 Artikeln der etablirten Landeskirche nicht einverstanden erklärten und daher die Gleichförmigkeitsacte von 1662 verwarfen (Nonconformisten im Gegensatz zu den Conformisten). Daß aber der vorangestellte Begriff richtig ist, beweisen die Zustände in Schottland, wo die presbyterianische Kirche die herrschende ist, und wo die Anhänger der englischen Kirche als Dissenters bezeichnet werden. [Wetzer.]

Dissidenten in Polen. Gleich den andern christlichen Staaten des Mittelalters zählte auch Polen unter die schwersten Verbrechen die gegen die Religion begangenen, namentlich Apostasie und Häresie. Der Glaube an die Einheit der Kirche beeinflußte alle bürgerlichen und socialen Verhältnisse. Im J. 1424 verpflichtete sich König Władisław Jagiełło, um die Ausbreitung des Hussitismus zu verhindern, daß er mit dem Schwerte alle Irrlehrer als Majestätsverbrecher von den Grenzen des Reiches fern halten wolle (Vol. leg. I, 85). Der Adel und die Städte übernahmen eine gleiche Verpflichtung. Im 16. Jahrhundert wurden jedoch viele Polen Anhänger Luthers, Calvins und der beiden Socinus. Von katholischer Seite machte man gegen die Religionsneuerer die gegen die Hussiten erlassenen Bestimmungen geltend. Der glaubenseifrige König Sigismund I. (1501—1548) vertheidigte in Verbindung mit den frommen und gelehrten Bischöfen Johann Laski von Gnesen (gest. 1531) und Andreas Krzycki von Przemyśl die katholische Lehre. Der Besitz lutherischer Schriften wurde auf dem Reichstage von Thorn bei Strafe des Güterverlustes und der Verbannung verboten, und zur Aufsuchung häretischer Schriften eine eigene Commission ernannt. Nur in Danzig, wo sich die Anhänger der neuen Lehre der Stadtverwaltung bemächtigt hatten, wurde der Protestantismus geduldet. Die 1534 erlassene Bestimmung jedoch, wonach die in Wittenberg studirenden Polen keine Anstellung als Beamte erhalten sollten, wurde nicht durchgeführt. Unter dem schwachen Könige Sigismund II. August (1548—1572) kamen zahlreiche Anhänger der neuen Lehre nach Polen und fanden an dem Adel, der auf seinen Gütern willkürlich schaltete und vielfach zur Freigeisterei geneigt war, eifrige Unterstützung. Auf dem Reichstage zu Petrikau (1556) wurde mit königlicher Zustimmung beschlossen, ein Glaubensbekenntniß für das ganze Reich abzufassen, das die heilige Messe in polnischer Sprache, die Priesterehe, das Abendmahl unter beiden Gestalten als nothwendig erklärte. Papst Paul IV. protestirte dagegen und sandte den Bischof von Verona Aloysius Lipomanus als Nuntius (1556—1558) mit der dringenden Ermahnung an den König und die Prälaten, an dem Glauben ihrer Väter festzuhalten, aber die von der Häresie Zurückkehrenden milde zu behandeln. Eine Hauptstütze des katholischen Glaubens in dieser traurigen Zeit war der Bischof von Ermland Stanislaus Hosius, der 1551 seine berühmte Confessio fidei cath. christiana verfaßte. Nichtsdestoweniger waren die Protestanten auf dem Reichstage von Lublin (1566) in der Majorität (Bielski, Kronika 621), und drei Jahre vorher (1563) hatte zu Brześć der litauische Fürst Radziwiłł für die Calvinisten eine polnische Bibel herausgegeben (vgl. d. Artt. Bibelübersetzungen, II, 734, und Budny, II, 1434). Die Gefahr für die Kirche wurde größer, als die verschiedenen protestantischen Parteien sich 1570 zu Sandomir vereinigten.

Nach dem Tode Sigismund Augusts berief 1573 der Erzbischof von Gnesen Jacob Uchański, der stark zum Protestantismus neigte, nach Warschau eine Versammlung des Adels, genannt „die Conföderation von Kronpolen und Litauen". Am Schlusse dieser Versammlung, als viele Katholiken bereits abgereist waren, wurde den Protestanten (hier zuerst Dissidenten genannt) völlige Religionsfreiheit gewährt (pax dissidentium). Die Bezeichnung Dissidenten wurde wahrscheinlich gewählt, weil man den gegen die „Häretiker" geltenden gesetzlichen Bestimmungen aus dem Wege gehen wollte. Die Katholiken forderten deßhalb spottend auf, die Dissidenten sollten zum ursprünglichen Namen zurückkehren; denn Häretiker sei, qui alicujus est opinionis vel sectae, und Dissident, qui dissidia facit et sic plus vitii et malitiae importat in se (Elias a S. Francisco, Scrutinium juris 192). Die Socinianer, Mennoniten, Quäker und Anabaptisten blieben von den für die Dissidenten eingeräumten Rechten ausgeschlossen. Dieser Religionsfriede von Warschau ist für die Geschichte wie für das spätere Geschick Polens von großer

Bedeutung geworden. Die Bischöfe, mit einziger Ausnahme des Krakauer Bischofs Krasiński, verweigerten ebenso, wie viele weltliche Senatoren, die Unterschrift, weil sie in den Beschlüssen genannter Conföderation das „Gift zur Herbeiführung eines schimpflichen Unterganges des Staates" sahen. „O clementiam nostram," heißt es in einem Proteste, „aliae nationes in pietate et justitia fundamenta pacis et concordiae ponebant; nos vero, miseri Poloni, in impietate et injustitia putamus nos a ventura ira Dei posse abscondi." Der neue König Heinrich von Valois (1574), welcher nur vier Monate in Polen regierte, gab den Warnungen des Posener Bischofs Konarski, des Fürsten Radziwiłł und des Cardinals Hosius insoweit nach, als er den Protest gegen den Warschauer Religionsfrieden anerkannte. In der neuen Eidesformel aber gebrauchte er die Worte: „Pacemque et tranquillitatem inter dissidentes de religione tuebor, manutenebo nec ullo modo vel jurisdictione nostra vel officiorum nostrorum et statuum quorumvis auctoritate quempiam affici opprimique causa religionis permittam nec ipse afficiam nec opprimam." In diesen Worten sahen die Dissidenten mit Recht eine Bestätigung der ihnen im Warschauer Religionsfrieden gewährten Freiheiten. Auch bei der Krönung in Krakau setzte der König auf Drängen der Protestanten zu der alten Eidesformel die Worte hinzu: „Pacem inter dissidentes in religione tuebor", worauf der Bischof von Kujavien, Karnkowski, beifügte: „Salvis tamen juribus Ecclesiae Romanae" (Orzelski, Bezkrólewia I, 217). Bei der Bestätigung der Rechte und Privilegien des Reiches setzten die Katholiken es durch, daß der König die Gewährung der Religionsfreiheit an die Dissidenten wenigstens hinausschob. Wesentlichen Einfluß auf dieses Zugeständniß hatte das bei Siebeneicher in Krakau 1573 erschienene Schriftchen: Rozsądek o sprawach na elektiey warszawskiey do koronazyey należących. Verleger wie Verfasser der Schrift — letzterer war der spätere Erzbischof von Lemberg, Solikowski — mußten dafür den Zorn des Krakauer Wojewoden Firlej, eines Calvinisten, hart empfinden. Da Heinrich von Valois heimlich nach Frankreich zurückgekehrt war, suchten die Dissidenten einen der neuen Lehre günstigen König zu erlangen. Als solcher erschien ihnen Stephan Bathory aus Siebenbürgen, welchen sein Gesandter Blandrata, ein Socinianer, eifrig empfohlen hatte. Auch die Katholiken gaben Bathory ihre Stimmen, da derselbe in Wirklichkeit Katholik war und seinen Glauben nur verheimlicht hatte. Zu der an den neuen König abgeschickten Gesandtschaft gehörten ausschließlich Dissidenten. Ihrem Einfluß war es zuzuschreiben, daß Bathory den Eid in der von seinem Vorgänger gebrauchten Formel ablegte und später (1576) die Religionsfreiheit den Dissidenten bestätigte. In den Worten des Königs war zwar nur von „einigen" (niektórzy) Dissidenten die Rede, die Unbestimmtheit des Ausdruckes wurde jedoch von allen ausgenutzt. Nach dem Tode des Königs gingen die Dissidenten in ihren Ansprüchen weiter und suchten die ihnen ungünstigen Bestimmungen des alten Rechts zu beseitigen. Unter König Sigismund III. (1587—1632), welcher der katholischen Sache zum Siege verhalf, war dieß weniger möglich, aber nach seinem Tode traten die Dissidenten um so kühner auf, indem sie sogar einzelne Würden am königlichen Hofe ausschließlich für sich beanspruchten. Bei der Krönung des Königs Władisław IV. (1632—1648), den die Protestanten gleichfalls zur Beschwörung des pax dissidentium bestimmen wollten, wäre es fast zum Blutvergießen gekommen (Załusky, Dwa miecze 94, n. 73). Auch nach dem Tode dieses Königs standen die beiden Parteien wieder feindlich einander gegenüber, bis König Joh. Kasimir (1648 bis 1668) den Dissidenten den Frieden zusicherte. Als diese jedoch im schwedisch-polnischen Kriege (1655—1660) Verbindungen mit dem Schwedenkönige unterhielten, trat wieder eine Beschränkung der ihnen gewährten Freiheiten ein. Nichtsdestoweniger beschworen die Könige Michael Wiśniowiecki (1668—1673) und Johann III. Sobieski (1673—1696), trotz des Protestes von katholischer Seite, den Religionsfrieden. Nach dem Tode Sobieski's entstanden neue Feindseligkeiten, zu deren Beilegung Papst Innocenz XII. als außerordentlichen Legaten den Bischof von Ferrara, Fabricius Paulucci, sandte. Die Könige August II. (1697—1733) und August III. (1733—1763) beschworen den Frieden mit den Dissidenten; der Mißbrauch der gewährten Freiheit hatte aber zur Folge, daß diese auf den Reichstagen von 1717 und 1733 von allen Staatsämtern und der Nationalvertretung ausgeschlossen und alle Versammlungen ihnen verboten wurden. Auch sollten sie sub poena de perduellibus (Vol. leg. VI, 581) keinerlei Schutz bei den auswärtigen Mächten suchen. Unter dem Schutze Preußens, Rußlands und anderer akatholischer Mächte setzten es die Dissidenten durch, daß der Pacifications-Reichstag von 1736 ihnen Frieden und Sicherheit des Besitzes, sowie Gleichheit der persönlichen Rechte zugestand, unter Aufrechthaltung des Verbotes geheimer Versammlungen und des Recurses an fremde Höfe. Unter Stanislaus Aug. Poniatowski (1764), dem Satrapen Katharina's II. von Rußland, übernahmen Preußen und Rußland das Protectorat über die Dissidenten und forderten England, Schweden und Dänemark gleichfalls zum Beistand auf. Katharina II., die erste gekrönte Jacobinerin, welche in ihrem eigenen Lande kein Recht und keine Freiheit achtete, forderte „im Namen der geheiligten Rechte der Menschheit" 1767 für die Dissidenten „die von Gott gewollte Toleranz und heilige Gewissensfreiheit". Dafür waren die Dissidenten die besten Bundesgenossen für Katharina's Eroberungsgelüste, wie es den Verbindungen der Dissidenten mit dem Auslande überhaupt wesentlich zuzuschreiben ist, daß Polen in seiner Thei-

lung 1772 das Grab gegraben wurde. Friedrich II. von Preußen sagt selbst in seinen Memoiren, daß die Anforderungen für die Dissidenten in Polen „den Samen aller späteren Unruhen und Kriege ausgestreut hätten". Nach der ersten Theilung Polens wurde 1775 den Dissidenten noch einmal der Zutritt zu Aemtern und Würden verboten, worauf die Protestanten auf einer Generalsynode zu Lissa sich vereinigten. Bald jedoch (1793) folgte für Polen die zweite Theilung, 1795 die dritte und damit der vollständige Untergang. Was die Kämpfe zwischen Katholiken und Dissidenten selbst angeht, so waren es größtentheils Wortgefechte, die ohne Blutvergießen abliefen, und obschon zahlreiche Bestimmungen gegen die Dissidenten Geltung hatten, war Polen der Sammelplatz aller religiösen Bekenntnisse. Es gilt hier das Wort des Bischofs Łętowski (Katalog I, xxx): „Wir lesen die Bestimmungen gegen die Häretiker in unseren Gesetzen, aber diese wurden nicht ausgeführt. Inquisitoren wurden ernannt, aber das war auch Alles ... Die Dissidenten Polens bekämpften und verfluchten einander gegenseitig, und hätte ihnen dieselbe Macht wie den Katholiken zu Gebote gestanden, so hätten sie sich gegenseitig aufgerieben." — Die zahlreichen Werke über den Religionsfrieden von 1573 wie über die Dissidenten Polens s. bei Jocher, Obraz bibl. III, n. 9510—9748. Besonders heben wir hervor: Załuski, Dwa miecze; Ancuta, Jus plenum religionis catholicae; Lipski, Decas Quaestionum publ. regni; Sławosz, Vox catelli pastoritii; Encyklopedia kościelna IV, 432; Janssen, Rußland und Polen vor 100 Jahren; ders., Zur Genesis der ersten Theilung Polens; Hergenröther, Kirchengesch. II, 326. 672 ff. (vgl. Literatur III, 435. 538); Jura et libertates dissidentium in regno Poloniae, Berol. 1707; Die Schicksale der polnischen Dissidenten, Hamburg 1768—1770, 3 Thle.; Reimann, Der Kampf Roms gegen die religiöse Freiheit in Polen 1573 u. 1574, in Sybels histor. Zeitschr. 1864, XII, 379 ff., „eine wohl zu sichtende Abhandlung" [Hergenröther, Kirchengesch. III, 435]; Bukowski, Dzieje Reformacyi w Polsce I, Krakau 1883. [Lüdtke.]

Distributionen, s. Präsenzgelder.

Dithmar (Ditmar, Thietmar), Sohn des Grafen Siegfried von Walbeck, geboren den 25. Juni 975 (al. 976), hat sich durch seine musterhafte Verwaltung des Bisthums Merseburg und seine berühmte Chronik unter den deutschen Bischöfen und Geschichtschreibern des Mittelalters einen der ehrenvollsten Plätze gesichert. Den ersten wissenschaftlichen Unterricht erhielt er in der Klosterschule zu Quedlinburg bei der Muhme seines Vaters, Emnilda, dann im Kloster Bergen bei Magdeburg unter dem Abte Rigdag, dessen Schule damals im größten Ansehen stand. Nicht lange, so entschloß er sich für den geistlichen Stand und wurde in das Stift zu St. Moritz aufgenommen, jedoch nicht als Canonicus, sondern nur als geistlicher Bruder (frater spiritualis). Schon im J. 1002 wurde er Propst zu Walbeck und 1009 nach Wigberts Tode Bischof von Merseburg. Dieses Bisthum war früher von Giseler, Erzbischof von Magdeburg, aufgehoben und seine Güter gewissenlos verschleudert worden. Kaiser Heinrich II. stellte das Bisthum wieder her und erhob den erwähnten Wigbert auf den bischöflichen Stuhl. Aber noch bei dessen Tode war das Hochstift in einem traurigen Zustande, und erst Dithmar brachte es durch eigene und fremde Schenkungen wieder empor und wußte ihm die widerrechtlich entzogenen Besitzungen und Bezirke größtentheils wieder zu erwerben. Die Zeit seiner bischöflichen Amtsführung war eine äußerst unruhige und nahm seine Thätigkeit gar oft für weltliche Angelegenheiten in Anspruch; namentlich zwangen die kriegerischen Unternehmungen des Polenherzogs Boleslaw Chrobry gegen die ihm benachbarten norddeutschen Provinzen ihn wiederholt zu Kriegszügen; dessenungeachtet that er seinen bischöflichen Obliegenheiten in Allem Genüge. Besondere Erwähnung verdient der Ernst und Freimuth, womit er die canonische Wahlfreiheit gegen die weltliche Macht zu wahren wußte, wie z. B. nach Erledigung des Erzbisthums Magdeburg (1012), wo er das Capitel veranlaßte, ungeachtet eines entgegenstehenden landesherrlichen Befehles ohne Verzug einen neuen Erzbischof zu wählen. Für das Seelenheil seiner Untergebenen war er mit äußerster Gewissenhaftigkeit besorgt, und etwaige Verabsäumungen gewünschter oder auch nur üblicher Liebesdienste konnten ihm lebenslänglichen Kummer verursachen. Er starb am 1. December 1018 (al. 1019). Als Bischof begann Dithmar die acht Bücher der nach ihm benannten Chronik. Sie umfaßt die Zeiten der Kaiser Heinrich I., der Ottonen und Heinrich II. Die ersten drei Bücher, die vor 1012 vollendet wurden, ruhen auf früheren, noch erhaltenen Chroniken, bieten aber aus Urkunden und der reichen Familientradition manches sonst Unbekannte. Im Leben Otto's III., welches das vierte Buch ausfüllt, werden die eigenen Mittheilungen immer reichhaltiger, und die folgenden Bücher (vollendet 1012, 1014, 1017, 1018) stehen durch die Fülle des Selbsterlebten oder aus sicheren Quellen Geschöpften in höchstem Werthe. Die Chronik ist nicht bloß die Hauptquelle für die Geschichte der sächsischen Lande in jener Zeit, sondern bietet auch die werthvollsten Mittheilungen über das ganze deutsche Reich, über die slavischen Völker, über Schweden, Dänemark und England, über Burgund und Frankreich. Die Geschichtsauffassung ist durch und durch religiös; überall wird Gottes Leitung und vergeltende Gerechtigkeit hervorgehoben. Bisweilen erzählt er auch, wie Gott ihm durch Gesichte und Träume Aufschlüsse über verborgene und künftige Dinge ertheilt habe. Eine von Dithmar selbst corrigirte Handschrift findet sich in Dresden. Die beste Ausgabe sammt Biographie Dithmars lieferte

Lappenberg (Mon. Germ. SS. III, 723 sq.); eine Uebersetzung gab Laurent in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit, elftes Jahrhundert, I, Berlin 1848. (Vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 288 ff.; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit I, 785. II, 558.) [Welte.]

Dittrich, Joseph, Bischof von Corycus und apostolischer Vicar für Sachsen, wurde am 25. April 1794 zu Marschen bei Marienschein in Böhmen von sehr armen Eltern geboren, erhielt zu Leitmeritz und Prag seine gelehrte Bildung, wurde am 20. August 1818 zu Leitmeritz zum Priester geweiht und ward nach zweijährigem weitern Aufenthalte in dem sogen. Frintaneum (der höheren Bildungsanstalt für Weltgeistliche) zu Wien in der Seelsorge verwendet. Im J. 1824 siedelte er von Oesterreich nach Sachsen über, indem ihn der damalige apostolische Vicar dieses Landes, Bernhard Mauermann, als Director der katholischen Schulen zu Leipzig berief. Drei Jahre später wurde ihm die Direction der katholischen Schulen von Dresden anvertraut, und er führte in ihnen eine solche Organisation und Reformation durch, daß sich diese Schulen von da an füllten, und daß namentlich die Katholiken der höhern Stände, welche ihre Kinder bisher meist in die protestantischen Schulen geschickt hatten, denselben jetzt auch ihre Kinder anvertrauten. Seinem Eifer gelang es ferner, für mehrere Tausend im protestantischen Lande zerstreuten Katholiken 18 Missionsstationen zu gründen. Im Jahre 1830 wurde er zum Vicariatsgerichtsrathe, 1831 zum königlichen Hofprediger ernannt, und seit 1833 übernahm er die Ertheilung des Religionsunterrichtes bei den Kindern des königlichen Hauses. In diesen Aemtern erwarb er sich große Anerkennung. Seine geistvollen Predigten waren durch würdevollen Vortrag und ein imposantes Aeußere unterstützt. Als 1845 die Stelle des Domdechanten von Budissin (Bautzen) sich erledigte, ein Amt, mit welchem seit 1562 die geistliche Jurisdiction über die Katholiken des sächsischen Theiles der Lausitz (Kreis Bautzen) verbunden ist, wurde Dittrich zum Domdechanten erhoben und im folgenden Jahre nach Mauermanns Tode zugleich zum apostolischen Vicare der übrigen vier sächsischen Kreise ernannt. Er empfing zu Prag die Bischofsweihe am 10. Mai 1846. Dittrich war ein Oberhirt voll Kraft und Selbstaufopferung. Mit vieler Energie vertheidigte er in der ersten Kammer die Rechte der Katholiken, visitirte sehr fleißig die Pfarreien, verbesserte die Schulen, gründete mehrere neue Schulen und zu Budissin auch ein katholisches Schullehrerseminar, setzte Preisaufgaben für die Lehrer aus, förderte den Bau mehrerer katholischen Kirchen, verwendete einen beträchtlichen Theil seiner eigenen Ersparnisse für Kirchen- und Schulzwecke und war unermüdet thätig bis an seinen Tod am 5. October 1853. (Vgl. die Biographie von Wewerka in der Ausgabe der Predigten, Regensburg 1854; Forwerk, Geschichte der katholischen Hofkirche zu Dresden, Dresden 1851.) [H.]

Diurnale, eine zur größern Bequemlichkeit veranstaltete Theilausgabe des Breviers, welche die horae diurnae, d. h. die canonischen Stunden von den Laudes bis zur Complet enthält. (Vgl. Brevier.)

Dlugosz (latin. Longinus), Johannes, Domherr zu Krakau, Polens Geschichtsschreiber, wurde zu Brzczink 1415 geboren. Der Vater brachte seinen lernbegierigen Sohn nach Krakau in die Schule. Um dem kleinlichen und folternden Pedantismus seines Magisters zu entgehen, verließ der Knabe dessen Haus und Unterstützung und studirte unter Mangel und Entbehrung die damaligen Vorbereitungswissenschaften der Theologie, Dialektik und Philosophie. Mit dem 16. Jahre seines Alters änderte sich seine Lage. Der Krakauer Bischof Zbigniew nahm ihn in sein Haus auf und schenkte dem anfänglichen Kanzlisten bald sein ganzes Vertrauen. Er weihte den kenntnißreichen und treuen Dlugosz zum Priester, verlieh ihm mehrere Beneficien und setzte ihn zum Vollstrecker seines letzten Willens ein. Dlugosz rechtfertigte dieses Vertrauen. Viele theilweise streitige, theilweise verlorene Güter und Einkünfte seiner Kirche wußte er für diese wieder festzustellen und zu erwerben. Einer seiner Feinde, der Vicekanzler Peter von Sczekocin, beschuldigte den großmüthigen Wohlthäter der Armen, den Erbauer und Ausstatter mehrerer Kirchen, den edlen Verfechter der Rechte seiner Kirche der Simonie und Schriftverfälschung. Aber die feurige Beredsamkeit des unschuldigen Selbstvertheidigers bewog den Kläger zu Thränen und zum Widerruf. Ein länger dauerndes Ungemach wurde ihm durch die Ungnade seines Königs Casimir IV. bereitet. Als er nämlich den von diesem ernannten Bischof, Grusczynsky, nicht als solchen anerkannte, mußte er seine Anhänglichkeit an den vom Papste eingesetzten Bischof Symansky mit dreijähriger Gefangenschaft auf dem Berge Meßtyn büßen. Indeß die weisen Rathschläge, die der Gefangene seinem König in Zeiten der Bedrängniß durch die Russen gab, besänftigten Casimir und erwarben Dlugosz das vorige Vertrauen. Der König schickte ihn nach Wien, um daselbst anstatt seiner um die Hand der kaiserlichen Prinzessin Elisabeth zu bitten; er übertrug ihm, die Auslösung der bei Chojnicka gefangenen Polen zu vermitteln. Später wurde er Erzieher der königlichen Prinzen. Zweimal reiste er als Gesandter nach Rom. Seine erste Reise hatte den bald erreichten Zweck, dem Bischof Zbigniew von Nicolaus V. den Cardinalshut zu erbitten. Als aber der fromme Mann zur Zeit des Jubiläums 1450 zum zweiten Mal dahin gereist war und nunmehr von Venedig nach Palästina sich einschiffte, erkrankte er bei seiner durch ein so thätiges Leben aufgeriebenen Körperkraft an der ungarischen Grenze und kam schwer krank in der Heimat an. Was weder der König, der ihn oft besuchte, noch der gefaßte

Kranke hoffte, das geschah. Dlugosz genas, da er bereits den Tod, wie er sich ausdrückte, als seinen Freund, als seinen Befreier von Leiden erwartete. Das ihm jetzt gebotene Amt eines Erzschatzmeisters wie den Bischofsstab zu Prag schlug er aus. Als man ihn aber vermochte, das Erzbisthum Lemberg anzunehmen, starb er vor seiner Consecration im J. 1480 in seinem 65. Lebensjahre. Das Leben des großen Prälaten zeichnete sich aus durch Einfachheit und Strenge in Mitte von Aemtern und Ehren. Was Dlugosz von seinen Einkünften erübrigte, war Eigenthum der Kirchen und Klöster, der Armen und Studirenden, so daß die von ihm auf diese Weise verwendete Summe auf Millionen angegeben wird. Um nur Weniges anzuführen, verwandelte er eine kleine Kirche seines Geburtsortes in einen schönen Tempel; er vermehrte die Zahl der Canoniker in Sandomir um acht Personen und wies ihnen den Unterhalt aus eigenen Mitteln an; er errichtete ein Cistercienserkloster; er verbesserte die Armenhäuser; er vollendete den vom Cardinal Zbigniew begonnenen Bau des Jerusalem-Collegiums und hinterließ den Studirenden Krakau's seine reiche Bibliothek. — Inmitten seiner vielen Geschäfte beförderte er die Wissenschaften nicht bloß durch Unterstützungen an arme Studirende, sondern auch durch eigene, so viel möglich ununterbrochene Studien. Diesen verdanken wir eine bis zum Jahre seines Todes reichende Geschichte Polens (Historiae Poloniae libri XIII ab antiquissimis temporibus usque ad a. 1480), welche insbesondere in ihren letzten drei Büchern (von 1386 angefangen) durch die Menge der beigebrachten Documente und der eigenen Erlebnisse höchst werthvoll ist. Eine vollständige Ausgabe erschien zu Leipzig 1712. Außerdem schrieb er Episcopatus Smogorzoviensis et Pizzinensis, quae nunc Wratislaviensis, ecclesiarum historiae et acta, ed. Lipf, Wratisl. 1847; Vitae episcoporum Posnaniensium, Brunsbergae 1604; Liber et registrum de anno 1479; Vita S. Stanislai, S. Cunegundis u. A. Eine neue Ausgabe der Werke besorgte Przezdziecki zu Krakau 1863 ff. [Stemmer.]

Dobeneck, s. Cochläus.

Dobmayer, Marian, Professor der Philosophie und Theologie, geboren zu Schwandorf in der Oberpfalz am 24. October 1753, trat in den Jesuitenorden und wurde nach dessen Aufhebung im J. 1774 Benedictiner in Weißenohe, wo er im J. 1775 die Profeß ablegte. Am 19. Juli 1778 zum Priester geweiht, wurde er 1781 Professor der Philosophie am Lyceum zu Neuburg a. d. Donau; im J. 1787 kam er als Professor der Theologie und Rector des Lyceums nach Amberg, und im J. 1794 erhielt er einen Ruf als kurfürstlich geistlicher Rath und Professor der Dogmatik nach Ingolstadt. Als im J. 1799 die genannte Universität neu organisirt wurde, sollte Dobmayer als Professor der Dogmatik an das Lyceum zu München versetzt werden; er lehnte aber diesen Antrag ab und zog sich in sein Kloster zu Weißenohe zurück. Nach erfolgter allgemeiner Aufhebung der Klöster in Bayern gedachte ihm der Kurfürst-Erzkanzler einen Wirkungskreis in Regensburg zu eröffnen; Dobmayer aber gab einer theologischen Professur zu Amberg den Vorzug. Hier ereilte ihn der Tod in seinem unermüdeten Wirken; er starb, kaum 50 Jahre alt, am 21. December 1803, tief betrauert von seinen zahlreichen Schülern und Verehrern. Dobmayer war philosophisch und theologisch gründlich gebildet, besaß eine vorzügliche Lehrgabe und einen mehr irenischen als polemischen Charakter. Er hinterließ mehrere kleinere Lehrschriften philosophischen und theologischen Inhaltes, unter denen sein Conspectus Theologiae dogmaticae, Ambergae 1789, Erwähnung verdient. Sein Hauptwerk aber, die Frucht mehrjährigen Fleißes und ein schönes Zeugniß geistiger Beweglichkeit und besonnener Eklexis, erschien erst nach seinem Tode unter dem Titel Systema Theologiae catholicae, Opus posthumum cura et studio Th. Pant. Senestrey, 8 voll., Solisbaci 1807—1819. Als Anhang zum sechsten Bande veröffentlichte Senestrey auch noch Regula fidei ac Theologiae catholicae, Solisbaci 1821, und der Benedictiner Emmeram Salomon, Professor der Theologie am Lyceum zu Regensburg, gab 1823 ebenfalls in Sulzbach einen Auszug des größeren Werkes von Dobmayer heraus unter dem Titel Institutiones theologicae in compendium redactae, 2 voll. (Vgl. Baader, Gelehrtes Bayern I, 246; Tübinger Quartalschrift I, 416; II, 38. 309; VII, 116.) [Fischer.]

Doctor, Titel auctorisirter Lehrer. Im Judenthum lag seit Esdras die Dolmetschung und Erklärung des Gesetzes den Sopherim (νομικοί, νομοδιδάσκαλοι, doctores legis, Matth. 22, 35. Luc. 5, 17) ob, als den auctorisirten Lehrern des Volkes (super cathedram Moysi sedentes, Matth. 23, 2; vgl. d. Art. Pharisäer). Das spätere Judenthum gab solchen Gesetzeslehrern, deren Aussprüche in der Gemara oder der Mischnah Aufnahme gefunden hatten, den Titel doctor gemaricus, doctor mischnicus (vgl. d. Artt. Talmud und Rabbiner). In der christlichen Kirche gehört das Doctorat, ebenso wie das Apostolat, das Propheten- und Hirtenamt, zu den besondern Amtscharismen der Bischöfe und Priester (1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11; vgl. d. Art. Charismen). Der hl. Paulus nennt sich selbst den Apostel und den doctor gentium (1 Tim. 2, 7); Männer, in deren Schriften dieses Charisma sich in solch hervorragender Weise offenbart, daß die kirchliche Lehre in besonders reiner und lichter Auffassung zum Ausdrucke gelangt, ehrt die Kirche mit dem Namen doctores ecclesiae (s. d. Art. Kirchenlehrer). Von Anfang an bekleiden die doctores ein eigenes Amt in der Kirche. Im Hirten des Hermas werden sie (Visio 3, 5; vgl. 9, 15) neben den Aposteln, den Bischöfen und den Diaconen als

die Steine genannt, auf welchen sich die Kirche erbaut. Sie waren Priester (Cypr. Ep. 29 ed. Hartel; Acta Perpet. et Felicit. 13; Euseb. H. E. 7, 24), denen das Lehramt, insbesondere der Katechumenenunterricht oblag (doctores audientium; s. d. Art. Katechumenat). Unter ihnen standen die Lectoren (Cypr. l. c.). Die berühmten Katechetenschulen zu Alexandrien, Antiochien u. s. w. (s. d. Artt.) weisen eine glänzende Reihe solcher doctores ecclesiastici auf. Nach Aufhören des Katechumenates in der alten Form blieb in der griechischen Kirche das Amt der doctores in der Weise bestehen, daß ihnen die Erklärung der biblischen Stücke in der Liturgie (Psalmen, Episteln und Evangelien) zufiel. Mit der Errichtung der mittelalterlichen Universitäten erscheint im Abendlande das Doctorat als besonderes wissenschaftliches Amt, und zwar zuerst für Lehrer des römischen (doctores legum), dann des canonischen Rechtes (doctores decretorum, decretalium). Die Lehrer der Philosophie und Theologie führten noch längere Zeit den Magistertitel fort (magistri artium, sententiarum), bis endlich auch Doctoren der Theologie (doctores sacrae paginae, theologiae), der Medicin (medicinae), der Philosophie (philosophiae) entstanden, an welche sich dann die doctores grammaticae, logicae, in England auch die doctores musicae u. a. reihten (s. d. Art. Grade, gelehrte). Besonders hervorragenden und verehrten Lehrern gaben die Schüler zum Doctortitel noch einen schmückenden Beinamen. Namentlich im 13. und 14. Jahrhundert wetteiferten die einzelnen Orden, den Ruf der aus ihrem Schooße hervorgegangenen Lehrer in solcher Weise der Nachwelt zu überliefern. Man legte derartige Titel selbst nachträglich solchen Personen bei, welche kein öffentliches Lehramt bekleidet hatten. Im Nachfolgenden mögen die bekanntesten Beinamen unter Angabe des Todesjahres ihrer Träger folgen.

Doctor abstractionum, acutus et illuminatissimus, Franz von Mayroni (Marosius), 1325;
acutissimus, Franz d'Albescola della Rovere (Papst Sixtus IV.), 1484;
acutus, Gabriel Vasquez S. J., 1604;
admirabilis (mirabilis), Roger Bacon O. M., 1294;
amoenus, Robert von Cownton O. M., um 1340;
angelicus, communis, auch cherubicus, hl. Thomas von Aquin O. Pr., 1274;
authenticus, Gregor von Rimini O. S. Aug., 1358;
authoratus, copiosus, fundatissimus et solidus, Richard von Middleton O. M., um 1300;
beatus et fundatissimus, Ägidius de Colonna O. S. Aug., 1316;
bonus, Walter Brinkelius O. M., um 1310;
cherubicus, s. angelicus;
christianissimus, Johann Charlier aus Gerson, 1429;
christianus, Nicolaus von Cus, 1464.
clarus, Ludwig de Montesinos, 1621;
clarus et subtilis, Dionys jun. O. Cist., 14. Jahrh.;
collectivus, Landulf Caracciolo O. M., 1351;
columna doctorum, Wilhelm von Champeaux O. S. B., 1121;
communis, s. angelicus;
contradictionum, Johann Wessel, 1489;
conspicuus et planus, Walter Burleigh, nach 1337;
copiosus, s. authoratus;
divinus, ecstaticus, Johannes von Ruysbroeck, can. reg., 1381;
doctor doctorum, Anselm von Laon, 1117;
dulcifluus, Antonius Andreä O. M., um 1320;
ecstaticus, Dionys de Leewis aus Rickel O. Carth., 1471;
ecstaticus, s. divinus;
elegans et facundus, Petrus Aureoli O. M., 1322;
eminens, hl. Johannes von Matha O. Trin., 1213;
evangelicus, John Wiclif, 1384;
excellentissimus, Anton Corsetti, 1503;
eximius, Johannes Tisserius O. M., um 1564, und Franz Suarez S. J., 1617;
facundus, s. elegans;
famosissimus, Petrus Alberti O. S. B., um 1426;
famosus, Bertrand de la Tour O. M., 1334;
fundamentalis, subtilis et perspicacissimus, Johann Faber von Bordeaux, um 1350;
fundatissimus, s. authoratus und beatus;
fundatus, Wilhelm Verus (de Waria) O. M., um 1270;
illibatus, Alexander Alamannicus O. M., 15. Jahrh.;
illuminatissimus, s. abstractionum;
illuminatus, Raymund Lullus O. M., 1315;
illuminatus et sublimis, Johannes Tauler O. Pr., 1361;
illustratus, Franz Picenus (de Marchia) O. M., 14. Jahrh. (?);
illustris oder illustratus, Adam von Marisco O. M., um 1308;
inclytus, Wilhelm Mackelfield O. Pr., um 1300;
ingeniosissimus, Andreas von Neufchâteau O. M., um 1300;
invincibilis, Petrus Thomas O. M., 14. Jahrhundert (?);
invincibilis et singularis, Wilhelm Occam O. M., um 1347;
irrefragabilis, fons vitae, monarcha theologorum, Alexander von Hales O. M., 1245;
magnus, universalis, Alanus von Ryssel O. Cist., 1202;
marianus, hl. Anselm von Canterbury, 1109, und Johannes Duns Scotus O. M., 1308;
mellifluus, hl. Bernardus O. Cist., 1153;
mellifluus alter, Aelred O. Cist., 1166;
mirabilis, s. admirabilis;
mirabilis, Anton Perez S. J., 1649;
moralis, Gerhard Eudo (Odonis) O. M., 1349;
notabilis, Petrus von Ryssel O. M.;

ordinatissimus oder ornatissimus, Johannes de Bassolis O. M., um 1347;
ornatissimus et sufficiens, Petrus de Aquila O. M., um 1344;
pacificus et proficuus (profitabilis), Nicolaus Bonetus O. M., 1360;
perspicacissimus, s. fundamentalis;
perspicuus, s. conspicuus;
planus, s. conspicuus;
planus et utilis, Nicolaus von Lyra O. M., 1341;
praeclarus, Petrus v. Kaiserslautern O. Praem., um 1330;
praestantissimus, Thomas Netter von Walden O. Carm., 1431;
proficuus und profitabilis, s. pacificus;
profundus, Thomas von Bradwardin, 1349;
profundissimus, Paul von Venedig O. S. Aug., 1428; Gabriel Biel, can. reg., 1495, und Johann Alfons Curiel O. S. B., 1609;
refulgidus, Petrus Philargi (Papst Alexander V.), 1410;
resolutissimus, Wilhelm Durandus von St. Pourçain O. Pr., 1332;
resolutus, princeps Averroistarum, Johann Bacon O. Carm., 1346;
scholasticus, Petrus Abälard, 1142; Gilbert de la Porrée, 1154; Petrus Lombardus, 1164; Petrus von Poitiers, 1205, und Hugo de Castro novo O. M., nach 1322;
seraphicus, hl. Bonaventura O. M., 1274; bisweilen auch der hl. Franciscus von Assisi O. M., 1226;
singularis, s. invincibilis;
solemnis, Heinrich Goethals von Gent, 1293;
solidus, s. authoratus;
speculativus, Jacob von Viterbo O. S. Aug., 1308;
sublimis, s. illuminatus;
sublimis, Franz de Bachone O. Carm., 1372, und Johannes von Courte-Cuisse, um 1425;
subtilis, Johannes Duns Scotus O. M., 1349;
subtilis, s. clarus und fundamentalis;
subtilissimus, Petrus v. Mantua, 14. Jahrh. (?);
succinctus, Franz von Ascoli O. M., um 1340;
sufficiens, s. ornatissimus;
summus doctorum, Petrus von Belle-Perche, 1308;
universalis, Albertus der Große O. Pr., 1280;
universalis, s. magnus;
utilis, s. planus;
venerandus, Walfried de Fontibus O. M., nach 1240. [Streber.]

Doctrina duodecim apostolorum, eine neu veröffentlichte Schrift der Väterzeit. Im J. 1883 gab Philotheus Bryennius, Metropolit von Nicomedien, aus einem zu Constantinopel befindlichen Jerusalemer Codex des Jahres 1056 ein bisher ungekanntes Werkchen heraus, welches handschriftlich die zwei Titel führt Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων und Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν. Abermals wurde sie gedruckt und mit Verszählung ausgestattet in Hilgenfelds Novum Testam. extra can. IV, ed. II, 94—103, Lips. 1884, in's Deutsche übersetzt von Ad. Harnack (Theol. Literaturzeitung, 1884, Nr. 3), Fr. X. Funk (Theol. Quartalschrift, 1884, Heft 3) und Aug. Wünsche (mit Beifügung des Urtextes, Leipz. 1884). Im Umfange gleicht die Schrift ungefähr dem Galaterbriefe. Die ersten sechs Kapitel enthalten eine Zusammenstellung von Sittensprüchen zur Kennzeichnung des Lebensweges, sowie eine Beschreibung des Todesweges und einige Nachtragsbemerkungen; die übrigen zehn Kapitel sind liturgischen und kirchenrechtlichen Inhalts und schließen mit einer Schilderung der bevorstehenden Endzeit. Zur Fertigstellung seiner Arbeit scheint der unbekannte Verfasser folgende Quellen benutzt zu haben: a. (1, 1—3; 2, 1—4, 5; 5, 1—4) ein verloren gegangenes kirchliches Unterrichtsbüchlein (Duae viae), aus welchem Clemens von Alexandrien eine Stelle gelegentlich (Strom. 1, 20, p. 373, ed. Potter) als Schriftwort anführt (eine Wiederherstellung des Textes dieser Duae viae vgl. in Theol. Quartalschrift, 1882, 433 ff.); b. (1, 3—5; 11, 2—4; 15, 2—16, 6) ein „Evangelium unseres Herrn", das unseren Evangelien nach Matthäus und Lucas nahe stand, ohne mit einem derselben völlig übereinzustimmen, und nach 15, 2 (verglichen mit Matth. 18, 15—17 und Hieron. Comment. ad Ezech. 18, 7, ed. Vall. V, 207) vermuthlich das „Zwölfapostelevangelium" (s. Hilgenfeld, l. c. 8) der Nazaräer und Ebioniten war; c. (1, 5) den Pastor Hermae; d. (2, 6—10; 16, 2) die Epistola Barnabae; e. (7, 1—11, 1; 14, 1—15, 1) eine verloren gegangene antiebionitische Verordnung (dieselbe entstand vermuthlich, als viele Gemeinden, welche bisher von Jerusalem ihre „Propheten und Lehrer" erhalten hatten, nach dem Falle der heiligen Stadt mehr und mehr verwaisten und der Gefahr des Ebionitismus entgegengingen; wenigstens wird zuerst die trinitarische Taufe vorgeschrieben und das Fasten und Beten nach der Gewohnheit der Pharisäer untersagt, dann eine bestimmte Art der eucharistischen Gebete angeordnet mit der gleichzeitigen Weisung, eine Verstümmelung des Angegebenen durch einen zuwandernden Lehrer nicht zu gestatten, sowie die eucharistische Sonntagsfeier befohlen, endlich zur Bestellung von „Episcopen und Diaconen" aufgefordert, welche den Gemeinden den Dienst der „Propheten und Lehrer" ersetzen würden, und davor gewarnt, die aus ihrer Mitte zu diesen kirchlichen Aemtern Beförderten minder zu achten als die „Propheten und Lehrer"); f. (13, 2—3) das Buch Numeri (die Anführungen aus Exod., Is., Mal. u. a. gehören wohl bereits den oben genannten Vorlagen an). Bei Benutzung dieser Schriften zeigt der Verfasser seine schriftstellerische Selbständigkeit, welche ihm die wörtliche Beibehaltung ganzer Kapitel gestattete, hauptsächlich a. durch Beifügung der Abschnitte 1, 3—6; 4, 8—10 und 6, 1—3 zu den Duae viae; b. durch Verstümmelung der eucharistischen Gebete, welche ursprünglich (nach 1 Cor. 11, 26) in christologischer Hinsicht mindestens

eine Erwähnung des Erlösungstodes enthalten haben, dadurch aber der ebionitischen Denkweise unbequem wurden und schließlich in der Zwölfapostellehre eine Fassung erhielten, durch welche an die Stelle einer Gedächtnißfeier des Erlösungstodes eine Feier der Gerichtserwartung trat; c. durch Einschaltung der Bemerkungen über Prüfung und Unterhalt der Propheten u. dgl. zwischen die Angaben über die eucharistischen Gebete und über die eucharistische Sonntagsfeier, und d. durch Anreihung einiger Schlußermahnungen und einer Schilderung der Endzeit. Hiernach zu schließen verfolgte der Verfasser hauptsächlich zwei Ziele. Einestheils suchte er den in den Gemeinden noch hie und da auftretenden Propheten, zu welchen er sich selbst gezählt haben mag, und welche er als die mit den gesetzlichen Erstlingsgaben zu unterhaltenden Hohenpriester der Christenheit hinstellt, Stellung und Ansehen überhaupt zu sichern; anderntheils lag ihm daran, insbesondere sich selbst, ungeachtet seiner semiebionitischen Denkweise, infolge welcher er das offene Bekenntniß der Gottheit Jesu durchweg vermeidet, doch (nach 11, 1) als einen Mehrer sowohl „der Gerechtigkeit" (s. die Beschreibung der zwei Wege) als auch „der Erkenntniß des Herrn" (s. die Feier der Gerichtserwartung und die Schilderung der Endzeit) auszuweisen und zu rechtfertigen. Eine bewußte Hinneigung zum Montanismus läßt sich nicht wahrnehmen, namentlich spricht dagegen der Nichtgebrauch der paulinischen und johanneischen Schriften, sowie das Stillschweigen über Menschwerdung, Erlösung und Geistessendung; doch trifft die Entstehungszeit wahrscheinlich mit der ersten Ausbreitung der kataphrygischen Bewegung zusammen. In ebionitischen Kreisen, welche — vielleicht in Anbequemung an die obengenannte antiebionitische Verordnung — die trinitarische Taufe wie nicht minder die Sonntagsfeier beibehalten hatten und weiter beibehielten (s. Eus. H. E. 3, 28; Hieron. Adv. Lucif. c. 9), war die Zwölfapostellehre (als Seitenstück zum Zwölfapostelevangelium?) ohne Zweifel willkommen. Von kirchlich gesinnten Männern scheint ihr schon Clemens von Alexandrien entgegengetreten zu sein, indem er theils den Inhalt, namentlich die unbiblische Vorschrift gegen die Verletzer der Bruderliebe (15, 2; s. o.), theils den Titel oder den Anspruch, als Lehre der Apostel zu gelten — wie sein pädagogischer Schlußunterricht (Paed. 3, 12, p. 304 sqq., ed. Potter) vermuthen läßt —, als ungehörig erkannte. Eine Umarbeitung, in welcher unter Anderem die eucharistischen Gebete das Bekenntniß der Menschwerdung und des Erlösungstodes offen aussprechen, und in welcher jede auf einer anderen Lehre fußende Art des Dankgebetes als eine Verhöhnung Gottes gebrandmarkt wird, entstand noch im dritten Jahrhunderte und ist uns im siebenten Buche der apostolischen Constitutionen (7, 1—32) aufbewahrt. Welchen Titel diese Gegenschrift geführt habe, wird uns nicht angegeben. Nach dem Vorgange Drey's mag sie zur Zeit „Sittenspiegel" heißen. Ursprünglich kann sie, ihren Einleitungsworten entsprechend, recht wohl im Unterschiede von der Zwölfapostellehre kurzweg als „Lehre der Apostel" oder als „sogenannte Apostellehre" (Athanasius) bezeichnet worden sein. Eine zweite Gegenschrift, in welcher die anstößige Weisung bezüglich der Verletzer der Bruderliebe 15, 2 in Verbindung mit der verwandten Stelle 14, 2 auf die Störung der in der Kirche nothwendigen Ordnung beschränkt und auf diese Weise berichtigt wird, erschien unter dem Titel Doctrinae apostolorum (durch Pseudo-Cyprian [De aleatoribus c. 4, ed. Hartel III, 96] bezeugt) und gehört, da Eusebius (H. E. 3, 26) eine Schrift dieses Namens erwähnt, vermuthlich ebenfalls bereits dem dritten Jahrhunderte an. Doch war die Verurtheilung wohl keine allgemeine. Unter den von Athanasius in der Epistola fest. 39 angeführten Unterrichtsbüchern für Neubekehrte findet sich „eine sog. Lehre der Apostel", womit wohl der obengenannte „Sittenspiegel", möglicherweise aber doch (vgl. 1, 5 mit Const. Ap. 4, 3) die Zwölfapostellehre gemeint ist. Noch Nicephorus von Constantinopel hat die letztere vielleicht vor sich gehabt; seitdem verschwand sie aus dem Gesichtskreise der Gelehrten. Ihre Wiederauffindung erweitert unsere Kenntniß der literarischen Bewegungen, welche der Entstehung der apostolischen Constitutionen vorausgegangen sind; außerdem gewährt die Zwölfapostellehre einen neuen Beitrag zur ältesten Sectengeschichte und ermöglicht die annähernd vollständige, bezw. die vollkommenere Wiederherstellung zweier verloren gegangener Urkunden der nachapostolischen Zeit, von welchen insbesondere die bisher völlig unbekannte antiebionitische Verordnung wegen ihres liturgischen und kirchenrechtlichen Inhalts von Wichtigkeit ist. [Krawutzcky.]

Doctrinarier heißen mehrere geistliche Genossenschaften für Ertheilung religiösen Unterrichtes. 1. Die älteste ist die Erzbruderschaft für Christenlehre (arciconfraternità della dottrina cristiana) zu Rom, welche um 1560 von dem mailändischen Edelmanne Marcus de Sadis Cusani begründet wurde. Er bildete nämlich mit mehreren Priestern und Laien einen Verein zu dem Zwecke, Kinder und Unwissende in den Lehren des Katechismus zu unterweisen. Als einer der ersten Mitarbeiter trat der später so berühmte Cardinal Cäsar Baronius bei. Als dann Pius V. durch eine Bulle vom 6. October 1571 die Bischöfe aufforderte, allenthalben Genossenschaften für Christenlehre einzuführen, und solchen Vereinen verschiedene Ablässe und Privilegien zuwandte (s. d. Art. Christenlehre), gewann der Verein des ehrwürdigen Cusani raschen Aufschwung. Bei der zunehmenden Zahl der Mitglieder theilte er sich in zwei Genossenschaften, indem ein Theil sich zu einer religiösen Congregation von Säcularclerikern (s. u.) vereinigte, der andere aber sich zu einer Bruderschaft ausgestaltete. Beide Genossenschaften standen anfänglich unter einer gemein-

schaftlichen Behörde von vier Definitoren, von welchen zwei durch die Congregation, zwei durch die Bruderschaft bestellt wurden. Nach Cusani's Tode (17. September 1595) hörte diese innige Verbindung auf, und die Congregation erhielt einen Propst, die Bruderschaft aber einen Präsidenten zum Vorstande. Papst Clemens VIII. beauftragte Bellarmin mit der Abfassung eines kleinen Katechismus, welcher beim Unterrichte allgemein gebraucht werden sollte; Paul V. erhob 1607 die Bruderschaft zu einer Erzbruderschaft mit dem Sitze zu St. Peter im Vatican und ertheilte ihr das (seit der Rückkehr Pius' VII. erloschene) Privilegium, jährlich zwei zum Tode verurtheilte Verbrecher loszubitten. Die Bruderschaft, die noch immer segensreich wirkt, hat zur Aufgabe, den Kindern in der Kirche Religionsunterricht zu ertheilen und den Empfang der heiligen Sacramente zu fördern. Zur größern Aneiferung der Schüler werden bisweilen öffentliche Disputationen veranstaltet und an arme Kinder Preise vertheilt. (Vgl. Istoria della fondazione e norma, con cui si regola la ven. arciconfr. della dottr. crist., Roma 1740; Moroni XX, 246 ss.)

2. Die italienische Congregation der Säcularcleriker von der christlichen Lehre (chierici secolari della dottrina cristiana oder kurzweg Dottrinari) zweigte sich, wie oben bemerkt wurde, aus dem Vereine des ehrwürdigen Cusani ab, indem ein Theil der Mitglieder unter der Leitung Cusani's, der 1586 auf Zureden der kirchlichen Obern die Priesterweihe empfing, zu einer Vita communis sich verband. Die Statuten wurden erst 1603 vom Propste J. B. Serafini aus Orvieto entworfen. Gregor XIII. gab der Congregation die Kirche der hl. Agatha in Trastevere (daher der Name Agathisten); durch Clemens VIII. erhielt sie auch die Kirche S. Martino in der Nähe des Monte di Pietà. In Rom und an vielen Orten des Kirchenstaates gründeten die Doctrinarier Elementarschulen, ertheilten in den Kirchen Christenlehre und führten die jungen Leute zum Empfang der Sacramente. Die Kleidung war der schwarze Talar. Im 18. Jahrhundert sank die Zahl der Theilnehmer. Obwohl außer St. Agatha in Rom noch acht Häuser im Kirchenstaate bestanden, zählten sie nur 38 Priester und 16 Cleriker. Benedict XIV. entband daher durch Constitution vom 15. December 1747 die Mitglieder vom Gelübde der Beharrlichkeit und vereinigte die Congregation als solche mit der nach Italien verpflanzten Congregation des sel. Cäsar von Bus (s. u.).

3. Die französischen Doctrinarier (prêtres séculiers de la doctrine chrétienne oder pères doctrinaires) wurden durch Cäsar von Bus gestiftet. Cäsar wurde am 3. Februar 1544 zu Cavaillon in Venaissin von adeligen Eltern geboren und zum geistlichen Stande bestimmt. Beim Ausbruche der Hugenottenkriege aber nahm er Kriegsdienste und betheiligte sich 1562 an der Expedition gegen La Rochelle. Da seine Gesundheit schwer gelitten hatte, ging er nach Paris und ergab sich dort drei Jahre lang einem ganz weltlichen Leben. Der Tod seines Bruders, der in Salon ein Canonicat besessen hatte, führte ihn in die Heimat zurück; er wußte sich dessen reiche Pfründe zu verschaffen, zunächst in der Absicht, Mittel für seine Liebhabereien zu gewinnen; aber die Einsamkeit des Landlebens und der Umgang mit einem frommen Cleriker, Louis Guyot, führten ihn auf bessere Wege. Er nahm die lange vernachlässigten Studien wieder auf, wurde 1582 Priester und entfaltete bald großen Eifer in Uebung aller Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit. Um der Ausbreitung des Calvinismus in Frankreich wirksam entgegenzutreten, verband er sich mit einigen frommen Priestern, durchzog mit ihnen Stadt und Land und suchte das arme Volk durch fortgesetzte Erklärung des tridentinischen Katechismus im katholischen Glauben zu befestigen. Den gleichen Zweck verfolgte auch der Convertit J. B. Romillon, Canonicus von Isle (Räß, Convertiten V, 116 ff.). Beide Männer schlossen Freundschaft und verbanden sich im Hause Romillons 1592 mit Canonicus Pinelli von Avignon und zwei andern Personen zu einer förmlichen Congregation von Weltpriestern, deren Aufgabe die Ertheilung des Religionsunterrichtes sein sollte. Maria Tarugi, Erzbischof von Avignon, räumte ihnen die Kirche der hl. Praxedes in Avignon ein und erwirkte von Clemens VIII. am 23. December 1597 die Bestätigung der Congregation. Cäsar verzichtete auf sein Canonicat und wurde der erste Obere. Nach langer schmerzlicher Krankheit, die er im Geiste der Buße geduldig ertrug, starb er am 15. April 1607. Pius VII. erklärte ihn 1821 für ehrwürdig. Eine von ihm verfaßte populäre Katechismuserklärung wurde 1666 zu Paris gedruckt. (Vgl. Moroni XI, 113; Butler, Leben der Väter V, 48 ff.) Drei Jahre nach dem Tode des Stifters erhielt die Congregation die Erlaubniß, im ganzen Königreiche Häuser zu gründen, und es entstanden die Niederlassungen zu Avignon, Toulouse und Brive. Cäsars Nachfolger, P. Vigier, versuchte die Congregation, in der bisher nur die einfachen Gelübde des Gehorsams und der Beharrlichkeit abgelegt wurden, zu einer förmlichen regulirten Congregation umzugestalten und die feierlichen Gelübde einzuführen. Papst Paul V. gestattete dieses unter der Bedingung, daß sie sich mit einer bereits bestehenden regulirten Congregation vereinigten. Im J. 1616 kam eine Verbindung zu Stande mit den italienischen Somaskern (s. d. Art.) unter dem Namen „Väter der christlichen Lehre von Somask". Ein Theil der Mitglieder unter Führung Romillons glaubte sich aber zur Ablegung der Gelübde nicht berufen und schloß sich dem französischen Oratorium an, wo keine Gelübde abgelegt wurden. Da aber auch zwischen den Somaskern und den Doctrinariern nicht Uebereinstimmung herrschte, löste

Innocenz X. durch ein Breve 1647 die Verbindung auf; Alexander VII. ertheilte dann 1659 den Doctrinariern die Erlaubniß, die einfachen Gelübde abzulegen und das Gelübde der Beharrlichkeit beizufügen. In dieser neuen Gestalt erhielt die Congregation im 18. Jahrhundert auch Eingang in Italien. In Neapel war nämlich durch Romanelli, Brancacci und Monfesse ein ähnlicher Verein gebildet worden, den Benedict XIII. 1725 mit der französischen Congregation vereinigte. Der Generalobere sollte in Frankreich (Paris oder Avignon) residiren; den italienischen Collegien stand ein italienischer Generalvicar vor. Das gesammte Institut wurde in vier Provinzen (Avignon, Rom, Paris und Toulouse, wozu später noch Neapel und Piemont kamen) getheilt, an deren Spitze Provinziale standen. Benedict XIII. wies ihnen in Rom die Kirchen S. Maria in Monticelli und ein ehemaliges Oratorium der Redemtoristen an; durch Benedict XIV. wurden auch die oben genannten italienischen Doctrinarier in der Kirche St. Agatha in Trastevere mit ihnen verbunden. Gegen Ende des Jahrhunderts begann für diese so blühende und gemeinnützige Genossenschaft eine höchst stürmische Periode. Auf Ersuchen der französischen Doctrinarier bestimmte Pius VI. 1783, daß von den Neueintretenden keine Gelübde mehr abgelegt werden sollten; noch unter demselben Papste aber wurde die Rückkehr zur früheren Observanz gestattet. Kaum war die innere Unruhe gestillt, als die Revolution die französischen Convente vernichtete (Provinz Avignon mit sieben Häusern und zehn Collegien; Provinz Paris mit vier Häusern und drei Collegien; Provinz Toulouse mit vier Häusern und dreizehn Collegien). In Italien überdauerte das Institut die politischen Umwälzungen. Doch hob Papst Pius VII. am 27. August 1805 für immer die Ablegung der Gelübde auf; Gregor XVI. bestimmte 1842, daß an Stelle des bisherigen italienischen Generaldefinitors ein Generaloberer gewählt werde, der seinen Sitz in S. Maria in Monticelli habe. Bis auf die neueste Zeit ertheilen die Doctrinarier in drei Schulen zu Rom und an einigen anderen Orten den Elementarunterricht. In Folge der gegenwärtigen kirchenpolitischen Wirren beschränkt sich ihre Thätigkeit in den ehemaligen Provinzen von Paris und Lyon, von Piemont, Toskana, Rom und Neapel (zusammen 500 bis 600 Mitglieder) auf Ertheilung von Privatunterricht, Pfarrseelsorge und Verwendung in Diöcesanseminarien. Die Regel (Constitutiones saecularium presbyterorum doctrinae christianae, Romae 1857) wurde auf der Generalversammlung von 1854 neu revidirt. Die Priester der Congregation beten das Officium nur an den Hauptfesten im Chore; den Clerikern und Laien ist das Officium der allerseligsten Jungfrau empfohlen. (Vgl. Moroni XX, 254 ss.)

4. Die florentinische Bruderschaft des sel. Hippolyt Galantini. Hippolyt, in Florenz von armen Eltern 1565 geboren, wurde von einer schweren Krankheit wunderbar geheilt und beschloß, sich ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Er begann in der Jesuitenkirche die Kinder in der christlichen Lehre zu unterrichten. Cardinal Alexander Octavian (Leo XI.), damals Erzbischof von Florenz, erkannte in dem zwölfjährigen Knaben Gottes Geist und wies ihm die Kirche der hl. Lucia al Prato zum Schauplatze seiner Thätigkeit an. Als Hippolyt 16 Jahre alt war, empfing er in einer Vision den Auftrag, eine Genossenschaft für den religiösen Unterricht der Armen zu gründen. Das Unternehmen eines ungebildeten Jünglings aus dem ärmsten Stande erregte aber das Mißfallen der Welt, welches nur durch die wunderbare Geduld und Sanftmuth Hippolyts überwunden wurde. Nach vielen Anstrengungen wurde 1602 ein Oratorium errichtet und auf Anordnung des Papstes Clemens VIII., der von dem Unternehmen benachrichtigt worden war, zu Ehren des hl. Franciscus eingeweiht. Weil Hippolyt zur hl. Lucia, in deren Kirche seine Mission begonnen hatte, eine besondere Andacht trug, nannte er die Stiftung Congregation von der christlichen Lehre unter Anrufung des hl. Franciscus und der hl. Lucia (congregazione della dottrina cristiana sotto l'invocazione de' SS. Francesco e Lucia). Er theilte den ganzen Verein, welcher die Lehrenden und Lernenden sammt den äußeren Gehilfen umfaßte, in 15 Klassen, je nach deren Alter und Bildungsgrad, und entwarf für eine jede derselben besondere Regeln. Diese zielten darauf ab, den Mitgliedern einer jeden Klasse zu zeigen, wie sie von Stufe zu Stufe sowohl sich selbst heiligen, als auch an der Rettung und Vervollkommnung des Nächsten arbeiten könnten. Die erste Klasse wurde durch den Empfang des heiligen Bußsacramentes zum Eintritt in die Bruderschaft vorbereitet. Der Seeleneifer und die Nächstenliebe des Dieners Gottes war erfinderisch. Um die Leute, besonders zu gefährlichen Stunden, vom Besuche der Schauspiele fernzuhalten, richtete er einen nächtlichen Wachtdienst ein. Um ferner das Loos der Bedürftigen zu verbessern, wußte er von wohlhabenden Leuten Beiträge zu erhalten für die Armenmahlzeiten, welche er veranstaltete. Zur allgemeinen Erbauung betheiligten sich hochstehende Persönlichkeiten, Bischöfe und die Großherzoge von Toscana an dem wohlthätigen Werke. Hippolyt selbst war unermüdlich thätig, theils um neue Congregationen zu gründen, theils um schon bestehende neu zu organisiren. Sein Institut verbreitete sich außerhalb von Florenz nach Volterra, Pistoja, Lucca und viele andere Städte von Toscana, Modena u. s. w. Ihrer Bescheidenheit wegen wurden diese Väter in Florenz vom Volke auch Vanchetoni (Verächter der Eitelkeit) genannt. Dem Stifter wurden die Verfolgungen und Anfeindungen, das gewöhnliche Kennzeichen der Werke Gottes, nicht erspart. Man verschrie

ihn als Anhänger Luthers, als schwärmerischen Neuerer. In Erfüllung der von seinem Heilande angekündigten Prüfungen klagten ihn einige von seinen geistlichen Söhnen einer übertriebenen Strenge an. Die Sache kam vor den Großherzog und vor den Papst; allein der Diener Gottes wurde glänzend gerechtfertigt. Noch kurz vor seinem Tode erwirkte er, daß der Großherzog Cosimo II. dauernd eine Kaplanei für seine Congregation stiftete. In seiner letzten Zeit wallfahrtete er nach Loreto, um sein Werk dem Schutze der allerseligsten Jungfrau zu übergeben. Sein Tod erfolgte am 10. März 1619. Das Institut Hippolyts rettete sich in unser Jahrhundert herüber. Die Statuten, welche er für dasselbe entworfen hatte, wurden, nach vorhergehender Prüfung durch die Congregation für die Bischöfe und die Regularen zu Rom, von Papst Leo XII. am 17. September 1824 gebilligt. Im folgenden Jahre wurde der Diener Gottes von demselben Papste feierlich unter die Zahl der Seligen aufgenommen. Einige ascetische Schriften, welche der Selige für seine Jünger hinterlassen hatte, erhielten bereits 1747 von Papst Benedict XIV. die kirchliche Approbation; sie wurden 1831 zu Rom im Drucke veröffentlicht sammt einem Lebensabriß des Seligen von dem Canonicus Antonio Santelli. (Vgl. Moroni XX, 262 ss. XXXVI, 75—77.)

5. Ueber die Frères de la doctrine chrétienne, deßgleichen über die Soeurs de la doctrine chrétienne s. d. Artt. Schulbrüder und Schulschwestern. [K. Brischar S. J.]

Dodanim (דֹּדָנִים), japhethitischer Volkszweig, im hebräischen Text bloß Gen. 10, 4, in der Vulgata auch 1 Par. 1, 7 als Abkömmlinge Javans, folglich als jonischer oder überhaupt griechischer Stamm angeführt. Die nähere Bestimmung dieser Völkerschaft ist dadurch erschwert, daß die Parallelstelle 1 Par. 1, 7 רוֹדָנִים, die LXX Ῥόδιοι, der Samaritaner רדנים liest; es muß also zuerst die richtige Lesart ermittelt werden. Hierbei kann der samaritanische Text außer Betracht bleiben, da in demselben ד und ר häufig verwechselt sind. Auch der griechische Name der Septuaginta kann nicht als Auctorität gelten, da er Ez. 27, 15 ebenso für דְּדָנִים steht und demnach bloß eine Vermuthung des Uebersetzers darstellt. Letzteres würde bestehen bleiben, selbst wenn der Alexandriner in seinem hebräischen Original Gen. 10, 4 רֹדָנִים gelesen hätte, da diese Form mit Ῥόδιοι keinen lautlichen Zusammenhang hat. Die Entscheidung zwischen den beiden Lesarten wird dadurch angebahnt, daß 1 Par. 1, 7 manche Handschriften der Septuaginta Δωδανείμ lesen (s. Lagarde h. l.). Dieß kann nicht auf Conjectur, sondern nur auf dem hebräischen Original beruhen. Ferner hat die Peschittho an beiden Stellen דודנים, die Vulgata beide Male Dodanim, das Targum zur Chronik ebenfalls דּוֹדָנַיָּא. Hiernach ist דֹּדָנִים als die richtige Lesart anzusehen. Die Erklärung dieses Namens enthält das Targum Pseudojonathan in der Form דּוֹרְדָּנַיָּא. Hiernach sind die Dodanim derjenige hellenische Stamm, welcher aus der classischen Literatur als Dardaner bekannt ist, zur Zeit Homers Bewohner einer Landschaft in Troas. Die Form דֹּדָנִים statt דַּרְדָּנִים hat ihre Analogie in חֲצוֹצַר statt חֲצַרְצַר, und an der Stelle 1 Par. 1, 7 ist demnach רוֹדָנִים für das ursprüngliche דַּרְדָּנִים wegen Aehnlichkeit des ersten Buchstabenpaares verschrieben. [Kaulen.]

Dodwell, Henry, anglicanischer Gelehrter, wurde in Dublin im October 1641 geboren und erlangte am dortigen Trinity-Collegium (1656 bis 1666) mannigfaltiges Wissen. Frühzeitig trat er als Schriftsteller auf; seit 1674, da er sich nach England begab, war er eifriger Verfechter der Episcopal-Kirche und entschiedener Widersacher der katholischen. Seine von 1674 bis 1688 erschienenen Schriften, darunter die Dissertationes Cyprianicae (Lond. 1684), 13 Abhandlungen über das christliche Alterthum, mit scharfsinnigen, aber willkürlichen Erörterungen, haben kaum mehr für starre Anglicaner Werth. Die elfte dieser seltsamen Dissertationen, De paucitate martyrum, ist von Th. Ruinart (Acta Mart., praef. gen., § 2. 3) und von Wiseman (Zusammenhang u. s. w., deutsch von Haneberg, 387 ff.) gehörig beleuchtet worden. Auch die Dissertatio de jure laicorum sacerdotali (Lond. 1685) und die Diss. sing. de successione primorum Romae episcoporum, welche Dodwell der Ausgabe von J. Pearson's Schriften (Oxford 1687) beigefügt hat, verdient kaum mehr Beachtung. Im J. 1688 wurde Dodwell Professor für Literärgeschichte in Oxford. Als solcher gab er Dissertationes in Irenaeum heraus (1689), in welchen bezüglich der Evangelien und ihrer Glaubwürdigkeit, der Gnadengaben, der Dämonischen in der Bibel sich eine rationalistische Auffassung findet (Buddeus, Isag. hist. theol., Lips. 1730, 1288; Schröckh, Chr. K.-G. I, 382 f.). Als Anhänger Jacobs II. wurde Dodwell unter Wilhelm III. (1691) abgesetzt und vertheidigte mehrere Bischöfe, welche sich weigerten, diesem den Eid zu leisten. Er lebte nun als Privatmann auf dem Lande und gab bis zu seinem Tode (7. Juni 1711) eine Reihe von gelehrten Schriften heraus, welche theils die classische Literärgeschichte, theils die Archäologie und Chronologie betrafen. Nebenbei beschäftigten auch theologische Gegenstände den rastlos thätigen Mann, der noch im Alter von 52 Jahren ein junges Mädchen heiratete und noch Vater von zehn Kindern wurde. In einer Schrift gegen gemischte Ehen stellte er ganz eigenthümliche Ansichten über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf, welche, von Natur sterblich, erst nach dem Gutbefinden Gottes, zur Strafe oder zur Belohnung, durch die Verbindung mit dem heiligen Geist in der Taufe die Unsterblichkeit erlange. Deßhalb angegriffen, vertheidigte er sich, rief aber dadurch viele Gegenschriften hervor (Gundling, Hist. der Gelahrtheit, Frankf. 1735, III, 4028 ff.; Acta

Erud., Lips. 1796, 249 sq.). Sein Biograph, Francis Brokesby (Life of H. Dodwell, with an account on his works, 2 vols., Lond. 1715), schildert ihn nicht nur als einen gelehrten, sondern auch als einen frommen, wohlthätigen, sittenstrengen Mann. Einer von Dodwells Söhnen, Heinrich, wurde ein Skeptiker, wozu er durch seines Vaters Anglicanismus recht wohl vorbereitet war. [Patr. Wittmann.]

Döderlein, Johann Christoph, ein als Melanchthon seiner Zeit gefeierter lutherischer Theologe, war 1745 zu Windsheim in Mittelfranken geboren und starb 1792 als Professor der Theologie in Jena. Er bearbeitete beinahe alle Fächer der Theologie, vorzüglich aber die Dogmatik, und zwar in bereits rationalisirender Weise, jedoch mit der Beschränkung, daß er die Lehre seiner Confession nach dem Bedürfnisse seiner Zeit mit der heiligen Schrift in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Verdient machte er sich durch Veranstaltung einer correcteren Ausgabe der hebräischen Bibel (Leipzig 1793). Vom Jahre 1780 bis zu seinem Tode gab er die „Theologische Bibliothek" heraus, welche später als „Jenaer theologisches Journal" fortgesetzt wurde. Unvollendet ließ er das Werk Christlicher Religionsunterricht, welches C. G. Junge (gest. 1814) nach Döderleins Tode fortsetzte und vollendete. Für sein berühmtestes Werk gilt seine Dogmatik (Institutio theologi christiani, Altdorf. 1780), welche sechs Auflagen erlebte. Mit ihm schließt eine bestimmte Periode der lutherischen Dogmatik ab, auf welche sodann die kantische Behandlung derselben folgte. (Vgl. Meusel, Lexikon der deutschen Schriftsteller; Döring, Deutsche Kanzelredner, Neustadt 1830, 36 ff.; Frank, Jenaische Theologie, Leipz. 1858, 88.) [Häusle.]

Doeg (דֹּאֵג), im A. T. ein Edomiter in Diensten Sauls, der den Verräther Davids machte und sich später zum Henker des unschuldigen Priesterstammes in Nobe hergab, 1 Sam. 21, 7; 22, 9. 18. 22. Ps. 51, 1. Er war Meister oder Aufseher über die Hirten Sauls. Die Septuaginta übersetzt den betreffenden Ausdruck irrthümlich νέμων τὰς ἡμιόνους Σαοὺλ, so daß in vielen Handschriften und älteren Ausgaben der Zusatz aus der Itala steht: Hic pascebat mulas Saul. [Kaulen.]

Dogma, von δοκεῖν abgeleitet, bedeutet nach dem Sprachgebrauch der alten Griechen das, was theoretisch wahr oder praktisch gut und recht erscheint. Hiernach ist δόγμα das für wahr Gehaltene, mag das Fürwahrhalten auf eigener Einsicht oder fremder Auctorität beruhen. Nach der praktischen Seite wird mit dem Worte δόγμα vorzugsweise das bezeichnet, was einer Gemeinschaft oder Obrigkeit als recht und gut gefallen (placitum, beneplacitum) und demgemäß von ihr als Beschluß (decretum) oder Gesetz festgestellt und vorgeschrieben worden ist. So werden die Lehrsätze der Philosophen und philosophischen Schulen, seien es speculative oder theoretische, seien es praktische oder ethische Sätze, δόγματα genannt, was die Lateiner durch die Worte scita, placita, decreta wiedergeben. Sapientia, sagt Cicero (Quaest. acad. 4, 9), neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata. Und Seneca (Epist. 95) schreibt: Nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quae Graeci vocant dogmata; nobis decreta licet appellare, vel scita vel placita. Schon das Alterthum kennt in dieser Beziehung den Unterschied zwischen dogmatischen und skeptischen (ἐφεκτικοί, ἀποῤῥητικοί) Philosophen. Letztere konnten keine δόγματα im Sinne schlechthin wahrer und daher ein für allemal festzuhaltender Wahrheiten annehmen. Nicht minder häufig als im Sinne von philosophischen Lehren wird das Wort δόγματα gleichbedeutend mit νόμιμα für Gesetze, Verordnungen irgend einer rechtmäßigen Gewalt gebraucht, so bei Plato und Demosthenes. Dieser profane Sprachgebrauch ist naturgemäß auch in die heilige Schrift übergegangen. So gebraucht der hl. Paulus nach dem Vorgange der Septuaginta (Dan. 2, 13; 3, 10 u. s. w.) das Wort δόγμα zur Bezeichnung des jüdischen Gesetzes Eph. 2, 15: τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας. Deßgleichen Col. 2, 14: ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν. Deßgleichen gebraucht es das N. T. zur Bezeichnung von Verordnungen der weltlichen Gewalt: ἐξῆλθε δόγμα παρὰ καίσαρος, Luc. 2, 1; ἀπέναντι τῶν δογμάτων καίσαρος, Apg. 17, 7. Von besonderer Wichtigkeit für den kirchlichen Gebrauch unseres Wortes ist es, daß es von dem Decrete des Apostelconcils gebraucht wird: τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις, Apg. 15, 22; ἔδοξεν ἡμῖν, l. c. 25; παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα, τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, Apg. 16, 4. Letzterer Sprachgebrauch wurde maßgebend in der Kirche, obwohl sich der profane Sprachgebrauch auch bei den christlichen Schriftstellern erhielt.

Die Entscheidung des Apostelconcils war zunächst eine disciplinare Vorschrift, aber sie schlichtete zugleich die wichtigste Glaubenscontroverse der damaligen Zeit durch Beantwortung der Frage, ob die Heiden unmittelbar in die Kirche aufgenommen werden könnten, und ob das jüdische Cerimonialgesetz für sie noch Geltung habe. So kam es, daß die Väter das Wort Dogma vorzugsweise zur Bezeichnung der von Christus und den Aposteln der Kirche übergebenen und von dieser verkündigten Glaubenswahrheiten gebrauchen. So schon Ignatius M. (Ad Magn. 13): Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασι τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων. In diesem Sinne nennen die griechischen Väter die geoffenbarten und von der Kirche zu glauben vorgestellten Wahrheiten Dogmen, Dogmen Gottes, göttliche, evangelische, apostolische Dogmen, Dogmen der Kirche, kirchliche Dogmen, wahre, ächte, rechtgläubige, gesunde Dogmen, im Gegensatz zu den falschen, unreinen, unfrommen, gottlosen, todbringenden Dogmen der Häretiker; wie auch schon

der Brief an Diognet von der christlichen Lehre sagt: οὐδὲ δόγματος ἀνθρωπίνου προεστᾶσιν. Dieser in der Natur der Sache begründete Sprachgebrauch ist geblieben; auch wir sprechen von wahren und falschen Dogmen, indem wir letzteres Wort im allgemeinen Sinne von Lehren gebrauchen. Bei den Scholastikern, wenigstens bei den älteren, namentlich bei Thomas von Aquin, kommt der Ausdruck dogma, so viel uns bekannt, nicht vor. Sie gebrauchen das Wort doctrina mit den entsprechenden Beisätzen oder den Ausdruck ea quae sunt fidei, begreifen aber unter diesem Ausdruck, wie z. B. Thomas (Comment. in Ep. ad Rom. c. 14, lect. 3), auch ethische und disciplinare Vorschriften des Christenthums. In der neueren Zeit dagegen ist es allgemein üblich geworden, den Ausdruck Dogma im strengen und eigentlichen Sinne nur für die von Gott geoffenbarten und von der Kirche uns zu glauben gebotenen religiösen Wahrheiten zu gebrauchen. Was also Gegenstand des Glaubens (fides divina) ist, ist Dogma. Die katholische Lehre bezüglich des Glaubensgegenstandes aber hat das Vaticanum (Const. de fide 3) auf's Neue in den Worten ausgesprochen: Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto et tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata proponuntur. Indem wir das Nähere hierüber dem Artikel über Glauben vorbehalten, wollen wir nur dasjenige andeuten, was sich speciell auf den Begriff und das Wort Dogma bezieht. Was das Vaticanum gewissen irrigen oder doch ungenügenden modernen Lehren gegenüber in den angeführten Worten besonders hervorhebt, ist die Wahrheit, daß nicht nur dasjenige Gegenstand des göttlichen und katholischen Glaubens ist, was die Kirche als von Gott geoffenbart durch ihre förmlichen und feierlichen Lehrentscheidungen, sondern auch alles dasjenige, was sie durch ihr ordentliches und allgemeines Magisterium uns zu glauben vorstellt. Ungenügend ist daher die Definition des Dogmas, welche man in Werken der gallicanischen und josephinischen Periode oftmals antrifft, z. B. in Chrismanns Regula fidei: Dogma fidei nihil aliud est, quam doctrina et veritas divinitus revelata, quae publico Ecclesiae judicio fide divina credenda ita proponitur, ut contraria ab Ecclesia tanquam haeretica doctrina damnetur (Migne, Curs. compl. VI, 882). Wenn man nämlich in dieser Definition unter dem publicum Ecclesiae judicium eine förmliche Lehrentscheidung versteht, so wäre nichts Dogma, als was durch eine förmliche Lehrentscheidung und noch dazu unter Hinzufügung des Anathema erklärt ist. Wäre dieß der Fall, so wären des hl. Ignatius dogmata Christi et Apostolorum keine Dogmen, keine fide divina zu glaubenden Lehren Christi und der Apostel gewesen, denn förmliche Lehrentscheidungen bezüglich derselben gab es noch nicht. Dieser falschen Auffassung gegenüber hebt das Concil hervor, daß nicht nur jene Wahrheiten fide divina geglaubt werden müssen, welche durch einen förmlichen und feierlichen Richterspruch der Kirche declarirt, sondern auch jene Wahrheiten, welche klar und ausdrücklich von dem kirchlichen Lehramte durch seine ordentliche und allgemeine Lehrthätigkeit als von Gott geoffenbarte Wahrheiten uns zu glauben vorgestellt werden. Wollte man unterscheiden und sagen, letztere seien wohl Gegenstand des Glaubens und der Glaubenspflicht, aber sie seien nicht Dogmen, denn dieser Name komme nur den förmlich declarirten Glaubenssätzen zu, so wäre dieser Sprachgebrauch, wenn durch denselben auch jener sachliche Irrthum vermieden wird, doch unbegründet und irreführend: unbegründet, da der angeführte Sprachgebrauch der Väter und der Kirche nicht nur die förmlich declarirten, sondern alle von der Kirche klar und deutlich bezeugten Glaubenslehren Dogmen nennt; irreführend, da man dadurch, wie wirklich nur zu oft geschehen, zu dem Irrthum verleitet werden könnte, als ob die Glaubenspflicht sich nur auf die förmlich declarirten Dogmen erstrecke. Nur das ist richtig, daß durch die förmliche Declaration einer zuvor schon von der Kirche gelehrten Glaubenswahrheit die Glaubenspflicht verschärft, und bei dem, der diese Entscheidung kennt, die Möglichkeit eines unverschuldeten Irrthums ausgeschlossen wird. Demnach wird alles und nur dasjenige Dogma genannt, was Gegenstand der fides divina et catholica ist. Hieraus ergibt sich, daß Wahrheiten, welche in dem der Kirche von Christus übergebenen Glaubensdepositum nicht wenigstens implicite enthalten sind, wenn wir sie auch auf Grund der unfehlbaren Lehrauctorität der Kirche und unseres Glaubens an diese Lehrauctorität unerschütterlich für wahr zu halten verpflichtet sind, nicht Dogmen im engeren und eigentlichen Sinne genannt werden. Wie in den Artikeln über das kirchliche Lehramt und seine Unfehlbarkeit näher dargelegt wird, beschränkt sich nämlich die pflichtgemäße Thätigkeit und die Unfehlbarkeit dieses Lehramtes nicht lediglich auf die Bezeugung und Erklärung der im apostolischen Glaubensdepositum enthaltenen Glaubenswahrheiten und deren Definirung. Die Kirche ist auch unfehlbar in Erklärung der mit den Offenbarungswahrheiten connexen Vernunftwahrheiten, in Verwerfung der mit ihnen in Widerspruch stehenden Irrthümer, im Urtheile über facta dogmatica. Deßgleichen kommt der Kirche nach der sententia communis et pia in einer gewissen Beziehung Unfehlbarkeit bezüglich der allgemeinen, die ganze Kirche verpflichtenden Gesetze der Disciplin und des Cultus, deßgleichen bezüglich der Approbation der Orden und der Canonisation der Heiligen zu. Bezüglich dieser Dinge kann der Inhalt der deßfallsigen kirchlichen Entscheidungen nicht Gegenstand eigentlicher fides divina, wohl aber einer aus dem Glauben entspringenden rückhaltlosen Zustimmung zur Entscheidung der Kirche sein. Ebenso verpflichten auch die von der

höchsten Lehrauctorität erlassenen definitiven Lehrurtheile auch bezüglich der niederen Censuren (s. d. Art.) zu rückhaltloser, innerlicher, aus dem Glauben entsprungener Zustimmung, da die Kirche auch hierin nach der wohlbegründeten sententia communis unfehlbar ist und zur Erhaltung und Vertheidigung des Glaubens unfehlbar sein muß. Wenn die Kirche aber eine zum Glauben gehörende Wahrheit nur durch eine niedere Censur sichert, hat sie eben dieselbe noch nicht als förmliches Dogma definirt; daher können auch solche Wahrheiten nicht im eigentlichen Sinne Dogmen genannt werden, wohl aber dogmatische Wahrheiten, wie auch die deßfallsigen kirchlichen Entscheidungen dogmatisch genannt werden, insofern sie zu den eigentlichen Dogmen in innigster Beziehung stehen und zu deren Schutz dienen, insbesondere aber insofern sie durch eine höchste kirchliche Lehrentscheidung gegen jeden Zweifel sicher gestellt und Gegenstand jenes aus dem Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche entsprungenen zweifellosen und religiösen Fürwahrhaltens geworden sind, welches man, im Unterschied von der fides divina, fides ecclesiastica genannt hat.

Man hat die Dogmen mannigfaltig eingetheilt. 1. Dem inhaltlichen Umfange nach kann man die gesammte geoffenbarte und von der Kirche proponirte Wahrheit das christliche Dogma, das Dogma der Kirche nennen und insofern von Einem, alle einzelnen Glaubenswahrheiten in sich schließenden Dogma reden, wie denn auch alle Glaubenswahrheiten Ein formales Princip (objectum formale) haben, die Auctorität Gottes, die veritas prima nobis se manifestans, und auch Ein materielles Object, nämlich Gott als Princip und Endziel aller Dinge. Omnia . . . pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem (S. Th. 1, q. 1, a. 7). Dagegen ist es ein die schlimmsten Consequenzen in sich tragender Irrthum, zu meinen, wir Menschen könnten die gesammte Glaubenswahrheit in Einem adäquaten Begriff erfassen und daraus alle einzelnen Glaubenswahrheiten mit logischer Nothwendigkeit ableiten. Das Eine Dogma der Kirche besteht vielmehr für uns in einer Fülle einzelner Dogmen, deren Einheit und Zusammenhang die theologische Wissenschaft zwar annäherungsweise, nicht aber adäquat erfassen kann. Das Gesagte gilt in entsprechender Weise auch von dem Verhältniß der Glaubensartikel oder der dogmata generalia zu den einzelnen Glaubenssätzen oder den dogmata specialia. Es gibt nämlich unter den Glaubenslehren Centralwahrheiten, welche eine Reihe einzelner Glaubenswahrheiten in sich begreifen, wie denn schon das apostolische Glaubensbekenntniß die Gesammtheit aller und in jedem der zwölf Artikeln eine bestimmte Summe einzelner Dogmen zusammenfaßt. Insoferne die Glaubensartikel oder auch enger begrenzte dogmata generalia zu den in ihnen enthaltenen Glaubenswahrheiten sich wie das Fundament zu den einzelnen Theilen des Gebäudes verhalten, könnte man sie auch Fundamentalartikel des Glaubens nennen. Es ist jedoch besser, diesen Ausdruck hier zu meiden, da derselbe gewöhnlich in einem anderen, und zwar in einem doppelten, einem richtigen und einem falschen, Sinne gebraucht zu werden pflegt. In einem richtigen Sinne pflegt man durch das Wort „Fundamentalartikel" (auch dogmata necessaria, im Gegensatze zu minus necessaria oder utilia) diejenigen wichtigsten Wahrheiten zu bezeichnen, welche jeder erwachsene katholische Christ necessitate medii und praecepti explicite zu glauben und daher auch zu erkennen nothwendig hat, während es für den einfachen Christen genügt, andere Dogmen, die nicht zu diesen Grundwahrheiten gehören, nur implicite zu glauben. Durchaus falsch und verwerflich ist dagegen die rationalistische Lehre, daß es genüge, gewisse „Fundamental-" oder „wesentliche" Artikel des Christenthums oder, wie man es eigentlich meinte, der Vernunftreligion für wahr zu halten, während man es mit allen übrigen „unwesentlichen" oder „gleichgültigen" Lehren, den „Adiaphora", nach Belieben halten könne. Solche Adiaphora in Glaubenssachen anzunehmen hebt den Glauben selbst auf, der uns vermöge seines Princips verpflichtet, alles ohne Ausnahme, was Gott geoffenbart, ausdrücklich oder implicite fide divina für wahr zu halten. (Vgl. d. Art. Adiaphora.)

2. Ihrem Inhalte nach hat man ferner die Dogmen in dogmata pura und dogmata mixta eingetheilt und unter ersteren jene verstanden, welche Glaubensgeheimnisse, unter letzteren aber solche, welche Wahrheiten enthalten, die nicht Mysterien im strengen Sinne sind, daher auch von der bloßen Vernunft erkannt oder doch nach ihrer Offenbarung vollkommen begriffen werden können. Insofern ist die Eintheilung richtig, wenn auch der Ausdruck weniger angemessen ist. (Ueber die Sache selbst vgl. d. Art. Glaube.)

3. Von besonderer Wichtigkeit ist die Unterscheidung der Dogmen ihrer kirchlichen Proposition nach in materielle (dogmata quoad se) und formelle (dogmata quoad nos). Materielles Dogma oder dogma quoad se ist alles, was Gott geoffenbart und durch die Apostel der Kirche als Glaubensdepositum übergeben hat. Damit aber der Gläubige eine geoffenbarte Wahrheit auch als solche glauben könne und zu glauben verpflichtet sei, ist nothwendig, daß sie ihm mit der zur Erkenntniß derselben nothwendigen Klarheit proponirt sei. Diese klare und deutliche Proposition kann, wie wir oben sahen, in doppelter Weise geschehen. Einmal durch das ordentliche Lehramt. Deßhalb sind in Schrift und Tradition klar enthaltene und allgemein von der Kirche als geoffenbarte Wahrheiten den Gläubigen vorgetragene und von diesen geglaubte Lehren nicht als bloß materielle, sondern als formelle, wenn auch nicht declarirte Dogmen zu be-

zeichnen. In einer noch prägnanteren Weise geschieht zweitens diese Proposition durch feierliche kirchliche Lehrentscheidungen. Wollte man die durch solche Lehrentscheidungen proponirten Dogmen vorzugsweise mit dem Namen formelle Dogmen belegen, so wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn man nur nicht mit gewissen Theologen der Aufklärungsperiode behauptet, wir seien nur zur gläubigen Festhaltung solcher förmlich declarirten Dogmen im Gewissen verpflichtet. Die Lehrentscheidungen der Kirche sind verschiedenartig; sie können eine Glaubenswahrheit positiv formuliren oder sie können dieselbe durch Verwerfung eines entgegengesetzten Irrthums schützen und näher bestimmen. Besonders wichtige positive Declarationen des Glaubens sind die Glaubensbekenntnisse (s. d. Art.) oder Symbola, auch regulae fidei genannt, welche besonders zu dem Zwecke verfaßt sind, um den Glauben der Kirche für das öffentliche Bekenntniß klar und genau zu formuliren. Man hat hiernach richtig, wenngleich ziemlich überflüssig, die Dogmen in dogmata symbolica und non symbolica eingetheilt. Irreführend würde jedoch diese Eintheilung sein, wenn man dadurch veranlaßt würde, zwischen diesen beiden Arten von Dogmen einen specifischen Unterschied zu statuiren.

4. Die Eintheilung in ausdrückliche und nur eingeschlossene Dogmen, dogmata explicita und implicita, hängt zwar mit der Eintheilung in materielle und formelle Dogmen zusammen, ist aber damit nicht identisch. Sowohl in materiellen als in formellen Dogmen, mögen letztere declarirt sein oder nicht, können andere Glaubenswahrheiten enthalten sein, und diese nennt man, so lange sie nicht in irgend einer Weise aus dieser ihrer Verborgenheit hervorgezogen oder explicirt sind, dogmata implicita. Dieselben werden in den explicirten Dogmen, also implicite, von der Kirche gelehrt und von den Gläubigen geglaubt. Es kann aber der Grund der Verborgenheit solcher sogen. eingeschlossenen Dogmen ein doppelter sein: er kann darin liegen, daß die fragliche Wahrheit zwar in Schrift und kirchlicher Ueberlieferung oder selbst in einem Lehrausspruch der Kirche zwar unmittelbar ausgesprochen ist, aber nicht mit solcher Klarheit, daß jeder oder doch wenigstens der wohl unterrichtete und einsichtsvolle Gläubige dieselbe mit Leichtigkeit und Sicherheit zu erkennen vermag. In diesem Falle ist diese Wahrheit zwar unmittelbar geoffenbart und von der Kirche proponirt, aber nicht mit der genügenden Klarheit. Es liegt hier, wie die Theologen sagen, eine revelatio et propositio formalis et immediata, sed confusa et obscura vor; eine solche hat man auch quasi implicita genannt. Denn im eigentlichen und engsten Sinne implicita dogmata sind diejenigen Wahrheiten, welche in der Offenbarung und kirchlichen Proposition nicht unmittelbar und formell enthalten sind, sondern nur wie in ihrem Princip, aus dem sie durch eine logische Operation, insbesondere durch eine Conclusion gefolgert werden können. Solche eingeschlossene Dogmen werden in dem angegebenen doppelten Sinne dadurch explicirte und formelle Dogmen, wenn von der Kirche entweder das früher Dunkle klar und deutlich erklärt, oder aus dem klaren geoffenbarten und von der Kirche überlieferten Princip die Folgerung gezogen wird. Ueber die Frage, wie weit sich bezüglich solcher Conclusionen die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt, und ob und inwieweit solche von der Kirche gezogene Folgerungen Gegenstand der fides divina und somit Dogmen im engsten Sinne sind, vgl. d. Art. Unfehlbarkeit.

5. Endlich ist von Wichtigkeit die Eintheilung der Dogmen in dogmata fidei und morum, oder auch speculativa und practica. Die von der Kirche proponirte göttliche Offenbarung enthält nicht nur speculative Dogmen, durch welche sie uns lehrt, was Gott ist, was die Geschöpfe sind, und welches ihr Verhältniß zu Gott ist, sondern auch praktische oder ethische Wahrheiten oder Gesetze, welche uns lehren, was wir wollen und thun müssen, um Gott zu gefallen und unser seliges Ziel in ihm zu erreichen. Sowohl jene speculativen als diese praktischen Wahrheiten sind, weil von Gott geoffenbart und von der Kirche proponirt, wahrhaft Dogmen und als solche fide divina zu glauben. Daß wir verpflichtet sind, Gott zu lieben, ist nicht minder eine Glaubenswahrheit, als daß Gott das höchste Gut ist. Nichtsdestoweniger ist es üblich geworden, nur jene speculativen Wahrheiten dogmata fidei oder schlechthin Dogmen, die praktischen Wahrheiten aber dogmata morum oder moralische Wahrheiten im Gegensatze zu den dogmatischen Wahrheiten zu nennen. (Näheres hierüber s. in d. Artt. Dogmatik und Moraltheologie.) [Heinrich.]

Dogmatik, wissenschaftliche Glaubenslehre. I. Mit dem Namen Dogmatik oder dogmatische Theologie, theologia dogmatica, pflegt man in der neueren Zeit diejenige theologische Wissenschaft zu bezeichnen, welche die dogmata fidei (s. d. Art. Dogma II, 5) zum Gegenstande hat. Während nämlich die alten Theologen, mögen sie sich an die Sentenzen des Lombarden oder an die Summa des hl. Thomas anschließen oder einen eigenen Weg gehen, die dogmata fidei und die dogmata morum in Einem Systeme und nach derselben Methode darstellen, ist es heutzutage fast allgemein üblich geworden, die Glaubens- und Sittenlehre in zwei verschiedenen Disciplinen zu behandeln und dieselben als Dogmatik und Moral (vgl. d. Art.), theologia dogmatica und theologia moralis zu unterscheiden. Es kann hier nicht untersucht werden, welches dieser beiden Systeme und Methoden den Vorzug verdient, und ob es rathsam sei, in dieser Beziehung zum alten Systeme zurückzukehren, wie es in unserer Zeit Kleutgen in seinen unvollendet gebliebenen Institutiones theologicae (vgl. Prae-

fatio VI) beabsichtigte. Mag aber die sonst allzu große Fülle des Stoffes und der allgemeine Gebrauch auch fortan die Trennung beider Disciplinen rathsam erscheinen lassen: die Einheit und der innige Zusammenhang beider darf nimmer verkannt werden. Nicht nur muß, wie von allen rechtgläubigen Moraltheologen geschieht und absolut nothwendig ist, die durchgehende Abhängigkeit der Moral von der Dogmatik anerkannt werden, da sowohl in der übernatürlichen, als auch in der natürlichen Ordnung die ethische von der ontologischen Ordnung abhängt, sondern es kann auch darüber kein Zweifel bestehen, daß die Moraltheologie, wenn sie theologisch richtig und wissenschaftlich tief behandelt werden soll, sich stets bewußt bleiben muß, daß die von Gott geoffenbarten und von der Kirche proponirten ethischen Wahrheiten ebenso fide divina als wahre und eigentliche dogmata morum, wie die vorzugsweise so genannten dogmata fidei, für wahr gehalten und deßhalb auch in gleicher Weise, wie diese, aus den Quellen des Glaubens bewiesen und nach denselben theologischen Principien speculativ behandelt werden müssen. Auch das kann nicht bezweifelt werden, daß die großen Theologen der Vorzeit, insbesondere der hl. Thomas, in ganz eminenter Weise auch für die Moraltheologie Wegweiser und Vorbilder sind. In der Periode, da sich die Trennung der Moral von der Dogmatik vollzog, hat sich nach einer doppelten, jedoch sehr verschiedenen Richtung hin eine Gefahr geltend gemacht. Der Tendenz der falschen Aufklärung, Religion und Moral zu trennen, entsprechend, haben manche von diesem Geiste berührte Moralisten die christliche und katholische Moral mehr in Weise einer philosophischen Ethik, als im Geiste des Glaubens und der katholischen Theologie behandelt. Dazu trug bei, daß wirklich ein großer Theil der christlichen Ethik — man denke nur an den Decalog — das freilich übernatürlich sanctionirte natürliche Sittengesetz ist, und daß dem gegenüber eigentliche Glaubensgeheimnisse, die den Hauptinhalt der Dogmatik bilden, in der Moral mehr zurücktreten. Allein ein großer und der erhabenste Theil der christlichen Moral — man denke nur an die drei göttlichen Tugenden und das aus ihnen erwachsende christliche Tugendleben, sowie die Hauptmittel zu seiner Pflege — ist durchaus übernatürlichen Charakters und kann nur im Lichte der Glaubensgeheimnisse richtig und vollkommen verstanden werden. Aber auch ein anderer Umstand verdient Beachtung. Die Moral ist durchaus praktischer Tendenz; deßhalb ist es berechtigt und nothwendig, dieselbe casuistisch zu behandeln, und so ist sie auch unter der Billigung der Kirche durch ausgezeichnete Theologen in den letzten Jahrhunderten behandelt worden, wie anderntheils das höhere praktische Tugendleben vorzugsweise in ascetischen Werken seine Erledigung fand. Dieß hatte so lange keinen Nachtheil, als man noch allgemein gewohnt war, die Moral im Zusammenhange mit der Dogmatik nach der Prima und Secunda des hl. Thomas zu pflegen. Eine Lücke entstände aber, wenn man ohne solche höhere theologische Behandlung der christlichen Ethik und insbesondere der Lehre von den Tugenden sich auf einen vorzugsweise auf die unmittelbare Praxis berechneten casuistischen Unterricht beschränken würde. Endlich läßt sich auch nicht läugnen, daß durch die gänzliche Ausscheidung des ethischen und ascetischen Stoffes aus der dogmatischen Theologie vielfach auch letztere an Geist, Leben und Fülle, im Vergleiche zu den Alten, verloren hat. Nichtsdestoweniger dürfte jetzt, nachdem die Trennung beider Disciplinen aus gewichtig praktischen und wissenschaftlichen Gründen allgemein erfolgt ist, es nicht gerathen sein, davon abzugehen; nur muß es das Bestreben beider Wissenschaften sein, die angedeuteten Mängel und Gefahren zu vermeiden. Uebrigens ist, wie die Einheit, so der Unterschied zwischen Dogmatik und Moral wohl begründet, und es fehlt auch in der Geschichte der Theologie von ihrem Anbeginne an und durch alle Zeiten nicht an Beispielen und Vorbildern einer abgesonderten Behandlung der Dogmatik im heutigen Sinne, unter Ausscheidung des ethischen Stoffes. So haben die Väter, wie schon ihr Kampf gegen die vorzugsweise die Glaubensdogmen bekämpfenden Häretiker es erheischte, sowohl in ihren Abhandlungen über einzelne Glaubenslehren, als in ihren die gesammte Glaubenslehre, wenigstens annäherungsweise, umfassenden Werken, unter Ausschluß der eigentlichen Moral, vorzüglich die dogmatischen Wahrheiten behandelt, wie ja auch das apostolische Glaubensbekenntniß und die übrigen Glaubensbekenntnisse und Glaubensregeln (s. d. Artt.) nur die dogmatischen Wahrheiten des Christenthums kurz zusammenfassen. Aber auch bei den Scholastikern fehlt es nicht an Schriften, welche ausschließlich die Glaubenslehre darstellen. Wir erinnern nur an Bonaventura's Breviloquium und des hl. Thomas Summa contra gentiles und unvollendet gebliebenes Compendium theologiae. Auch Bellarmin behandelt in seinen Controversen, dem Zwecke dieses Werkes entsprechend, fast nur die Glaubenslehren im engern Sinne, und die späteren sogen. positiven Theologen, wie Petavius (De theologicis dogmatibus) und Thomassin (Dogmata theologica), beschäftigten sich, unter Ausschluß der Ethik, mit den Glaubensdogmen im engern Sinne. Selbst viele von denen, welche in der alten Weise Dogmatik und Moral mit einander verbanden, unterschieden beide, schon durch die Titel ihrer Werke, deutlich genug; so z. B. Cardinal Lugo in seinen Disputationes scholasticae et morales, Natalis Alexander in seiner Theologia dogmatico-moralis secundum ordinem Catechismi Tridentini u. s. w.

Der Ausdruck theologia dogmatica wird jedoch nicht nur im Gegensatz zur theologia moralis in dem bisher entwickelten Sinne, sondern auch häufig gleichbedeutend mit theologia

positiva im Gegensatze zur theologia scholastica oder, wie man in der neueren Zeit zu sagen pflegt, zur speculativen Theologie gebraucht. Das ist der Sinn, wenn die spätern Scholastiker ihren Werken oft den Titel „dogmatisch-scholastische" oder „dogmatisch-speculative Theologie" geben, z. B. Cardinal Gotti Theologia scholastico-dogmatica, Antoine Theologia universa speculativa et dogmatica. Offenbar soll durch diesen Ausdruck zu verstehen gegeben werden, daß die Auctoren sich nicht damit begnügen, womit sich die älteren Scholastiker vorzugsweise befaßten, die Dogmen der katholischen Kirche, deren positive Begründung vorausgesetzt wird, speculativ oder scholastisch zu bearbeiten, sondern daß sie dieselben auch positiv aus den Quellen des Glaubens ausführlicher begründen, was übrigens durchweg die Scholastiker der letzten Jahrhunderte, auch wenn sie ihren Werken diesen Titel nicht gaben, mehr oder weniger umfassend thaten, so die Vorzüge der sogen. positiven und der sogen. scholastischen Theologie mit einander verbindend.

II. Die Dogmatik ist eine theologische Wissenschaft, ja die theologische Wissenschaft mit Vorzug, denn sie erstrebt eine wissenschaftliche, d. h. möglichst vollkommene Erkenntniß der von Gott geoffenbarten und von der Kirche proponirten Glaubenswahrheit durch die vom übernatürlichen Glauben erleuchtete und geleitete Vernunft. Ihr materielles Object sind also die Dogmen der Kirche. Von diesen Dogmen, die wir fide divina glauben, und von denen auch schon der einfache Gläubige, je nach dem Maße seiner Fähigkeit und religiösen Bildung, ein Verständniß hat, soll die dogmatische Theologie eine möglichst klare, tiefe, allseitige, vollkommene Einsicht, mit andern Worten ein theologisches Wissen durch Studium und Nachdenken der vom Glauben erleuchteten und geleiteten Vernunft vermitteln. Das Formalprincip (objectum formale) der dogmatischen Theologie ist also die Einsicht der vom Glauben erleuchteten und geleiteten Vernunft auf Grund des Glaubens. Hierdurch unterscheidet sich formaliter das theologische Wissen einestheils von dem Glauben und anderntheils von dem natürlichen, insbesondere philosophischen Wissen. Materialiter hat der Glaube und das theologische Wissen denselben Gegenstand, die von Gott geoffenbarte und von der Kirche proponirte Wahrheit; allein formaliter unterscheiden sich beide dadurch, daß der Glaube diese Wahrheiten einfach in Kraft der übernatürlichen Glaubensgnade freiwillig und mit der übernatürlichen Glaubensgewißheit für wahr hält (s. d. Art. Glaube), das theologische Wissen aber ein auf den Glauben gegründetes wissenschaftliches Verständniß der geglaubten und durch den göttlichen Glauben absolut gewissen Wahrheiten ist. Die theologische Wissenschaft hat also nicht die Aufgabe, diese Wahrheiten erst zu finden oder zu entdecken: sie sind ihr durch den Glauben gegeben. Ebenso wenig kann es ihre Aufgabe sein, erst durch ihre Forschung von diesen Wahrheiten Gewißheit oder eine höhere Gewißheit zu erlangen; denn durch den Glauben besitzt sie davon im Voraus die höchste, weil absolut göttliche Gewißheit, und diese Gewißheit kann sie so wenig erhöhen, daß vielmehr alle theologische Gewißheit auf der Gewißheit des Glaubens, als ihrem Fundamente, beruht. Was die theologische Wissenschaft erstrebt und je nach dem Maße ihrer Vervollkommnung leistet, ist also lediglich ein wissenschaftliches Verständniß, eine vollkommenere vernünftige Einsicht von den durch den Glauben gegebenen und durch ihn als absolut gewiß geoffenbarten und von der Kirche proponirten Wahrheiten, sowie von dem Wesen, der Wahrheit und dem Begründetsein des Glaubens selbst. Hieraus ergibt sich sofort auch der Unterschied des theologischen von dem profanen, insbesondere philosophischen Wissen. Materialiter hat die Theologie, wie der Glaube, einestheils viele Wahrheiten mit der Philosophie und überhaupt mit dem natürlichen Wissen gemein, wie das Dasein und das schon der natürlichen Vernunft erkennbare Wesen Gottes und der Geschöpfe, z. B. die Existenz und Unsterblichkeit der Seele, die Einheit des Menschenwesens, die Freiheit des Willens u. s. w.; anderntheils aber sind viele Wahrheiten, insbesondere die Glaubensgeheimnisse, ausschließlich Gegenstand des Glaubens und deßhalb auch der Dogmatik. Solche Wahrheiten sind dem natürlichen Wissen und daher der Philosophie und jeglicher Profanwissenschaft gänzlich entzogen, wie auch umgekehrt die natürliche Wissenschaft einen unermeßlichen Bereich von Objecten umfaßt, worüber Offenbarung und Glaube nichts enthalten, und welche daher nicht zum Gegenstande der theologischen Wissenschaft gehören. Formaliter aber oder dem Erkenntnißprincipe nach ist alles theologische von jeglichem rein natürlichen und philosophischen Wissen specifisch verschieden. Denn auch jene Wahrheiten, welche die Theologie mit der Philosophie und den natürlichen Wissenschaften gemein hat, schöpft und erweist sie nicht, wie diese, aus den Quellen des natürlichen Wissens, der Vernunft und Erfahrung, sondern aus der von der Kirche proponirten göttlichen Offenbarung und dem Glauben. Wenn sich daher die Theologie bezüglich dieser Wahrheiten philosophischer und überhaupt profanwissenschaftlicher Argumente bedient, so thut sie es nicht, um dadurch diese Wahrheiten erst zu finden oder gewiß zu machen — denn sie besitzt dieselben durch den Glauben und hat von ihnen die jede menschliche Gewißheit schlechthin übersteigende Glaubensgewißheit —, sondern lediglich zu dem Zwecke, eine theologisch-wissenschaftliche Einsicht in diese durch den Glauben gegebenen und gewissen Wahrheiten zu gewinnen. Nach diesen Andeutungen, welche in den Artikeln über Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nähere Besprechung finden, wollen wir noch etwas näher die Aufgabe der Dogmatik andeuten.

III. Wie jede Wissenschaft hat auch die dogmatische Theologie 1. vor Allem ihre Erkenntnißprincipien und Erkenntnißquellen, sowie ihre daraus sich ergebende Methode zu erörtern. Da nun das theologische Wissen auf den Glauben sich gründet, so hat die Dogmatik vor Allem die Lehre vom Glauben zu behandeln, nicht in jeder Beziehung, z. B. als Princip der Rechtfertigung oder als Grundlage der Tugenden, sondern als Princip der übernatürlichen Erkenntniß und übernatürlichen Gewißheit, welche das Fundament der theologischen Erkenntniß ist. Da Gegenstand dieses Glaubens nur dasjenige und alles dasjenige ist, „was im geschriebenen und überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch eine feierliche Lehrentscheidung, sei es durch ihr ordentliches und allgemeines Lehramt, als von Gott geoffenbart uns zu glauben vorgestellt wird" (Vatic. Const. de fide c. 3), so hat die Dogmatik diese katholische Glaubensregel allseitig zu erklären und demgemäß von Schrift und Tradition, als der Quelle des Glaubens und der entfernten Glaubensregel, und von der sowohl ordentlichen als außerordentlichen Proposition durch das kirchliche Lehramt oder der nächsten Glaubensregel, somit auch von diesem Lehramte, seinem Subjecte, seiner Unfehlbarkeit und seinen Functionen zu handeln. Da es ferner die Aufgabe der Theologie ist, die aus Schrift und Tradition durch das unfehlbare kirchliche Lehramt proponirte und fide divina für wahr gehaltene Wahrheit nach Grund und Inhalt denkend zu erfassen, so hat die theologische Erkenntnißlehre das Wesen und die Regeln des theologischen Denkens und Wissens und daher auch das Verhältniß des Glaubens und der Theologie zum natürlichen, insbesondere philosophischen Wissen darzustellen. In allem diesem muß der Theologe selbstverständlich gerade so, wie bei den speciellen Glaubenslehren, nach theologischen Principien verfahren, d. h. positiv nachweisen, was über alles dieses auf Grund der Schrift und Tradition die Kirche lehrt, um sodann die innere Wahrheit dieser Kirchenlehre auch theologisch-speculativ zu begründen und zu beleuchten. Diese Erkenntnißprincipien der Theologie pflegten die Theologen, insbesondere die Scholastiker, gewöhnlich in der ersten Quästion oder in einer Einleitung unter dem Titel De sacra doctrina (Thomas, S. Th. 1, q. 1) oder De Theologia zu erörtern. Seitdem der Protestantismus die katholische Glaubensregel in Frage gestellt, trat das Bedürfniß in den Vordergrund, dieselbe gründlicher und allseitiger zu vertheidigen. Dieß geschah namentlich in den Controversen Bellarmins (s. d. Art.) und den Loci theologici des Melchior Canus (s. d. Art.), und fortan wurde dieser Gegenstand auch in den dogmatischen Werken theils durch Erweiterung der Quaestio de sacra doctrina, theils in besonderen Tractaten, z. B. De principiis theologicis (Theologia Wirceburgensis I), De locis theologicis (Perrone, Praelect. IX), ausführlich behandelt. Wie dem Protestantismus gegenüber die ausführlichere und gründlichere Erörterung der Glaubensregel und der Glaubensquellen oder der loci theologici Bedürfniß wurde, so wurde dem späteren Naturalismus und Rationalismus, aber auch ihrem extremen Gegensatz, einem falschen Supernaturalismus und falschen Traditionalismus, gegenüber eine ausführlichere Behandlung derjenigen Wahrheiten nothwendig, welche die natürliche Voraussetzung des Glaubens bilden, und welche man daher praeambula fidei im weiteren Sinne nennen kann. Es sind dieses die Vernunftwahrheiten vom Dasein und den Eigenschaften Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des Willens, dem natürlichen Sittengesetz und der Vergeltung, der Pflicht der Gottesverehrung, welche die natürliche Voraussetzung der Religion überhaupt und einer übernatürlichen Offenbarung und des Glaubens bilden, und welche die menschliche Vernunft auch im Zustande des Falles irgendwie zu erkennen vermag. Aus ihnen ergibt sich die vernünftige Erkenntniß der Möglichkeit und Nützlichkeit resp. Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und irgend einer diese Offenbarung erhaltenden und in's Leben einführenden gesellschaftlichen Organisation. Daß Gott aber sich wirklich im Alten und Neuen Bunde geoffenbart und zur Erhaltung und praktischen Verwirklichung der geoffenbarten Religion die katholische Kirche gestiftet hat, sind Thatsachen, die nicht nur Gegenstand des übernatürlichen Glaubens, sondern auch natürlicher Wahrnehmung sind, und deren Glaubwürdigkeit aus vielen und einleuchtenden vernünftigen Gründen, welche man deßhalb motiva credibilitatis nennt, bewiesen werden kann. Diesen Nachweis für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung des Alten und Neuen Bundes und der katholischen Kirche, als der von Gott gesetzten und vor Irrthum bewahrten Hüterin und Auslegerin der Wahrheiten und Institutionen der geoffenbarten Religion, nannte man früher, nach dem Vorbilde der demonstratio evangelica des Eusebius, demonstratio christiana und catholica, in der neueren Zeit aber Apologetik (s. d. Art.), und stellte sie mit der Lehre vom Glauben und Wissen und den loci theologici unter dem Titel Fundamentaltheologie und Apologetik (Hettinger), als besondere Disciplin unter dem Namen Generaldogmatik (z. B. Klee) oder Fundamentaltheologie (z. B. Schwetz) oder als Einleitung und Grundlage zur Dogmatik (Specialdogmatik) dar, während man in der Regel die Behandlung der praeambula fidei im engeren Sinne der Philosophie in den katholischen Schulen überließ. Hierbei ist nur Eines zu bemerken, daß die Apologetik sowohl eine philosophische als eine theologische Behandlung zuläßt. Die philosophische Apologetik beweist lediglich durch philosophische Argumente, daß eine übernatürliche Offenbarung möglich und wahrscheinlich, und daß der göttliche

Ursprung und Charakter des Christenthums und der katholischen Kirche vernünftig gewiß, und daher der Glaube daran vernünftig möglich und eine sittliche Pflicht ist. Diese vernünftige Erkenntniß ist nicht übernatürlicher Glaube, sondern eine natürliche Voraussetzung und Vorbereitung auf den Glauben, welche sich auch in einem noch nicht gläubigen Menschen finden kann. Daß Christenthum und Kirche göttlichen Ursprunges sind, und daß dafür die stärksten vernünftigen Gründe sprechen und somit unser Glaube vernunftgemäß ist, ist aber auch eine in Schrift und Ueberlieferung klar bezeugte und von der Kirche, insbesondere durch das Vaticanum (Const. de fide cap. 3 et can. 3. 4), declarirte Glaubenswahrheit, welche wir fide divina glauben, und deren übernatürliche Glaubensgewißheit über jede rein natürliche philosophische Gewißheit absolut erhaben ist. Bei dem Gläubigen haben daher die motiva credibilitatis oder die apologetischen Beweise nicht den Zweck, ihn erst auf den Glauben vorzubereiten oder seiner Glaubensgewißheit etwas hinzuzufügen, sondern lediglich, ihm eine vernünftige, wissenschaftliche Einsicht in die Wahrheit und absolute Glaubwürdigkeit seines Glaubens zu verschaffen. Insofern unterscheidet sich die theologische Apologetik, die vom Glauben an die Wahrheit des Christenthums und der Kirche und der für sie sprechenden großen göttlichen Zeugnisse ausgeht und lediglich eine wissenschaftliche Einsicht in das bereits Geglaubte vermittelt, von der philosophischen Apologetik. Allerdings sind es dieselben Gründe, welche dem noch Ungläubigen die natürliche, vernünftige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit des Christenthums und der Kirche, dem Gläubigen aber die theologisch-wissenschaftliche Einsicht in die bereits fide divina geglaubte Wahrheit seines Glaubens vermitteln, aber sie werden in verschiedener Weise und zu verschiedenen Zwecken dort und hier geltend gemacht. Gerade so verhält es sich mit den praeambula fidei im engeren Sinne. Dieselben Beweise, welche das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens philosophisch beweisen, dienen in der Theologie dazu, die theologische Einsicht in diese fide divina geglaubten Wahrheiten zu vermitteln. In jener Weise werden sie z. B. von Thomas in der Summa c. gent. l. 1, in dieser in der Summa theologica 1, q. 2 sq. verwendet.

Nach Erörterung ihrer Erkenntnißprincipien ist es 2. Aufgabe der dogmatischen Theologie, den **Inhalt** der von Gott geoffenbarten und durch die Kirche proponirten Wahrheit so vollständig, klar und genau als möglich darzulegen. Diese Aufgabe wird die theologische Wissenschaft um so vollkommener lösen, je weiter die kirchlich auctoritative Explication der Dogmen fortgeschritten ist, und je inniger sie sich an dieselbe anschließt. Daraus folgt aber keineswegs, wie namentlich in der sog. Aufklärungsperiode Manche wollten, daß sich die dogmatische Theologie in ihren Untersuchungen und Darlegungen lediglich auf das ausdrücklich von der Kirche Gelehrte oder gar auf das förmlich und sub anathemate Definirte zu beschränken habe. Vielmehr hat, wie jede Wissenschaft, so auch die Theologie die Aufgabe, ihren Gegenstand so vollkommen als möglich zu erschöpfen. Immer allseitiger und tiefer die ganze Höhe, Weite und Tiefe der uns geoffenbarten und durch die Kirche bezeugten göttlichen Weisheit (vgl. Eph. 3, 14—19) zu erfassen, dazu mahnen auch Schrift, Väter und Kirche, das erfordert das Interesse des Glaubens, dazu bewegt die Liebe zur göttlichen Wahrheit. Es ist also Aufgabe der dogmatischen Theologie, nicht nur dasjenige von der geoffenbarten und im kirchlichen Glaubensschatze enthaltenen Wahrheit an's Licht zu stellen und darzulegen, was durch kirchliche Lehrentscheidungen förmlich definirt, oder darin klar und ausdrücklich enthalten ist; sondern sie hat auch den Beruf, das nicht mit solcher Klarheit in den Glaubensquellen Explicirte an's Licht zu stellen und zu entfalten, und aus den geoffenbarten Wahrheiten die logisch richtigen und rechtmäßigen Folgerungen zu ziehen. Hierbei versteht sich von selbst, daß der Theologe eines theils sich auf's Innigste an den Geist der Kirche und die Auctorität ihrer großen und heiligen Lehrer anschließe, und anderntheils mit jener Bescheidenheit und Nüchternheit (vgl. Röm. 13, 3) verfahre, welche in jeder Wissenschaft, vor Allem aber in der Theologie, Pflicht und Bürgschaft der Wahrheit ist. Ferner versteht es sich von selbst, daß der Theologe für die Resultate seiner theologischen Forschungen keine andere als eine theologische Geltung nach dem Maße der für sie sprechenden Gründe in Anspruch nehme, und stets treu und genau angebe, was und wie viel davon kirchlich declarirt oder durch die allgemeine, constante und offenkundige Lehre des Lehramtes und durch den Consens der großen Lehrer der Kirche dogmatisch feststeht, oder als mehr oder minder probabel durch Kundgebungen des Lehramtes selbst, oder durch den Consens der Väter und kirchlich als zuverlässig anerkannten Theologen bezeichnet ist. Bezüglich des als Dogma oder doch als probabele Wahrheit Festgestellten hat nun die Theologie die weitere doppelte Aufgabe der positiven Begründung und der speculativen Beleuchtung.

3. Die Dogmatik hat demnach vor Allem die von ihr aufgestellten Sätze und die von diesen Sätzen behauptete dogmatische Qualification **positiv** aus den Quellen des Glaubens und nach der katholischen Glaubensregel zu **beweisen**. Nun steht es von jedem Satze, den die Kirche ausdrücklich definirt hat, oder den sie durch ihr ordentliches Lehramt als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit zu glauben vorstellt, fide divina fest, daß derselbe auch, ausdrücklich oder wenigstens implicite, in dem der Kirche von den Aposteln übergebenen Glaubensdepositum enthalten ist. Insofern bedarf es für die Gläubigen eines weiteren Beweises nicht. Wohl aber ist es Aufgabe

der theologischen Wissenschaft, dieses aus Schrift und Ueberlieferung und aus der kirchlichen Lehrentwicklung nachzuweisen. Soweit die dogmatische Theologie diesem Zwecke dient, hat man sie positive Theologie, und die Gelehrten, welche, wie Petavius, hauptsächlich diese Seite der Dogmatik cultivirten, positive Theologen genannt. Die Eruirung und Darlegung dessen, was die heilige Schrift, die Erklärungen des kirchlichen Lehramtes, die Lehre der Väter und der großen Theologen der Vorzeit über einen Lehrpunkt enthalten, ist jedoch nicht nur zu dessen positiver Begründung, sondern auch für das richtige speculative Verständniß von hoher Wichtigkeit, indem die heilige Schrift, die kirchlichen Lehraussprüche, Väter und Theologen die Dogmen nicht lediglich einfach bezeugen, sondern auch mehr oder minder in deren Verständniß einführen, der speculative Theologe aber um so gewisser auf dem richtigen Wege bleiben und mit um so tieferer Einsicht in die geoffenbarten Wahrheiten eindringen wird, je mehr er sich den Erklärungen der Kirche und ihrer großen begnadigten Lehrer anschließt.

4. Diese speculative Behandlung der Dogmen durch die gläubige und theologisch gebildete Vernunft, um deren innere Wahrheit so vollkommen als möglich einzusehen, ist die höchste Aufgabe und Vollendung der dogmatischen Theologie, welche man, insofern sie dieses Ziel erstrebt, speculative oder, weil die Scholastiker vorzugsweise dieser Aufgabe sich widmeten, scholastische Theologie (s. d. Art.) genannt hat. Daß Schrift, Väter und Kirche das Streben, die Wahrheiten, die man glaubt, auch möglichst denkend zu erfassen, billigen und empfehlen, soll an dieser Stelle nicht näher nachgewiesen werden. Es genügt, auf das jüngste allgemeine Concil hinzuweisen, welches zugleich das Wesen und die Principien dieser theologischen Speculation und ihr Verhältniß zur natürlichen, insbesondere philosophischen Wissenschaft, in Beziehung auf die Glaubenswahrheiten überhaupt und die Glaubensgeheimnisse insbesondere, klar, genau und erschöpfend mit den Worten ausspricht: Es erlangt die vom Glauben erleuchtete Vernunft, wenn sie sorgfältig, fromm und besonnen forscht, mit der Gnade Gottes ein gewisses und höchst fruchtbares Verständniß von diesen Geheimnissen, theils aus der Vergleichung (analogia) mit den natürlichen Erkenntnissen der Vernunft, theils aus dem Zusammenhange, in welchem die Geheimnisse selbst unter einander und mit dem letzten Ziele des Menschen stehen; niemals aber kann sie dieselben so begreifen, wie diejenigen Wahrheiten, welche den eigenthümlichen Erkenntnißgegenstand der Vernunft bilden. Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach so weit jede erschaffene Vernunft, daß sie, wenn auch durch die Offenbarung mitgetheilt und durch den Glauben erfaßt, dennoch mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben, so lange wir fern vom Herrn in diesem sterblichen Leben pilgern: denn wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen (Vatic. Const. de fide c. 4). — Demgemäß verwirft das Concil, und zwar als häretisch, die Behauptung, daß die göttliche Offenbarung keine wahren Geheimnisse enthalte, und daß es möglich sei, durch die Vernunft, wenn sie nur zur gehörigen Ausbildung gelangt sei, alle Glaubenssätze aus natürlichen Principien zu begreifen und zu beweisen; ebenso die hiermit zusammenhangende Behauptung, es könne der Fall eintreten, daß in Folge des wissenschaftlichen Fortschrittes den von der Kirche zu glauben vorgestellten Sätzen dereinst ein anderer Sinn beigelegt werden müsse, als derjenige ist, in welchem die Kirche sie verstanden hat und versteht (l. c. can. 1. 3). Heben wir kurz die Hauptwahrheiten, die hier in Betracht kommen, hervor. Wie bereits oben angedeutet, enthält die Theologie, und zwar irrthumsfrei, vollständig und mit absoluter Gewißheit eine Reihe von Wahrheiten, welche schon die bloße Vernunft, wenn auch nicht mit derselben Irrthumslosigkeit, Gewißheit und Vollständigkeit, zu erkennen und zu beweisen vermag. Bezüglich dieser Wahrheiten versteht es sich von selbst, daß die Theologie dieselben ebenso und vollkommener als die Philosophie als vernunftgemäß und von der Vernunft gefordert nachzuweisen vermag. Den Hauptinhalt der Theologie dagegen bilden Wahrheiten, welche die bloße Vernunft aus der durch Erfahrung uns bekannten Weltordnung nicht zu erkennen vermag, und die daher ausschließlich Offenbarungswahrheiten zu nennen sind. Diese Wahrheiten zerfallen wiederum in zwei wesentlich verschiedene Klassen. Es gibt Wahrheiten, welche, weil auf freier Anordnung Gottes beruhend (veritates liberae) und in der uns bekannten natürlichen Weltordnung nicht enthalten, nur durch die Offenbarung uns bekannt, welche aber, nachdem sie geoffenbart sind, von der Vernunft vollkommen begriffen werden können und daher nicht Geheimnisse im strengen Sinne des Wortes sind. Solche Wahrheiten sind z. B. die Existenz und Natur der Engel, gewisse positive, aber nicht specifisch übernatürliche Einrichtungen der Kirche. Im strengen Sinne Geheimniß oder Mysterien sind nur diejenigen Wahrheiten, welche vermöge ihres specifisch übernatürlichen Charakters für jede erschaffene Vernunft aus natürlichen Erkenntnißprincipien unerfindbar, unbeweisbar, unbegreiflich sind; von denen wir daher nur durch die übernatürliche Offenbarung Kenntniß und Gewißheit haben, und die wir auch nach ihrer Offenbarung aus evidenten Vernunftprincipien nicht zu begreifen, sondern nur aus den durch den Glauben uns gegebenen Analogien einigermaßen zu erfassen vermögen. Diese Wahrheiten, die den wesentlichen und höchsten Inhalt der Offenbarung und des Christenthums bilden, in der angegebenen Weise nach Möglichkeit zu erfassen, ist die höchste Aufgabe der theologischen Speculation. Nach der Lehre der Kirche, insbesondere nach den oben angeführten Worten des Vaticanums, ist aber

die vom Glauben erleuchtete Vernunft und mithin die theologische Wissenschaft im Stande und berufen: a. einzusehen und zu beweisen, daß die geheimnißvollen Dogmen des Christenthums, wenn sie richtig und nach der Lehre der Kirche erfaßt sind, mit keiner natürlichen und vernünftigen Wahrheit in Widerspruch stehen, und daß deßgleichen zwischen den verschiedenen Dogmen kein Widerspruch stattfindet. Bei diesem nur negativen Nachweise muß und soll jedoch die Theologie nicht stehen bleiben; sie kann und soll vielmehr b. zeigen, daß und wie die übernatürlichen Geheimnisse mit den natürlichen Wahrheiten in Einklang und Harmonie stehen, und daß sie sich somit gegenseitig beleuchten und bestätigen. So kann die Vernunft einsehen, daß das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit allem dem, was die Vernunft von der unendlichen Vollkommenheit Gottes zu erkennen vermag, nicht nur nicht widerspricht, sondern im höchsten Maße entspricht und uns diese Vollkommenheit in einem neuen höheren Lichte zeigt. Ebenso kann die Vernunft einsehen, daß die ihr erkennbaren göttlichen Eigenschaften, welche in den natürlichen Werken Gottes sich manifestiren, in den übernatürlichen Werken Gottes in einer weit höheren und herrlicheren Weise sich offenbaren, daß in diesem Sinne das Uebernatürliche der Natur angemessen ist, die Natur aber durch das Uebernatürliche in einer ihre natürlichen Kräfte und Ansprüche übersteigenden Weise vervollkommnet wird, und daß die gnädige Erhebung der Geschöpfe zu dem übernatürlichen Ziele einestheils der Liebe und Verherrlichung Gottes, anderntheils der Gottebenbildlichkeit der vernünftigen Creatur angemessen ist. Die höchste Befriedigung empfängt endlich die gläubige Vernunft, indem sie c. die Einsicht gewinnt, in welch vollkommenem Zusammenhange alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten zu dem höchsten übernatürlichen Endziele der Creatur und zu Gott, der unendlichen Wahrheit und Weisheit, als dem Urbilde aller Dinge stehen. — Aus dem Gesagten ergibt sich, in welchem Sinne die Vernünftigkeit oder Vernunftgemäßheit der Glaubensgeheimnisse nachgewiesen werden kann, und in welchem Sinne nicht. Es kann dieß nicht in dem Sinne geschehen, als ob die Vernunft diese Wahrheiten aus evidenten Vernunftprincipien mit logischer Nothwendigkeit folgern könnte, wie dieses ein Abälard (s. d. Art.) und Raimundus Lullus (s. d. Art.), in unserer Zeit Günther (s. d. Art.) und Andere als Aufgabe der speculativen Theologie betrachteten. Wohl aber geschieht es in dem angegebenen, allein dem Glauben und der wahren Theologie, wie auch der gesunden Vernunft und richtigen Philosophie entsprechenden Sinn. Deßgleichen ist klar, in welchem Sinne man davon reden kann, daß durch die theologische Speculation der Glaube zum Wissen erhoben werde. Es kann dieses in dem allein richtigen Sinne des fides quaerens intellectum von der Erhebung des einfachen Glaubens zum theologischen Wissen gesagt werden; daß dagegen der Glaube in natürliches und philosophisches Wissen verwandelt werden könne, ist eine häretische und widervernünftige Behauptung (s. oben Vatic. Const. de fide IV, can. 1).

IV. Aus allem Bisherigen ist klar, in welchem Verhältnisse die dogmatische Theologie zu den übrigen theologischen und Profanwissenschaften steht (vgl. d. Art. Theologie). Hier seien nur die beiden obersten Grundsätze angedeutet. Insofern die Theologie die Wahrheiten, welche sie behandelt, aus der göttlichen Offenbarung durch den übernatürlichen Glauben schöpft, ist sie von allen anderen Wissenschaften unabhängig und steht schlechthin über ihnen. Die Wahrheiten, die sie lehrt, schöpft sie nicht aus menschlicher Wissenschaft oder menschlicher Auctorität, sondern aus der göttlichen Offenbarung und somit aus dem göttlichen Wissen, und sie besitzt von ihnen nicht eine menschliche und deßhalb defectibele, sondern die absolute Glaubensgewißheit. Insofern sie aber diese Glaubenswahrheiten wissenschaftlich behandelt, bedient sie sich dabei der übrigen Wissenschaften, insbesondere der historischen und philosophischen. Allein dadurch tritt sie nicht in Abhängigkeit zu diesen Wissenschaften, sondern sie bedient sich derselben als Meisterin. In der von Gott geoffenbarten und von der Kirche unfehlbar proponirten Wahrheit besitzt sie das höchste und untrügliche Criterium, woran sie die Richtigkeit menschlicher Forschung zu prüfen hat. Was mit der göttlichen Wahrheit in Widerspruch steht, kann auch auf dem Gebiete menschlicher Wissenschaft keine Wahrheit haben. Wenn daher die positive Theologie sich der Geschichte, der Kritik und der Hermenentik zur Führung des Traditionsbeweises bedient, so darf sie nimmermehr den Sinn und die Gewißheit der Glaubenslehren von den Aufstellungen einer vom Glauben emancipirten historisch-kritischen Wissenschaft, und wenn sie der Philosophie zur speculativen Beleuchtung der Dogmen sich bedient, so darf sie nimmermehr die Gewißheit und den Sinn der Dogmen von den Meinungen eines beliebigen philosophischen Systems abhängig machen. Sie kann sich daher nur insoweit eines philosophischen Systemes bedienen, als dasselbe wahr ist. Hier zeigt sich auch die entscheidende Wichtigkeit einer wahren und christlichen Philosophie für die Theologie. Eine solche Philosophie existirt durch Gottes Vorsehung und die Thätigkeit der kirchlichen Wissenschaft allerdings und ist schon in der Offenbarung und Kirchenlehre selbst bezüglich jener natürlichen Grundwahrheiten gegeben, welche, wie das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens in der Glaubenslehre selbst enthalten, oder, wie der richtige Begriff von Natur und Person, von Substanz und Accidenz, mit den Dogmen des Glaubens unauflöslich verbunden und durch unfehlbare kirchliche Lehrentscheidungen festgestellt sind. Demgemäß ist diejenige Philosophie,

welche auf Grund der bereits in der bessern antiken, insbesondere der sokratischen Philosophie enthaltenen vernünftigen Wahrheitserkenntniß durch die Väter und großen Scholastiker ausgebildet worden ist, durch vielfache Anerkennungen der kirchlichen Lehrauctorität und durch den Consens der größten und heiligsten Theologen als ein geeignetes Mittel bezeichnet worden, der Theologie in der speculativen Erfassung der Dogmen zu dienen.

V. Die Geschichte der katholischen Dogmatik fällt im Wesentlichen mit der Geschichte der katholischen Theologie zusammen (vgl. d. Art.). Hier nur folgende Andeutungen. Die Schriften der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller (s. d. Artt.) des Alterthums sind durchweg aus den großen praktischen Bedürfnissen der Zeit, besonders aus dem Kampfe einerseits mit dem Judenthum und Heidenthum, andererseits mit den Häresien hervorgegangen. Dadurch wurden in unvergleichlich tiefer und lebensvoller Weise die Fundamente aller theologischen Disciplinen, namentlich aber der dogmatischen Theologie gelegt. Die sog. Apologeten der ersten christlichen Jahrhunderte haben nicht nur den Juden gegenüber Christum als den verheißenen Messias nachgewiesen, sondern sie hatten auch Veranlassung, die Hauptgeheimnisse des Christenthums, Trinität und Incarnation, zu besprechen. Aber auch den Heiden gegenüber konnten sich die Apologeten nicht auf die Vertheidigung des natürlichen Monotheismus und der Offenbarung im Allgemeinen beschränken, sondern sie gingen auch auf die Hauptdogmen des Christenthums selbst ein, sowohl um die dagegen gerichteten Verleumdungen und Vorurtheile zu widerlegen, als um durch die Darstellung der innern Wahrheit und Schönheit der christlichen Dogmen die Heiden dem Glauben geneigt zu machen. Noch mehr aber riefen die Angriffe der Häretiker die Vertheidigung fast aller Dogmen des Christenthums und eine immer tiefer und allseitiger sich entwickelnde wissenschaftliche Begründung und Beleuchtung derselben hervor. Schon im Kampfe mit den ältesten Häretikern wurde das Verhältniß zwischen Glauben und Wissenschaft, die katholische Glaubensregel und die Lehre von dem kirchlichen Lehramte in höchst vollkommener Weise entwickelt. Insbesondere aber wurde dem Emanatismus und Dualismus der Gnostiker, Manichäer und Priscillianisten gegenüber die Lehre von der absoluten Einheit und Einfachheit Gottes, von der Schöpfung, von der Güte und Defectibilität der Creaturen und vom Ursprunge des Bösen, also die Grundlagen aller wahren und übernatürlichen Theologie, aber auch den Entstellungen der Gnostiker und ältesten Antitrinitarier gegenüber die Lehre von der Trinität, von den Engeln, von dem Urstande und dem Sündenfalle des Menschen, von der Menschwerdung des Logos und der Erlösung mit ebenso großer dogmatischer Correctheit als wissenschaftlicher Schärfe dargestellt. Man denke nur an Irenäus, Clemens von Alexandrien, theilweise auch an Origenes, und unter den Lateinern an Tertullian und Cyprian (s. d. Artt.). Noch mächtiger entwickelte sich die theologische Wissenschaft, als einestheils die großen gegen die Hauptgeheimnisse des Christenthums gerichteten späteren Häresien dazu Anlaß gaben, und anderntheils das Aufhören der Verfolgungen eine reichere Bethätigung des kirchlichen Lehramtes sowohl durch Concilien als durch Decrete des apostolischen Stuhles ermöglichte. So wurde die Trinitätslehre, und im nothwendigen Zusammenhang damit auch die Lehre von der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens und von dem Verhältniß der Eigenschaften zu demselben, sowie von der Natur unserer Gotteserkenntniß, von den großen Vätern im Kampfe mit Arianern, Macedonianern und Semiarianern in einer für die theologische Wissenschaft aller folgenden Zeiten grundlegenden und maßgebenden Weise positiv begründet und speculativ erörtert und vertheidigt. Es genügt, an Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Hilarius und Epiphanius, auch in dieser Beziehung an Cyrill von Alexandrien und Chrysostomus u. s. w. zu erinnern (vgl. d. Artt.). Nicht minder tief und gründlich wurde im Kampfe mit den Nestorianern, Monophysiten und Monotheleten, sowie mit den Apollinaristen und den spätern Adoptianern, die Incarnationslehre durch einen Cyrill von Alexandrien, Theodor von Ancyra, Proclus von Constantinopel, Leontius Byzantinus, durch Leo d. Gr., Petrus Chrysologus, Fulgentius von Ruspe, dann durch Sophronius von Jerusalem, Maximus, Johannes von Damascus, endlich von Etherius, Paulinus von Aquileja, Alcuin u. s. w. durchgebildet (s. d. Artt.). In einem gewissen Zusammenhange mit den christologischen Häresien steht die gegen die Jungfräulichkeit Mariä polemisirende Häresie des Jovinian, Helvidius, Vigilantius, welche Ambrosius und Hieronymus (s. d. Artt.) zu theologisch wichtigen Schriften veranlaßte. Die Lehre von der Erbsünde und folglich auch vom Urstande, sowie von der Gnade und ihrem Verhältnisse zur menschlichen Freiheit wurde im Kampfe mit Pelagianern, Semipelagianern und den alten Prädestinatianern besonders durch den hl. Augustin und seine Schüler behandelt. Die Väter haben jedoch nicht nur einzelne Lehrstücke behandelt, sondern bereits, und zum Theil in großartiger Weise, die Grundlagen zur systematischen Behandlung aller Glaubenslehren in ihrem Zusammenhange gelegt. So entwickelt Irenäus in seinem eminenten Werke gegen die Häresien, nachdem er die gnostischen Irrthümer in den beiden ersten Büchern widerlegt, in den folgenden drei Büchern vorzugsweise die Erkenntnißprincipien und die Hauptlehren des Christenthums in ihrem Zusammenhange, um so die falsche Gnosis durch die wahre Gnosis zu überwinden. Dasselbe erstreben Clemens von Alexandrien und besonders Origenes (περὶ ἀρχῶν). Aehnliches ist auch von Athanasius' Buch

über die Incarnation, von des hl. Cyrillus von Jerusalem Katechesen, von Epiphanius' Ancoratus und Panarium, von dem letzterem angehängten σύντομος, von seiner ἀνακεφαλαίωσις, von den dogmatischen Werken des hl. Ambrosius (De fide, De Spiritu S., De incarn., De myster., De poenit.), besonders aber von des Johannes von Damascus ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως zu sagen, welche man als eine vollständige positive und speculative dogmatische Theologie bezeichnen kann. Der eigentliche Vater aber der abendländischen Theologie ist der hl. Augustinus (s. d. Art.), der zwar die gesammte Dogmatik nur kurz im Enchiridion und im Büchlein De fide et symbolo (wie auch sein Schüler Fulgentius von Ruspe in seinem Liber de fide ad Petrum) behandelt, aber in seinen zahlreichen und herrlichen Schriften die katholische Wahrheit fast gegen alle Häretiker vertheidigt und ebenso scharf- und tiefsinnig als correct und fromm behandelt hat. Alle Theologen des Abendlandes sind in seine Schule gegangen.

Auf Grund der Väter, zumal Augustins, und mit Zuhilfenahme der bereits von den Vätern, vollkommener noch durch Albert den Großen und Thomas von Irrthum gereinigten und vervollkommneten platonisch-aristotelischen Philosophie haben dann die Scholastiker (s. d. Art.) und die mit ihnen nicht bloß im Glauben, sondern auch in den theologischen Principien vollkommen einigen Mystiker (s. d. Art.) des Mittelalters die systematische und speculative Theologie, insbesondere die dogmatische, cultivirt. Hier sind vor Allem als Väter der Scholastik und Mystik Anselm von Canterbury (s. d. Art.), der Schüler Lanfrancs (s. d. Art.), und Bernhard von Clairvaux (s. d. Art.), der Bekämpfer der falschen Speculation Abälards (s. d. Art.) und Gilberts von Poitiers (s. d. Art.), sodann Petrus Lombardus, der Sentenzenmeister, und die Victoriner, Wilhelm von Champeaux und Hugo und Richard von St. Victor zu nennen. Daran schließen sich als unmittelbare Vorläufer der großen Scholastiker Petrus von Poitiers, Wilhelm von Auxerre, Robert von Melun, Stephan Langton, Alanus von Ryssel (ab Insulis) und Wilhelm von Auvergne (Guilielmus Parisiensis) (vgl. d. betreff. Artt.). Den Höhepunkt der mittelalterlichen Scholastik bilden in der Franciscanerschule Alexander von Hales und sein größerer Schüler Bonaventura, in der Dominicanerschule Albert d. Gr. und sein größerer Schüler Thomas von Aquin, welche beiden Paare, wie sie miteinander in allem Wesentlichen übereinstimmen, in gewisser Beziehung einander ergänzen (s. d. betreff. Artt.). Gegensätze und Kämpfe traten seit Wilhelm Ware und Wilhelm de Lamarre und deren subtilem Schüler Duns Scotus zwischen den Scotisten und Thomisten ein; zu diesen beiden Schulen kam, mit Gregor von Rimini an der Spitze, die Schule der Augustinianer. Daß in diesen zum Theile wissenschaftlich fruchtbaren, zum Theile aber auch unerquicklichen und schädlichen Kämpfen die Thomisten, die zugleich in der Philosophie den gemäßigten Realismus repräsentiren, gegen die Scotisten und Nominalisten im Wesentlichen den Vorzug verdienen, kann keinem Zweifel unterliegen. Der einseitigen und übertriebenen Scholastik gegenüber strebten Gerson und Andere eine Förderung der mystischen und positiven Theologie an; Nicolaus von Cusa betrat neue speculative Wege, nicht ohne auch auf manche Abwege zu gerathen.

Wie in Allem, rief der große Abfall von der Kirche im 16. Jahrhundert auch bezüglich der Theologie in der Kirche eine herrliche Regeneration und in verschiedener Beziehung einen Fortschritt hervor, welcher durch die kirchlichen Lehrentscheidungen des Concils von Trient und die späteren Urtheile des apostolischen Stuhles gegen Bajus und die Jansenisten (s. d. Artt.) mächtig gefördert wurde. Vor allem wurde, aber nicht im Widerspruch gegen die scholastische Wissenschaft, sondern in enger Verbindung mit ihr, die positive Theologie durch eine große Menge ausgezeichneter und gelehrter Theologen, von denen wir aus früherer Zeit nur Canisius und Stapleton, vor allen aber Bellarmin nennen, dann in späterer Zeit durch die Mauriner, Oratorianer und eine Anzahl Jesuiten, wie Sirmond, Possevin, Garnier, Labbé, Hardouin, in zusammenfassend systematischer Weise durch Petavius und Thomassin (s. d. Artt.) gepflegt. Zugleich fand eine großartige Regeneration der Scholastik statt durch die Dominicaner (Sylvester von Ferrara, Franz a Victoria, Dominicus Soto, Ledesma, Medina, Didacus Alvarez, Bañez, Gonet, Gotti, Billuart), die unbeschuhten Carmeliten (die Salmanticenser mit der conformen Philosophie der Complutenser [Philippus a S. Trinitate]) und die Jesuiten (Tolet, Gregor von Valentia, Molina, Vasquez, Franz Suarez, Lessius, Tanner, Ripalda, Hurtado, Ruiz, Lugo, Antoine, die theologi Wirceburgenses). Auch die Scotisten hatten wieder bedeutendere Theologen (z. B. Frassen, Barth. Durandus), während die Kapuziner-Theologen (Trigos, Gaudentius Brixiensis, Thomas von Charmes) sich mehr an Bonaventura anschlossen. Ebenso hatte die Sorbonne treffliche Theologen (wie Isambert, Isaac Habert, Duval, du Hamel; auch Tournely und Abelly sind hier zu nennen). Von den Theologen der Universitäten zu Löwen und Douay sind zu nennen Driedo, Tapper, die beiden Latonius, Estius, Sylvius. Im 18. Jahrhundert trat nach diesem Aufschwung aus verschiedenen Ursachen, zumal in Folge der von Cartesius und Malebranche ausgehenden und nur allzu sehr auf die Theologie einwirkenden modernen Philosophie, sowie durch den Gallicanismus und Josephinismus ein Rückgang, und in Folge der allgemeinen Zerstörungen und Umwälzungen am Ende des vorigen und am Anfang unseres Jahrhunderts ein großer Verfall der theologischen Studien ein. Während gar manche Theologen der

Aufklärungsperiode vom Geiste ihrer Zeit beeinflußt waren, fielen später andere, welche unter Beimischung falscher Principien eine Hebung der Glaubenswissenschaft anstrebten, wie die Traditionalisten und Ontologisten in den romanischen Ländern, Hermes und Günther in Deutschland, in schwere Irrthümer, gegen welche die Kirche einschreiten mußte (s. d. betr. Artt.). Jedoch fehlte es auch in dieser Zeit nicht an correcten und gelehrten Vertretern der gesunden Lehre, wenn sie auch, der Zeit und dem nächsten Bedürfniß entsprechend, sich nicht zur speculativen Höhe der älteren Scholastiker erhoben (Liebermann, Perrone). Doch immer mehr verbreitete sich allerwärts die Ueberzeugung, daß man unter ausgiebiger Benutzung der Fortschritte der positiven Wissenschaften, auf dem Grunde, den die Väter und Scholastiker gelegt, weiter bauen und sich daher vor Allem dieser alten und großen Wissenschaft wieder vollständig bemächtigen müsse. Nach dieser Richtung hin hat namentlich Kleutgen (Theologie und Philosophie der Vorzeit) sehr verdienstlich gewirkt. Den mächtigsten Impuls zu dieser theologischen Regeneration gab aber das vaticanische Concil, welches die große Irrlehre der Gegenwart, den Naturalismus, in ebenso einfachen als klaren Lehrbestimmungen verwarf, und im Anschluß daran Papst Leo XIII. durch die Mahnung zum Studium und zur richtigen Benutzung des hl. Thomas. Es war dieses nur eine Bestätigung und Ermunterung der Bestrebungen, welche die katholische Theologie allerwärts bereits mit Entschiedenheit und Erfolg eingeschlagen hatte. (Eine nähere Angabe der neueren Dogmatiker s. bei Scheeben, Dogm. I, § 59; Simar, Dogm. § 24; Heinrich, Dogmat. Theologie I, § 16.) [Heinrich.]

Dogmenentwicklung, Dogmengeschichte. I. Bezüglich der Frage, ob und inwiefern eine Entwicklung, ein Fortschritt der Glaubenswahrheit stattfinden könne, ist zwischen dem durch die göttliche Offenbarung selbst und dem durch die kirchliche Lehrthätigkeit vermittelten Fortschritt zu unterscheiden. Was die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit durch die Offenbarung betrifft, so versteht es sich von selbst, daß bezüglich der Wahrheit, sofern sie Gegenstand des von Ewigkeit vollendeten, absolut vollkommenen göttlichen Wissens und des ewigen göttlichen Rathschlusses ist, von einem Fortschritt nicht die Rede sein kann. Ebenso selbstverständlich ist aber auch, daß Gott durch seine Offenbarung diese Wahrheit und diesen Rathschluß allmälig und immer vollkommener mittheilen kann und, der Natur und dem Bedürfnisse des einer zeitlichen Entwicklung unterworfenen menschlichen Geistes entsprechend, wirklich mitgetheilt hat. Insofern also fand eine fortschreitende Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit von der Uroffenbarung und dem Protoevangelium an bis zu ihrer Vollendung durch Jesus Christus statt. Obwohl aber der Menschheit im Fortschritt der Zeiten neue, vorher verborgene Wahrheiten geoffenbart wurden, so bezeichnen die Theologen mit Recht auch diesen Fortschritt der Offenbarung nicht als eine substantielle Vermehrung, sondern lediglich als eine Entfaltung der ursprünglichen Wahrheit: Quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem; quia, quaecunque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium patrum, licet implicite. Sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur explicite (S. Thom. 2. 2, q. 1, a. 7). Diese Worte des hl. Thomas beziehen sich nämlich zunächst auf die Entwicklung der Dogmen durch die göttliche Offenbarung, wie aus den von ihm angeführten Beispielen erhellt. Er sagt nämlich, so habe Moses nach Ex. 6, 2 eine vollkommenere Offenbarung über Gottes Wesen, als Abraham, und David eine vollkommenere Erkenntniß über das Geheimniß unseres Heiles, als Moses empfangen, die vollkommenste Offenbarung aber sei uns durch Christus geworden; sage ja der Apostel, daß das Geheimniß Christi den früheren Zeitaltern nicht so kund geworden sei, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbart worden (Eph. 3, 5). Die Wahrheit dieser Lehre kann keinem Zweifel unterliegen; daher der allgemein anerkannte Grundsatz: in vetere testamento latet, quod in novo patet. Bereits im Protoevangelium ist das Geheimniß unserer Erlösung prophetisch geoffenbart; ja Väter und Theologen sind der Meinung, daß bereits vor dem Sündenfall Adam zwar nicht von der den Sündenfall voraussetzenden zukünftigen Erlösung, wohl aber von dem Geheimnisse der Menschwerdung und der Kirche irgend welche übernatürliche Erkenntniß gehabt und in seinen prophetischen Worten bei der Erschaffung Eva's ausgesprochen habe (vgl. S. Thom. 2. 2, q. 2, a. 7). Die Theologen gehen noch weiter und lehren unter Hinweis auf Hebr. 11, 6, daß im Glauben an Gott und seine Vorsehung alle Glaubenswahrheiten enthalten seien. In esse enim divino, sagt Thomas, includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit; in fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem (S. Thom. l. c.). Es ist dieses, wie Thomas voraussetzt, selbstverständlich nur wahr von der übernatürlichen Gotteserkenntniß und der übernatürlichen Providenz. Auch sehen wir die Congruenz ein, daß Gott, wie in der Naturordnung, so auch in der Ordnung der übernatürlichen Offenbarung alles, was er später entfalten wollte, bereits ursprünglich in lebensvollem Keime grundlegte. Allein, wenn wir anerkennen, daß in diesem Sinne die Wahrheiten der späteren Offenbarung in denen der

früheren, insbesondere die Dogmen des neuen Bundes in denen des alten und der Uroffenbarung, ähnlich wie in der Philosophie die Conclusionen in den Prämissen und zuletzt in dem obersten Vernunftaxiom (vgl. S. Thom. 2. 2, q. 1, a. 7) enthalten sind, so darf auf der anderen Seite der große und wesentliche Unterschied nicht verkannt werden, welcher zwischen der Entfaltung der Offenbarungswahrheit durch die göttliche Offenbarung und der Entfaltung der im apostolischen Glaubensdepositum gegebenen Dogmen durch die kirchliche und wissenschaftliche Lehrentwicklung oder gar der Ableitung philosophischer Conclusionen aus ihren Principien besteht. Die göttliche Offenbarung kann aus den obersten und ursprünglich geoffenbarten Wahrheiten auch solche Wahrheiten entwickeln, welche für keinen menschlichen Intellect, sondern nur für Gott erkennbar sind. Das kirchliche Lehramt dagegen kann aus den im Glaubensdepositum ausdrücklich enthaltenen Wahrheiten nur diejenigen Wahrheiten entwickeln, welche darin für den menschlichen Intellect erkennbar sind. Dem kirchlichen Lehramte werden nicht, wie den Organen der göttlichen Offenbarung, neue Offenbarungen zu Theil, sondern es wird nur durch den göttlichen Beistand in seiner an die Gesetze des gläubigen Denkens und Forschens gebundenen Lehr- und Richterthätigkeit vor Irrthum geschützt. So ist z. B. in dem absoluten göttlichen Sein allerdings die Trinität wesentlich enthalten, aber nur für den göttlichen Intellect, der dieses Sein adäquat begreift, nicht aber für den menschlichen. Ebenso sind in dem ursprünglich kundgegebenen Rathschlusse des übernatürlichen Heiles und der Erlösung alle Bestimmungen desselben für den göttlichen Intellect enthalten, aber nicht für die menschliche Erkenntniß, der die übernatürlichen und auf der freien Anordnung Gottes beruhenden näheren Bestimmungen des Heilsrathschlusses nicht durch menschliche Forschung und Schlußfolgerung, sondern nur durch neue göttliche Offenbarung bekannt werden konnten.

II. Die Offenbarung Gottes an die Menschheit ist in Christus vollendet. Christus hat den ganzen Schatz dieser Wahrheit zugleich mit dem richtigen Verständnisse derselben den Aposteln und durch diese der Kirche übergeben mit dem Auftrage, sie allen Menschen allezeit bis zum Ende der Welt unter dem Beistande des heiligen Geistes unfehlbar zu verkündigen. Demgemäß besitzt die Kirche von Anfang an und alle Tage bis zum Ende der Zeit das apostolische Glaubensdepositum in seiner ganzen Vollständigkeit und Integrität und das allseitig richtige Verständniß desselben. Insofern ist die Glaubenslehre der Kirche absolut unveränderlich, und es kann weder deren Substanz gemehrt oder gemindert, noch deren Sinn und Verständniß irgendwie geändert werden. Daß dem so sei, ist mit dem Wesen des Christenthums als der vollendeten göttlichen Offenbarung gegeben. Eine höhere Manifestation Gottes, als das fleischgewordene Wort, ein höheres göttliches Werk, als die Welterlösung, ein höheres Wahrheitsorgan auf Erden, als die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfeste der Wahrheit, ist nicht möglich. Wohl kann die Möglichkeit und Wirklichkeit späterer Privatoffenbarungen (s. d. Art.) nicht geläugnet werden, allein dieselben sind nicht Gegenstand des katholischen Glaubens und sind der kirchlichen Lehrauctorität nur insofern unterstellt, als dieselbe über die Rechtgläubigkeit ihres Inhaltes, sowie auch über ihre Glaubwürdigkeit zu urtheilen berufen ist. Daher können auch Privatoffenbarungen nicht als eigentliche dogmatische Beweise geltend gemacht werden. Auch ist durchaus nicht anzunehmen, daß Gott durch Privatoffenbarungen andere und höhere Wahrheiten, als in dem apostolischen Glaubensdepositum enthalten sind, mittheilen werde. Was aus der Natur der Sache sich ergibt, ist aber auch klar und ausdrücklich in allen jenen Stellen der heiligen Schrift enthalten, welche von dem unfehlbaren Lehramte der Kirche und dessen Aufgabe handeln, bis zum Ende der Welt alles zu lehren, was der Herr ihm anvertraut und aufgetragen hat (s. d. Art. Lehramt, kirchliches). Das ist nach dem Zeugnisse der gesammten Ueberlieferung und der Lehrentscheidungen der Kirche die Regel des wahren Glaubens (s. d. Art.), an dem apostolischen Glaubensdepositum festzuhalten, wie es aus Schrift und Ueberlieferung durch das unfehlbare Lehramt der Kirche bezeugt und in seinem wahren Sinne erklärt wird. Hier ist noch auf den Unterschied hinzuweisen, der zwischen den Aposteln und den von ihnen eingesetzten und ihnen nachfolgenden ordentlichen Nachfolgern und Trägern des kirchlichen Lehramtes, sowie allen andern theologischen Lehrern besteht. Nach einmüthiger Lehre der Väter und Theologen war nämlich ein jeder der Apostel, wie unmittelbar von Christus in die ganze Welt gesendet, so auch von ihm zum Zwecke der Einführung des Christenthums in die Welt mit persönlicher Unfehlbarkeit und mit einer ganz besonderen Erleuchtung des heiligen Geistes und einer übernatürlich eingegossenen, höchst vollkommenen Erkenntniß der christlichen Wahrheit ausgerüstet. Bezüglich dieser eingegossenen Erkenntniß der Glaubenswahrheit kann kein anderer späterer Lehrer mit den Aposteln verglichen werden. Auch in dieser Beziehung sagt Thomas unter Zustimmung aller Theologen: Ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus ejus dicitur tempus plenitudinis (Gal. 4, 4). Et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt (S. Thom. 2. 2, q. 1, a. 7 ad 4). Diese Lehre der Theologen von der vollkommenen Weisheit der Apostel ist auch in den Aussprüchen der heiligen Schrift und der Väter wohl begründet. Christus hat ihnen alles, was er vom Vater gehört, als seinen Freunden kund gemacht (Joh. 15, 15). Ihnen vor Allen sind die Verheißungen

des heiligen Geistes gegeben (Joh. 14, 16. 17). Sie haben die Erstlinge des Geistes empfangen (Röm. 8, 23); ihnen war, nach dem Reichthum der ihnen geschenkten Gnade, die Fülle der Weisheit eigen (Eph. 1, 8—11). Sie sind daher im eminenten Sinne das Licht der Welt, indem sie zur Erleuchtung Aller die Fülle des Lichtes von dem, der das absolute Licht selbst ist, empfangen haben. Es ist demnach häretische Anmaßung, die Lehre der Apostel verbessern und eine vollkommenere Gnosis sich zuschreiben zu wollen, als sie besaßen (Iren. c. haer. 3, 1). Wie könnten wir auch vernünftiger Weise an dieser hohen und vollkommenen Erkenntniß der Apostel und Evangelisten zweifeln, da sie uns in der heiligen Schrift des N. T. thatsächlich vor Augen liegt? Oder sollten die Apostel selbst ihre Schriften nicht genügend verstanden haben, oder in ihrem mündlichen Unterricht minder erleuchtet gewesen sein, als in ihren Schriften? Wenn wir aber demnach uns wohl hüten müssen, von der gottverliehenen Weisheit der Apostel uns unwürdige und kleinliche Vorstellungen zu machen, so dürfen wir nicht in das andere Extrem fallen und den Aposteln auch bezüglich ihrer scientia acquisita eine Vollkommenheit zuschreiben, die sie der Natur der Sache nach nicht besaßen. Wenn ihnen bezüglich der Substanz aller christlichen Wahrheit eine durchaus richtige, klare und tiefe übernatürliche Erleuchtung eigen war, und wenn sie auch, wie ein Paulus, auf Grund eigenen Studiums und Nachdenkens, ein hohes erworbenes Wissen besaßen, so folgt daraus keineswegs, daß die Apostel eine vollständig entwickelte Erkenntniß aller theologischen Wahrheiten und Fragen, in all' ihren Begriffsmomenten und Folgerungen, in allen ihren theoretischen und praktischen Anwendungen auf die erst im Laufe der Jahrhunderte hervortretenden Verhältnisse gehabt hätten. Wissen wir ja aus der heiligen Schrift selbst, daß die Lösung der großen praktischen Frage der apostolischen Zeit über die Aufnahme der Heiden in die Kirche nur allmälig durch göttliche Belehrung und kirchliche Berathung herbeigeführt wurde.

Den ganzen Schatz der geoffenbarten Wahrheit zugleich mit deren richtigem Verständniß haben also die Apostel der Kirche, zunächst der lehrenden Kirche übergeben, welche unter dem nie gebrechenden Beistande des heiligen Geistes diesen apostolischen Glaubensschatz in seiner ganzen Integrität und seinem richtigen, ungetrübten Sinne bewahrt alle Tage bis an das Ende der Welt. Insofern ist, wie die in Christus vollendete Offenbarung und die Lehre der Apostel, auch die mit beiden identische Lehre der Kirche nach Inhalt und Sinn allezeit dieselbe, unveränderlich, unwandelbar. Daher ist es kraft der Indefectibilität der Kirche (s. d. Art.) und der Infallibilität ihres Lehramtes unmöglich, daß die Kirche je irgend etwas von der im apostolischen Glaubensdepositum enthaltenen Wahrheit verliere, oder umgekehrt jemals irgend etwas, das im apostolischen Glaubensdepositum nicht enthalten war, als geoffenbarte Wahrheit lehre, oder endlich einer Lehre einen anderen Sinn beilege, als den, welchen Christus und die Apostel damit verbunden haben. Falsch und häretisch sind daher alle Behauptungen, welche mit dieser Wahrheit von der substantiellen Vollkommenheit und Unwandelbarkeit der öffentlichen und authentischen Lehre der katholischen Kirche und des derselben entsprechenden katholischen Glaubens in Widerspruch stehen; insbesondere 1. die Behauptung der alten und späteren Gnostiker, daß der tiefere Sinn der Lehre Christi von den Aposteln nur einem engen Kreise Eingeweihter, nicht aber der Gesammtheit der Gläubigen anvertraut worden sei. Nach Christi Auftrag haben vielmehr die Apostel alles, was er ihnen aufgetragen, allen Völkern mitgetheilt (Matth. 28, 20), öffentlich, vor vielen Zeugen (2 Tim. 2, 2), nichts ihnen vorenthaltend (Apg. 20, 18—24). Das Christenthum ist auch in diesem Sinne schlechthin katholisch. Die disciplinare und pädagogische Arcandisciplin (s. d. Art.) steht hiermit nicht im Widerspruch. 2. Falsch und häretisch ist die Behauptung von einer substantiellen Vervollkommnung des apostolischen Christenthums, mag man sie mit den supranaturalistischen Schwärmersecten auf eine neue und höhere Offenbarung, auf eine neue Ausgießung des heiligen Geistes, oder auf Revelationen von Geistern, wie die alten Montanisten und Manichäer, die mittelalterlichen Fraticellen und Anhänger des ewigen Evangeliums, wie die neuern Swedenborgianer, Mormonen, Irvingianer, Spiritisten, oder in rein rationalistischer Weise auf den Fortschritt der menschlichen Wissenschaft und Civilisation und auf historische Entwicklung zurückführen. 3. Falsch und häretisch ist ferner die Behauptung, daß die Kirche der apostolischen Lehre jemals irgend welche neue Lehre hinzugefügt; oder daß, wie die Jansenisten und die neuesten Häretiker behaupteten, je zu Zeiten in der Kirche eine allgemeine Verdunkelung von Glaubenswahrheiten oder ihres richtigen Verständnisses eingetreten sei, welche Behauptung ausdrücklich durch die Const. Auctor fidei prop. 1 und vom Vaticanum als häretisch verworfen ist. 4. Falsch und häretisch ist endlich die Behauptung, daß Lehrformulirungen der Kirche nur eine relative Wahrheit hätten, aber nach dem Fortschritte der Wissenschaft modificirt und verbessert werden müßten, wie dieß in unserer Zeit Günther, Frohschammer und Andere lehrten, wogegen Syllab. error. prop. 5 und Vatican. Const. de fide cap. 4, al. 5 und IV, can. 3 gerichtet ist.

III. Die substantielle Unwandelbarkeit der geoffenbarten Wahrheit und ihres richtigen Verständnisses in der Kirche schließt aber eine immer vollkommenere und genauere Erklärung, Entfaltung und Formulirung dieser Wahrheit, sowohl eine authentische und auctoritative durch das kirchliche Lehramt, als eine doctrinelle durch die kirchliche Wissenschaft, nicht aus, sondern nothwendig ein. Denn gerade dadurch schützt die

kirchliche Lehrauctorität die im Glaubensdepositum enthaltene Wahrheit und ihren richtigen Sinn, daß sie den Läugnungen und Entstellungen der Irrlehrer gegenüber dieselbe vollständiger und klarer ausspricht und erklärt, schärfer und genauer formulirt. Allein nicht nur der Angriff der Häresien auf die Glaubenswahrheiten nöthiget die Kirche, letztere genauer zu erklären, vollständiger zu entfalten, präciser auszusprechen, sondern auch die erste und wesentliche Aufgabe der Kirche, ihre Glieder immer vollkommener in die Erkenntniß und das Verständniß der göttlichen Wahrheiten und dadurch zu stets größerer Vollkommenheit des christlichen Lebens zu führen, muß sie bestimmen, wie die Institutionen der Kirche, die Formen des Cultus, das christliche Leben zu immer größerer Vollkommenheit zu entwickeln, so auch den unendlichen Schatz des apostolischen Glaubensdepositums immer vollkommener zu entfalten und an's Licht zu stellen. Und dasselbe ist auch Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft. Es ist der Wille Gottes und es ist ein Bedürfniß des nach immer größerer Erkenntniß strebenden Menschengeistes, welches durch die Gnade nicht zerstört, sondern erhöht wird, nach immer vollkommenerer Erkenntniß dessen zu streben, was man glaubt (Col. 1, 9. 10. 2 Petr. 3, 18); besonders aber ist der Vorsteher und Lehrer der Kirche dazu verpflichtet, ut potens sit exhortari in doctrina sana et eos, qui contradicunt, arguere (Tit. 1, 9). Der Glaube hat die Erkenntniß, wie zur Voraussetzung, so zum Ziele, aber die Erkenntniß auf dem übernatürlichen Grunde und in dem übernatürlichen Lichte des Glaubens. Absit, ut ideo credamus, ne ratione accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus (Augustin. Epist. 120, 3). Sicut rectus ordo exigit, ut profunda fidei christianae credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere: ita negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere (Anselm. Cur Deus homo 1, 2). Ebenso Thomas, indem er das Streben nach Erkenntniß der göttlichen Wahrheit als Frucht der Liebe Gottes bezeichnet: Cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet, ut homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina innitatur et inducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet (Sup. Boët. de Trin. q. 2, a. 1). Diesen wahren und rechtmäßigen dogmatischen Fortschritt in der kirchlichen Entfaltung und Formulirung und der wissenschaftlichen Ergründung und Erfassung der Glaubenswahrheit zu läugnen, ist ebenso falsch und häretisch, als einen falschen Fortschritt, der eine Veränderung des Inhaltes und Sinnes der Dogmen in sich schließt, zu behaupten. Weit entfernt, daß der wahre und rechtmäßige dogmatische Fortschritt mit der wahren Unwandelbarkeit des Inhaltes und des Sinnes der Glaubenslehre in Widerspruch stehe, sind beide mit einander unauflöslich verbunden und bedingen einander gegenseitig, wie bereits oben angedeutet und hier noch etwas näher erklärt werden soll. Die apostolische Glaubenslehre ist unwandelbar, weil sie die vollendete göttliche Offenbarung und somit die höchste Wahrheit in sich schließt, welche der menschliche Geist unter dem Beistand der göttlichen Gnade hier auf Erden zu erkennen fähig und berufen ist. Ein Fortschritt über diese Wahrheit hinaus ist daher unmöglich; er kann nicht ein Fortschritt in der Wahrheit, sondern nur ein Abfall von der Wahrheit und ein Versinken in Unwissenheit und Irrthum sein. Aber eben deßhalb, weil die von den Aposteln der Kirche übergebene Glaubenslehre die göttliche Offenbarungswahrheit in ihrer ganzen Fülle enthält, kann sie der menschliche Geist, wie sehr er von der Gnade erleuchtet sei, nicht so allseitig und tief erfassen, daß er nicht dieselbe immer vollkommener und tiefer erfassen könnte und sollte. Daher ist sowohl bei den Einzelnen als bei der Gesammtheit ein steter Fortschritt in der Erkenntniß und dem Verständnisse dieser in sich absolut vollkommenen und unwandelbaren Wahrheit möglich und nach Gottes Willen und der Menschen Bedürfniß nothwendig. Daß aber dieser Fortschritt ein Fortschritt in der Wahrheit ist und nimmer eine Veränderung in sich schließt, ist uns dadurch verbürgt, daß die Kirche durch den Beistand des heiligen Geistes stets das richtige Verständniß dieser Wahrheit besitzt und weder in ihren definitiven Lehrentscheidungen noch in ihrer allgemeinen und constanten Lehrverkündigung von der Lehre und dem Sinne Christi und seiner Apostel abirren kann. Gerade durch diese stets fortschreitende Entfaltung und Erklärung des unwandelbaren Inhaltes und Sinnes des apostolischen Glaubensdepositums wird dasselbe unversehrt erhalten und gegen alle Läugnungen, Entstellungen und falschen Auslegungen der Irrlehrer vertheidigt und geschützt. Daher sind auch die Behauptung eines falschen und die Läugnung des wahren dogmatischen Fortschrittes, obwohl sie einander extrem entgegengesetzt zu sein scheinen, in der That innigst verbunden und nur zwei Seiten desselben Irrthums. Fast alle Häretiker haben ihre Abweichung von der das apostolische Glaubensdepositum treu bewahrenden und richtig erklärenden Kirchenlehre dadurch zu rechtfertigen gesucht, daß sie behaupteten, die Kirche sei von der ursprünglichen Lehre abgewichen, bei ihnen dagegen werde die alte ursprüngliche Lehre gefunden, wie dieselbe, sei es in der heiligen Schrift, sei es in der alten Ueberlieferung, enthalten sei, indem sie beide nach ihrem Sinne auslegen und ihre neue Lehre und ihren neuen Sinn unter willkürlich gedeuteten Ausdrücken der Bibel oder alter Väter und Concilien verbergen.

IV. Die wahre Lehrentwicklung, wie sie in der Kirche stattfindet, ist also in keiner Weise eine Veränderung der ursprünglich im Glaubens-

depositum enthaltenen Wahrheit, sei es durch Mehrung oder Minderung ihres Inhaltes, sei es durch Aenderung ihres ursprünglichen Sinnes; sondern sie besteht darin, daß der Inhalt und Sinn des Glaubensdepositums von uns Menschen allseitiger, genauer, klarer und tiefer erkannt wird. Nicht also die geoffenbarte und von der Kirche von Anfang an proponirte Wahrheit selber, auch nicht unser Glaube, der vermöge seines Formalprincips stets alles umfaßt, was Gott geoffenbart hat und durch die Kirche zu glauben vorstellt, sondern unsere Erkenntniß dieser Wahrheit wird vervollkommnet und schreitet fort. Die erste Aufgabe sowohl der lehrenden Kirche als der Theologie ist daher nach des Apostels Vorschrift (1 Tim. 6, 20), das Depositum des Glaubens unversehrt zu bewahren, wie Vincenz von Lerin als treuer Zeuge und Ausleger der katholischen Ueberlieferung sagt: Depositum, inquit (Apostolus), custodi. Quid est depositum? Id est quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae; non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; rem ad te perductam, non a te prolatam; in qua non auctor debes esse, sed custos; non institutor, sed sectator; non ducens, sed sequens. Depositum, inquit, custodi; catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva. Aurum accepisti, aurum redde (Commonit. 22). Ihre zweite Pflicht aber ist, dieses kostbare Depositum immer vollkommener zu erfassen, zu erklären und zum Verständnisse der Gläubigen zu bringen. Daher fährt der Lerinenser fort: O Timothee, o Sacerdos, o Tractator, o Doctor, si te divinum munus idoneum fecerit, ingenio, exercitatione, doctrina esto spiritalis tabernaculi Beseleel, pretiosas divini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, exorna sapienter, adiice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligatur te exponente illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut, cum dicas nove, non dicas nova. Gerade dieses Festhalten an der ursprünglichen Wahrheit ist die Grundbedingung ihrer fortschreitenden Erkenntniß: denn alle Wahrheit und Gewißheit der theologischen Erkenntniß beruht auf dem Glauben. Dadurch unterscheidet sich der wahre Fortschritt von dem falschen oder der Veränderung. Habeatur (profectus) plane et maximus . . . Sed ita tamen, ut vere ille profectus sit fidei. Si quidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transferatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia (Common. 23).

V. Nach dem Bisherigen ist eine doppelte Lehrentwicklung in der Kirche zu unterscheiden: die kirchlich-auctoritative und die theologisch-wissenschaftliche. Beide sind wesentlich verschieden, aber innigst verbunden, und es kommt Alles darauf an, das richtige Verhältniß zwischen beiden festzuhalten. Nur dem von Christus eingesetzten Lehramte, dem Papste und in Unterordnung unter ihn und in Einheit mit ihm dem katholischen Episcopate, ist mit dem Glaubensdepositum und mit der Gabe der lehramtlichen Unfehlbarkeit die authentische Erklärung desselben vom Stifter der Kirche anvertraut. Daher beruht, wie der unwandelbare Fortbestand, so auch die unfehlbar richtige Erklärung und Explication des apostolischen Glaubensdepositums auf der unfehlbaren Auctorität der lehrenden Kirche. Von dieser allein auctoritativen und unfehlbaren Erklärung und Entwicklung der Glaubenslehre verschieden ist jene Lehrentwicklung, welche sich sowohl durch den Glauben der hörenden Kirche, als durch die theologische Wissenschaft, insbesondere der heiligen Väter (s. d. Art. Kirchenväter) und Lehrer (s. d. Art. Kirchenlehrer) der Kirche und ihrer als rechtgläubig anerkannten und angesehenen Theologen vollzieht. Es ist klar, daß diese Lehrentwicklung der kirchlichen Lehrgewalt schlechthin untergeordnet und von ihr abhängig ist. Denn der kirchlichen Auctorität und ihr allein steht das unfehlbare Urtheil darüber zu, was wirklich frommer Glaube des christlichen Volkes, und ob und inwieweit derselbe in der göttlichen Offenbarung und der Lehre der Kirche begründet ist; ebenso hat allein das kirchliche Lehramt die höchste und unfehlbare Entscheidung darüber, ob und inwieferne die Lehren der Väter und Theologen in Schrift und Ueberlieferung begründet und mit der Lehre und dem Glauben der Kirche in Einklang sind. Nicht die theologische Wissenschaft hat über die Kirche, sondern die Kirche über die theologische Wissenschaft zu richten; nicht den Vätern und Theologen — wie groß sie auch seien — entlehnt die Kirche ihre Auctorität, sondern umgekehrt haben Väter und Theologen nur soweit eine Auctorität, als die Kirche sie als treue und zuverlässige Zeugen und Interpreten ihrer Lehren und ihres Geistes anerkennt. Deßhalb hat die patristische und theologische Lehrentwicklung nur insoweit Wahrheit und Zuverlässigkeit, als sie sich an die auctoritative kirchliche Lehrentwicklung treu anschließt und von der Kirche anerkannt und bestätigt ist. Wenn aber die höchste und unfehlbare Entscheidung in Glaubenssachen und somit auch die dogmatisch bindende Lehrentwicklung nur der lehrenden Kirche zusteht, so hat doch auch, wie der Glaube des christlichen Volkes, so in noch höherem Maße die Doctrin der Väter und Theologen eine wesentliche Bedeutung für die Lehrentwicklung und die Lehrentscheidungen der Kirche. Da nämlich die Kirche nicht durch Inspiration, sondern durch

Assistenz unfehlbar ist, so muß sie dieselben Mittel, Erforschung der heiligen Schrift und der Quellen der Tradition und das richtige theologische Denken, anwenden, welche auch den Theologen bei seiner Erforschung und Erklärung der Glaubenslehre leiten müssen. Nur der Unterschied ist, daß die lehrende Kirche in der Uebung ihrer Alle zum Gehorsame des Glaubens verpflichtenden Lehr- und Richterthätigkeit mit der göttlichen Auctorität ausgerüstet und durch Gottes Beistand unfehlbar ist, was keinem Lehrer und Theologen als solchem zukommt. Daher sind die Väter und Theologen der Kirche, wie der wichtigste Factor der theologischen Lehrentwicklung, so auch das wichtigste Hilfsmittel, um die auctoritativen Lehrentscheidungen der Kirche vorzubereiten. Das Nämliche gilt verhältnißmäßig auch von dem stets auf die allgemeine Lehre ihrer Hirten sich stützenden frommen Glauben des christlichen Volkes.

VI. Betrachten wir nun etwas näher, wie alle in der bisher geschilderten Lehrentwicklung an's Licht tretenden einzelnen dogmatischen Wahrheiten in dem apostolischen Glaubensdepositum enthalten waren, und in welcher Weise deren Explication stattfand und fort und fort sich vollzieht. Die Apostel haben die ganze Fülle der geoffenbarten Wahrheit in verschiedener Form und Weise der Kirche übergeben: schriftlich in den Schriften des Alten Testamentes, welche sie nach Christi Lehre und Beispiel als Wort Gottes anerkannten und gebrauchten, und in den von ihnen selbst, resp. von ihren Schülern verfaßten Schriften des Neuen Testamentes. Sodann und vorzüglich überlieferten sie der Kirche die geoffenbarte Wahrheit durch den mündlichen Unterricht, den sie allem Volke, mit besonderer Vollständigkeit und Genauigkeit aber denen ertheilten, welche sie als Hirten und Lehrer der Kirche einsetzten. Endlich haben sie die christliche Wahrheit durch die thatsächliche Organisation der Kirche und ihres Cultus in Verbindung mit dem entsprechenden Unterrichte überliefert, indem Petrus seinen Primat übte und seinen Nachfolgern hinterließ, indem die Apostel Bischöfe, Priester, Diaconen weihten und einsetzten, indem sie das Opfer des Neuen Bundes feierten, die Sacramente spendeten und die Grundzüge der Liturgie, theils nach Christi ausdrücklicher Anordnung, theils kraft ihrer außerordentlichen apostolischen und ordentlichen kirchlichen Gewalt festsetzten. Ganz in derselben Weise hat die Kirche die göttlich-apostolische zugleich mit der kirchlich-apostolischen Ueberlieferung bewahrt und nach Bedürfniß entwickelt. In solcher Weise wurde die ganze Substanz der göttlichen Wahrheit von den Aposteln der Kirche übergeben und von dieser in unwandelbarer Treue überliefert. Die nähere Entfaltung und Erklärung derselben hing aber unter Gottes Leitung von den verschiedenen Umständen ab. Aus den Schriften der Apostel und Evangelisten sehen wir, daß dieselben, je nach der ihnen von Gott verliehenen Gabe und den Bedürfnissen des Ortes und der Zeit, dieselbe Wahrheit in verschiedener Weise explicirten, entweder mehr für Juden- oder mehr für Heidenchristen, bald in einfacherer, bald in tieferer Weise; daß sie bald diesen, bald jenen Lehrpunkt behandelten, je nachdem entgegenstehende Irrthümer, oder das Bedürfniß derer, für welche sie zunächst schrieben, es erforderten. So hielten es die Apostel und ihre Gehilfen und Nachfolger auch mit dem mündlichen Unterrichte. Diejenigen Grundwahrheiten der Glaubenslehre, welche Allen zum Heile nothwendig sind, wurden auch im populären Unterrichte Allen gelehrt und bereits im apostolischen Glaubensbekenntniß (s. d. Art.) kurz zusammengefaßt. Ebenso empfingen die Katechumenen und Gläubigen in dem vorbereitenden und spätern Unterrichte die nothwendigen Unterweisungen über Cultus und Sacramente und die damit zusammenhängenden christlichen Geheimnisse. Ein entwickelterer und gründlicherer Unterricht wurde dem Clerus zu Theil, wie dieß in der Natur der Sache liegt, und wie es schon aus den apostolischen Briefen zu ersehen ist. So blieb es immer in der Kirche. Besonders begabte und begnadigte Lehrer drangen tiefer ein und trugen die Lehren der Wahrheit genauer und gründlicher vor. An den großen Kirchen, wo ein zahlreicher Clerus, eine gebildetere Zuhörerschaft, gelehrte Schüler waren, entwickelte sich ein gründlicheres theologisches Studium und ein vollkommenerer Lehrvortrag, als an Orten, wo diese Bedingungen und Bedürfnisse fehlten. Ganz besonders aber nöthigten auf der einen Seite die Angriffe der Ungläubigen und einer ungläubigen Wissenschaft, auf der andern Seite falsche Lehren der Häretiker dazu, daß die Lehrer und Schriftsteller der Kirche die angegriffenen Wahrheiten allseitiger entwickelten und begründeten, und daß die Kirche selbst die Irrthümer verwarf, die bedrohten Wahrheiten aber scharf und präcis aussprach, während die nicht angegriffenen Lehrstücke in der frühern einfachern Weise gelehrt und in den Schriften und Lehrvorträgen weniger erwähnt wurden. In dem Maße, als den Lehrentscheidungen und Glaubensformulirungen der Kirche entsprechend auch der öffentliche Unterricht sich entfaltete, entfaltete sich auch materialiter die Erkenntniß und der explicirte Glaube des Volkes. Diese Explication der Glaubenslehre kann aber, nach der Lehre der Theologen, der Natur der Sache und dem Ausweise der Geschichte, in verschiedener Weise geschehen. Es kann die Kirche eine bereits früher und von Anfang an ausdrücklich gelehrte und geglaubte Wahrheit den Angriffen und Täuschungen der Häretiker gegenüber in schärfere Begriffe und Wortformeln fassen. Die absolute numerische Einheit Gottes und der relative Unterschied der drei Personen war von Anfang an ausdrückliche Lehre der Apostel und der Kirche, und das nicänische Glaubensbekenntniß ist nur eine schärfere Formulirung dieser Lehre den Arianern gegenüber. Dasselbe gilt von den Formulirungen des Ephe-

sinums und des Chalcedonense bezüglich des uranfänglichen Glaubensartikels, daß die zweite Person der Gottheit wahrhaft Mensch geworden und somit wahrhaft Gott ist ihrer göttlichen Natur und Persönlichkeit nach, und wahrhaft Mensch nach ihrer menschlichen Natur. Es können aber auch Wahrheiten, die früher nicht ausdrücklich, sondern nur einschlußweise gelehrt wurden, von der Kirche später ausdrücklich gelehrt und zu glauben vorgeschrieben werden, und somit kann eine Entfaltung, Explication im engeren Sinne stattfinden. Es sind z. B. alle gegen die Pelagianer und Semipelagianer bezüglich der Gnade ausgesprochenen Lehrbestimmungen nur Explicationen der Einen Wahrheit, daß alles Heilsame schlechthin die Gnade zum Princip hat. Eine andere und besonders wichtige Weise der Explication ist die logisch richtige Folgerung aus einem dogmatisch feststehenden Princip; so folgt aus der geoffenbarten Wahrheit, daß die heilige Eucharistie nicht Brod und Wein, sondern der Leib und das Blut Jesu Christi ist, die Transsubstantiation. Ferner kann die Kirche, was bisher nur durch die thatsächliche kirchliche Uebung überliefert war, als eine förmliche Lehre aussprechen, wie z. B. die Gültigkeit und Erlaubtheit der Kindertaufe und der Ketzertaufe.

VII. Daß die im Bisherigen geschilderte dogmatische Entwicklung nothwendig und nützlich ist, bedarf keines Nachweises. Sie ist nothwendig zum Schutze des Glaubensdepositums, welches nur dadurch gegen Irrthum und Verfälschung geschützt werden kann, daß es den stets neu sich erhebenden Irrthümern und Angriffen gegenüber durch das kirchliche Lehramt auf's Neue und genauer declarirt und explicirt werde. Sie ist nützlich, indem durch die stets vollkommenere Entfaltung der Dogmen die Wahrheit und Schönheit des Christenthums heller erglänzt und entsprechend die christliche Erkenntniß, die heilige Wissenschaft und das fromme Leben gefördert werden. Nichts kann daher der Natur und dem Geiste der Wahrheit mehr widersprechen, als die Meinung, daß dem Christenthume und der christlichen Wissenschaft um so mehr gedient sei, je weniger die christliche Wahrheit kirchlich formulirt und ein je größerer Spielraum der subjectiven Willkür gegeben sei. Aus Unglauben und Kleinglauben entsprungen, kann solche Geistesrichtung nur zu immer größerer Auflösung und Verflüchtigung der christlichen und zuletzt aller Wahrheit führen. Auf der andern Seite verfährt die Kirche bei ihren dogmatischen Entscheidungen mit weiser Vorsicht. Wo es gilt, die Kirche vor Häresie zu schützen, und wo es das Wohl der kirchlichen Gesammtheit fordert, zögert sie nicht, durch ihre Lehrentscheidungen dem Irrthum entgegenzutreten und die heilsame Wahrheit zu verkündigen. Wo aber diese Nothwendigkeit nicht vorhanden ist, pflegt sie keine Entscheidungen eintreten zu lassen. So gestattet sie nicht nur oft längere Zeit die freie Discussion unentschiedener Fragen, sondern duldet selbst eine Zeit lang irrige Meinungen, obwohl sie dieselben mißbilligt, theils aus Nachsicht und um größere Uebel zu verhüten, theils und vorzüglich, um den Irrenden zur Besinnung, der kirchlichen Wissenschaft zur gründlichen Erörterung der betreffenden Fragen Zeit zu lassen und dadurch die Entscheidung derselben um so vollkommener vorzubereiten. So hat die Kirche z. B. im Alterthum den Irrthum der Millenarier geduldet, bis er von selbst verschwand, und hat in den neueren Zeiten die Controversen über die unbefleckte Empfängniß Mariä und die Unfehlbarkeit des Papstes lange Zeit bestehen lassen, bevor sie ihre definitive Entscheidung fällte. Hier ist es jedoch nothwendig, einen leider mitunter zu wenig beachteten wesentlichen Unterschied hervorzuheben. Es gibt Controversen, welche die Substanz des Glaubens und die praktischen Interessen der Kirche und der Frömmigkeit berühren. In solchen Fragen hat die Kirche zwar mitunter aus wichtigen Gründen die definitive Entscheidung aufgeschoben, nie aber hat sie es unterlassen, der irrigen Meinung ihre Mißbilligung, der wahren Lehre ihre Billigung in mannigfaltiger und stets wachsender Weise zu erkennen zu geben. So war es gerade bezüglich der Controverse über die unbefleckte Empfängniß (s. d. Art.) und noch mehr in der Streitfrage über das höchste und unfehlbare Lehr- und Richteramt des Papstes (s. d. Art.) der Fall. Praktisch und durch die klare Lehre der römischen Kirche und die sententia communis der Theologen war diese Wahrheit stets anerkannt; der ältere wie der neuere Gallicanismus war, wenn auch die Kirche auf dem Tridentinum keine förmliche Lehrentscheidung fällte und später Bossuet's schonte, stets von der Kirche entschieden mißbilligt, die wahre Lehre klar genug wie durch die Thätigkeit des ordentlichen Lehramtes, so durch eine Reihe ausdrücklicher Censuren geschützt. Von einer andern Natur sind solche Controversen, die nicht sowohl die Substanz eines Dogma's als vielmehr dessen speculative Erklärung betreffen, und mit denen keine praktischen Gefahren verknüpft sind. Hier gestattet die Kirche oft lange Zeit, ohne weder die eine noch die andere Meinung zu mißbilligen, Freiheit der Discussion, wie in den Controversen über die Wirksamkeit der Gnade und in so manchen anderen Streitfragen der Fall ist. Nur Eines fordert sie hier: daß beide Theile mit Redlichkeit nach Wahrheit streben, die gegenseitige Liebe nicht verletzen und stets bereit sind, der Entscheidung der Kirche sich zu unterwerfen. — Wenn die Kirche eine besondere Führung der göttlichen Providenz genießt, so ist es vor Allem in den Dingen der Fall, welche sich auf den Glauben beziehen. Wir haben daher nicht nur die Gewißheit, daß die Kirche in ihren dogmatischen Lehrentscheidungen nicht irren kann, sondern auch, daß, wenn sie eine Lehrentscheidung trifft, sie es zur rechten Zeit und nach den Absichten der sie führenden göttlichen Vorsehung thut.

VIII. Die im Laufe der Zeiten sich vollziehende, sowohl doctrinelle als kirchlich-auctoritative Lehrentwicklung im Gegensatze zu den betreffenden Irrlehren und Irrthümern wissenschaftlich darzustellen, ist Aufgabe der Dogmengeschichte. Dieselbe wird in dem Maße ihre Aufgabe lösen, als sie mit theologischer Correctheit und Tiefe eine allseitig richtige und genaue Darstellung der betreffenden geschichtlichen Thatsachen verbindet. Daß letztere mit der dogmatischen Wahrheit je in Widersprüchen stehen, ist unmöglich; wohl aber darf der Dogmenhistoriker nimmer vergessen, daß zwar die historische Wissenschaft, nimmer aber die Kirche in Sachen des Glaubens irren kann. Eine solche Dogmengeschichte ist nur auf katholischem Boden möglich. Der protestantische Dogmenhistoriker wird, wie Tüchtiges er im Einzelnen leisten mag, im Ganzen, wenn er auf dem alt-orthodoxen Boden steht, nicht umhin können, die Principien von der sola scriptura und der sola fides, in Widerspruch mit den katholischen Principien und mit den Thatsachen der Geschichte, zur Geltung zu bringen. Steht aber ein Dogmenhistoriker auf dem Boden des rationalistischen Unglaubens, so ist ihm die Geschichte der kirchlichen Dogmen, gerade so wie die der häretischen Meinungen, nur eine Geschichte menschlicher Meinungen. Das Endziel, wonach eine solche Auffassung der Dogmengeschichte strebt, ist, die Auflösung der Dogmen in der Vernunftreligion, oder, wie seiner Zeit Strauß in seiner Dogmatik es erstrebte, in der Absurdität und endlich im vollen Unglauben, nachzuweisen. Die Dogmengeschichte ist eine neuere Disciplin. Die Alten haben diesen Gegenstand nur theilweise in der Geschichte der Häresien behandelt; so Irenäus in seinen fünf Büchern von den Häresien, Hippolyt oder wer sonst der Verfasser ist, in den Philosophumenen, Epiphanius in seinem Panarium, Theodoret in seiner Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, Johannes von Damascus De haeresibus, Augustinus De haeresibus u. s. w. Aus der spätern Zeit ist besonders werthvoll der zweite Band der Veritas religionis christianae von Cardinal Gotti. Die öfters als Dogmengeschichten bezeichneten Werke von Petavius und Thomassin sind nicht eigentliche Dogmengeschichten, sondern, wie auch die Verfasser es bezeichnen, dogmatisch-theologische Werke. Von neuern katholischen Dogmenhistorikern sind besonders hervorzuheben: Klee, Dogmengesch., 2 Bde., Mainz 1837; Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, Münster 1862; der patristischen Zeit, 1869; der mittleren Zeit, 1882; Zobl, Dogmengeschichte, Innsbr. 1865; Ginoulhiac, Histoire du dogme chrétien dans les trois premiers siècles de l'Église, 2e éd., 3 vols., Paris 1865; Bach, Dogmengeschichte des M.-A., 2 Theile, Wien 1874—1875; Newman, Essay on the Development of Christian Doctrine, Lond. 1878. Unter den Protestanten verschiedenster Richtungen sind zu nennen: Walch, Ketzerhistorie; Münscher, Handbuch der christl. Dogmengeschichte, Marburg 1802, Cassel 1832, fortgesetzt von Neudecker, Cassel 1838; Augusti, Lehrbuch der christl. Dogmengesch., 2. Ausg., Leipzig 1811; Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. Dogmengesch., Jena 1831; Engelhardt, Dogmengesch., 2 Theile, Neustadt a. A. 1839; Hagenbach, Lehrb. der Dogmengesch., 2 Theile, Leipzig 1840 bis 1841; Baur, Lehrb. der christl. Dogmengesch., Stuttgart 1847; Beck, Christl. Dogmengesch., Weimar 1848; Marheineke, Christl. Dogmengesch., Berlin 1849; Noack, Christl. Dogmengesch., Erlangen 1853; Gieseler, Kirchengesch. VI, Bonn 1855; Neander, Theol. Vorlesungen I u. II, Berlin 1856—1857; Nitzsch, Grundriß der christlichen Dogmengeschichte, Berlin 1870. [Heinrich.]

Doketen (auch Phantasiasten, Opinarii und Opinati), Häretiker, welche die Menschwerdung des Sohnes Gottes für bloßen Schein hielten (δοκεῖν, intrans. scheinen). Bereits in den neutestamentlichen Schriften ist die Polemik gegen den Doketismus ersichtlich. Dahin gehören jedoch nicht die Stellen Col. 1, 19 und 2, 9, welche besagen, daß die Fülle der Gottheit leibhaftig in Christo wohne. Vielmehr würden diese Stellen, wenn sie gegen gnostische Irrthümer gerichtet sind, die neben dem Doketismus hergehende Inhabitationstheorie bekämpfen, wonach nämlich in dem wirklichen Menschen Jesus irgend ein höherer Aeon nur vorübergehend Wohnung genommen hätte. Gegen doketischen Irrthum richten sich aber ohne Zweifel die Stellen 1 Joh. 1, 1—3; 4, 1—3; 2 Joh. 7 (vgl. Tertull. De carne Christi 24, wo 1 Joh. 4, 3 gegen die Doketen citirt wird, und Euseb. H. E. 7, 25, wo Dionysius von Alexandrien 1 Joh. 1, 1 ff. auf diejenigen bezieht, welche die Menschwerdung des Herrn läugneten). Von Johannes ging die Bestreitung des Doketismus über auf dessen Schüler Ignatius von Antiochien, welcher Ad Ephes. 7. 18; Ad Trallian. 9—11 und besonders Ad Smyrn. 1—7 gegen die Doketen eifert, die da sagen, Christi Leiden sei nur Schein gewesen, während sie selbst bloß ein Scheindasein haben (ὥςπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν· τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες. Ad Eph. 2; Ad Trall. 10). Auch Polycarp, ebenfalls Schüler des hl. Johannes, wendet sich in seinem Briefe an die Philipper c. 7 gegen doketischen Irrthum. Aus dieser frühen und heftigen Bekämpfung des Doketismus dürfen wir jedenfalls den Schluß ziehen, daß derselbe nicht lange nach der Mitte des ersten Jahrhunderts schon zu einer für die Gläubigen gefährlichen Macht angewachsen war, und zwar zunächst im Morgenlande, besonders in Kleinasien, wo die oben erwähnten Sendschreiben ihren ersten Leserkreis hatten. Da nun das Menschliche an Christus Sache der sinnlichen Wahrnehmung, das Göttliche dagegen Object des Glaubens war, so ist es sehr auffallend, daß gerade ersteres, welches doch der menschlichen Erfahrung näher lag, so früh schon Gegenstand einer so heftigen und anhaltenden häretischen Bestrei-

tung wurde. Allein die doketische Häresie ist auch keineswegs aus dem Schooße des Christenthums selbst als eine in die Irre gehende Speculation hervorgewachsen, sondern sie ist auf fremdem Boden entstanden, ein Erzeugniß der fälschlich so genannten Gnosis (ψευδώνυμος γνῶσις), welche den Doketismus als Mittel gebrauchte, um die christliche Lehre von der Erlösung mit ihren anderweitigen, dem Christenthum fremden Ansichten in Einklang zu bringen. Da nämlich der Gnosticismus die Materie für den Sitz des Bösen hielt, so konnte er die Incarnation im christlichen Sinne nicht annehmen; weil er aber andererseits doch die Lehre von der Herabkunft Christi zum Zwecke der Erlösung in seinen Systemen verwerthen wollte, mußte er als Ersatz für die christliche Incarnationslehre entweder zu der oben erwähnten Inhabitationstheorie oder zum Doketismus greifen. Letzterer findet sich schon bei dem Urketzer Simon Magus (Iren. Haer. 23, 2 sq.), welcher sich selbst mit Christus identificirte und vorgab, er sei unter den Menschen als Mensch erschienen und habe in Judäa scheinbar gelitten. Von den spätern Hauptvertretern gnostischer Systeme bekannten sich zum Doketismus Saturnin, Cerdo, Marcion, Apelles und Valentin. Saturnin behauptete, der Erlöser sei ungeboren, körper- und gestaltlos, vermeintlich jedoch als Mensch erschienen (l. c. 24, 2). Aehnlich Cerdo: „Als des obersten Gottes Sohn ist Christus ohne Geburt aus der Jungfrau, ja, ohne alle Geburt auf Erden als Mensch bloß erschienen." Von Cerdo hat Marcion den Doketismus angenommen, gemäß welchem der Sohn des guten Gottes im 15. Jahre des Tiberius plötzlich, ohne Durchgang durch den Leib der Jungfrau, nur mit einer putativa corpulentia bekleidet, vom Himmel nach Capharnaum herabgekommen sein soll. Marcions Schüler Apelles dagegen schrieb Christo anstatt des bloßen Scheinleibes einen höhern, den Gestirnen entnommenen Leib zu, mit welchem er, jedoch ebenfalls ohne geboren zu werden, in die Welt eingetreten sei (Tertull. Adv. Marcion. 1, 19; 3, 11; De carne Christi 6). Valentin lehrte nach Epiphanius (Haer. 31, 7), Christus, der Gesandte des Bythos, habe vom Himmel her einen pneumatischen Leib mitgebracht, welcher durch Maria hindurch gegangen sei, wie Wasser durch einen Kanal (ὡς διὰ σωλῆνος ὕδωρ). In dieser Darstellung folgte ihm, wie Hippolyt (Philos. 6, 35) bezeugt, der anatolische Zweig seiner Schule, vertreten hauptsächlich durch Axionicus und Bardesanes, während die abendländischen Valentinianer, unter denen besonders Heracleon, Ptolemäus und Marcus hervorragten, zur Inhabitationstheorie übergingen. Sehr künstlich und zur Veranschaulichung des Unterschiedes zwischen beiden Theorien dienlich ist die Ansicht des abendländischen Valentinianers Ptolemäus. Danach existirte zunächst ein wirklicher Mensch, Christus, zusammengesetzt aus pneumatischen, also rein himmlischen oder geistigen Theilen, die er von der Achamoth empfangen hatte, und aus einem sehr fein organisirten, psychischen Leibe, welcher durch den Demiurgen gebildet worden war, also der irdischen Schöpfung angehörte, und welcher Christo dazu diente, sichtbar, betastbar und leidensfähig zu werden. Dagegen war nichts Hylisches oder Grobstoffliches in Christus. Mit dem so organisirten Menschen Christus verband sich sodann bei der Taufe im Jordan der himmlische Soter des Pleroma. Der Unterschied zwischen dieser Darstellung und der des Valentinus selbst und seiner anatolischen Schüler liegt klar zu Tage. Dennoch kommt aber auch Ptolemäus durch die Läugnung des Hylischen in Christus, wenngleich nur scheinbar, dem Doketismus wieder nahe, und so mögen überhaupt die beiderseitigen Auffassungen nicht immer rein zum Ausdruck gelangt, sondern vielfach ineinander übergegangen sein. Wenigstens scheint Tertullian (De carne Christi 15. 16) auch abendländische Valentinianer zu kennen, welche dem Doketismus huldigten. Ueber den Gnostiker Basilides (s. d. Art.) liegt uns ein zweifacher Bericht vor. Nach dem einen derselben (Iren. l. c. 24, 3—7) hätte Basilides eine doketische Lehre vorgetragen. Der von dem Vater in die Welt gesandte νοῦς oder Christus habe nur eine Scheingestalt angenommen und diese vor der Kreuzigung mit der des Simon von Cyrene vertauscht. So sei es gekommen, daß in Wirklichkeit letzterer litt, während Christus unerkannt daneben stand und die Juden verlachte. Nach dem andern Bericht dagegen (Hippol. Philos. 7, 14 sq.) würde die Ansicht des Basilides über Christus eher als Inhabitationstheorie zu fassen sein, wenngleich er es nicht zu einer wirklichen Einwohnung des Göttlichen in dem Menschen Jesus kommen läßt. Auch Tatian, der Apologet und Schüler Justins, der nach dem Tode dieses seines Lehrers in Gnosticismus verfiel, scheint entsprechend seinen sonstigen Ansichten über die Materie auch doketisch über Christus gedacht zu haben; wenigstens hatte er in der von ihm verfaßten Evangelienharmonie, dem Diatessaron, alles weggelassen, was auf die menschliche Abstammung und Geburt Christi Bezug nahm (Theodor. Haer. fab. 1, 20).

Außer den bis jetzt genannten doketisirenden Gnostikern erwähnt Clemens von Alexandrien (Strom. 7, 17, 108) noch eine besondere gnostische Secte, welcher er im Gegensatz zu den übrigen den specifischen Namen der Doketen beilegt. Derselbe bezeichnet (Strom. 3, 13, 91) einen gewissen Julius Cassianus als den Urheber der Dokesis (ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων). Von einem Cassianus berichtet auch Hieronymus (Comm. in Ep. ad Gal. 6, 8), daß er putativam carnem Christi gelehrt habe, und Theodoret (Haer. fab. 1, 8) nennt einen Kossianos unter den Schülern Valentins. Wenn dieses eine und dieselbe Persönlichkeit ist, so kann jener Julius Cassianus selbstredend nicht als Urheber des Doketismus im Allgemeinen, sondern höchstens als Stifter oder Hauptvertreter der besondern Secte der Doketen angesehen werden. Auch bei Eusebius (H. E. 6, 12) wird

dem Anschein nach eine specifische Secte der Doketen erwähnt, die das Evangelium Petri gebrauchten (s. d. Art. Apocryphen-Literatur II, 3). Näheres über die Lehre dieser Doketen wird aber an den angeführten Stellen nicht mitgetheilt. Dagegen beschreiben die Philosophumena (8, 2. 8—11; 10, 16) ausführlich das Lehrsystem einer gnostischen Secte, welche in ihnen ebenfalls ausschließlich den Namen der Doketen führt, obwohl dieselbe, bei Lichte besehen, eine weit weniger doketische Christologie vorträgt, als die oben erwähnten Gnostiker. Aus dem obersten Gott emaniren, wie aus einem Feigensamen, dreißig Aeonen. Diese bringen, zusammenwirkend, aus einer Jungfrau, der obern Maria, den eingebornen Sohn hervor, welcher, da er die Kraft aller Aeonen in sich schließt, dem obersten Gott gleich ist und sich nur dadurch von ihm unterscheidet, daß er nicht, wie dieser, ungezeugt, sondern eben das Erzeugniß des ganzen Pleroma ist. Aus dem Pleroma strahlt das Licht, in welchem die Ideen aller Wesen enthalten sind, erleuchtend und gestaltend in das Chaos hinab. An diesem Lichte erzeugt sich aber auch ein lebendiges Feuer, aus welchem der große Archon, der Demiurg oder Gott des alten Bundes hervorgeht, der ja ein feuriger Gott ist (Ex. 3, 2). Dieser mißhandelt die in das Chaos hinabgestrahlten Lichtkeime oder erkalteten Ideen, welches die Seelen sind, indem er sie zu einer Wanderung durch viele Leiber nöthigt und in mannigfaltigem Irrthum sie erhält. Zu ihrer Befreiung steigt der eingeborene Sohn aus dem Pleroma als Soter herab und wird, um auch die äußerste Finsterniß, das Fleisch, anzunehmen, aus der irdischen Maria geboren. Bei der Taufe im Jordan erhält er dazu noch das Siegel des von der obern Jungfrau geborenen Leibes und streift dann in der Kreuzigung den irdischen Leib ab, um den in der Taufe aufgeprägten, also in Wirklichkeit einen Scheinleib anzuziehen. Obwohl diese Darstellung, namentlich was die Leiber des Soter anbetrifft, unklar ist, so geht doch soviel daraus hervor, daß diese κατ' ἐξοχήν Doketen nur einen sehr gemäßigten Doketismus lehrten, indem sie denselben erst mit der Auferstehung Christi anfangen ließen.

Als der Gnosticismus seine Blüteperiode bereits überschritten hatte und hinzuwelken begann, erhielt die bis dahin von ihm getragene doketische Irrlehre neuerdings einen kräftigen Aufschwung durch ihre Einfügung in das System des Manichäismus. „Der in der Sonne wohnende Jesus impatibilis, d. h. die von der Materie nicht befleckte Lichtseele, kommt in einem Scheinleibe herab, um den Jesus patibilis, nämlich die von den Dämonen in die Materie eingeschlossenen Lichtkeime, vorab die menschlichen Seelen, zu belehren, wie sie den Rückweg in das Lichtreich finden können. Christi menschliches Leben und sein Leiden waren nur Schein.“ Die von den Manichäern abstammende, orientalische Secte der Paulicianer im 7. Jahrhundert schrieb dem Erlöser einen himmlischen Leib zu, mit welchem er durch Maria, wie durch eine Röhre, hindurchgegangen und nur scheinbar am Kreuze gestorben sei. Noch im 11. Jahrhundert entdeckte man zu Orleans manichäische Irrlehrer, welche die Geburt Christi aus der Jungfrau, sein Leiden und seine Auferstehung läugneten.

Das Wesentliche der doketischen Irrlehre liegt folglich darin, daß sie die Menschwerdung, näher die Incarnation des Logos läugnet und statt dessen ihren Soter entweder nur mit einem Scheinleibe oder mit einem der irdischen Schöpfung nicht angehörigen, sei es pneumatischen, sei es siderischen Leibe auf Erden auftreten läßt. In jedem Falle wäre aber das, was an dem Erlöser menschlich erschien, eben nur Schein gewesen. Die Menschwerdung Christi unterscheidet sich nach doketischer Auffassung durch nichts von den Angelophanien. Einige lassen sodann diesen Schein schon mit der Geburt beginnen, während nach Andern der Soter ohne Geburt hienieden erschienen wäre. Nicht zum Doketismus zu rechnen ist (gegen Alzog, K.-G. § 71; Möhler, K.-G. I, 293 u. A.) die oben als Inhabitationstheorie bezeichnete Ansicht, welche unter den Gnostikern von Cerinth, den Ophiten und Sethianern und den abendländischen Valentinianern vertreten wird; ebenso an sich nicht die christologischen Irrlehren des Nestorius, Eutyches und Apollinaris. Denn wenn auch alle diese durch ihre Irrthümer thatsächlich die Wirklichkeit der Menschwerdung aufhoben, dieselbe also innerlich in Schein auflösten, so ging doch ihre Absicht von vornherein nicht dahin, das im Leben Christi äußerlich erscheinende Menschliche nur als bloßen Schein zu deuten, obwohl einige Anhänger der apollinaristischen und monophysitischen Häresie in der weitern Ausbildung ihrer Lehre von der Vergöttlichung des Menschlichen in Christus wirklich bis zu diesem Punkte fortgeschritten sind (s. d. Art. Apollinaris der Jüngere).

Der Doketismus ist, wie schon hervorgehoben wurde, eine dem Christenthum von Haus aus fremde Lehre, die nur angewandt wurde, um eine christliche Wahrheit mit außerchristlichen Systemen in Verbindung setzen zu können. Diesen seinen unchristlichen Charakter beweist der Doketismus dadurch, daß er, auf das christliche Lehrsystem angewandt, die fundamentalsten Sätze desselben zerstört. Das der Religion wesentliche Streben nach Vereinigung der Creatur mit Gott erreicht in der hypostatischen Union den Höhepunkt seiner Verwirklichung; an dessen Stelle setzt der Doketismus nur eine vorübergehende Veranstaltung Gottes zum Zwecke äußern Verkehrs mit den Menschen. Ferner hebt derselbe das Grunddogma von der Erlösung vollständig auf; der Gnosticismus kennt keine Erlösung, nur eine Belehrung der Menschen durch den Soter. Auf Grund der Menschwerdung Christi und seines Erlösungswerkes vollzieht sich nun weiter die gnadenvolle Verbindung der einzelnen Menschen mit Gott vermittels der heiligen Sacramente,

besonders der Eucharistie; der Doketismus hat hierfür kein Verständniß. „Sie enthalten sich der Eucharistie, weil sie nicht bekennen, dieselbe sei das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus" (Ign. Ad Smyrn. 7). Mit der Wirklichkeit des Lebens, Leidens und Todes Christi schwindet ferner sowohl das von ihm gegebene Tugendbeispiel, wie auch der aus seinem Opfertod folgende Antrieb zu opferwilligem Thun und Leiden: „Wenn Christi Leiden nur Schein ist, wozu trage ich dann Fesseln? ... Wenn dieses nur zum Schein vom Herrn vollbracht wurde, so bin auch ich nur für den Schein gebunden!... Um mit ihm zu leiden, ertrage ich Alles, wenn nur er mich stärkt, der vollkommener Mensch geworden ist" (Ign. Ad Trall. 10; Ad Smyrn. 4). Die gnostische Ascese hat keinen moralischen, nur einen physischen Untergrund und artet deßhalb entweder in übertriebene Strenge, gänzliche Enthaltung von der Materie, oder in Laxismus, Mißbrauch der Materie aus. Endlich geht mit der doketischen Irrlehre über die Person Christi, weil aus demselben falschen Grundprincip entspringend, stets auch die Läugnung der dereinstigen Auferstehung Hand in Hand. „Jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen, der ist ein Antichrist, und wer nicht Zeugniß ablegt vom Kreuze, ist vom Teufel; wer aber die Aussprüche des Herrn nach seinen Lieblingsideen deutet und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist der Erstgeborene des Teufels" (Polyc. Ad Philipp. 7). Wie sehr übrigens die Urkirche gegen den Doketismus sich abwehrend verhalten mußte, das zeigt sich nicht nur aus der frühen und energischen Bekämpfung desselben, sondern auch aus dem Umstande, daß im apostolischen Glaubensbekenntniß gerade die durch den Doketismus angegriffenen Lehren, die Empfängniß des Herrn, seine Geburt aus der Jungfrau, sein Leiden und Sterben und die Auferstehung des Fleisches ausdrücklich bezeugt werden. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie I; Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818; Baur, Die christliche Gnosis, Tübingen 1835; Hilgers, Kritische Darstellung der Häresien, Bonn 1837; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristenthums, Leipzig 1884; Hergenröther, Kirchengeschichte I, 114 ff. 526. 714.) [Küpper.]

Dolcino, s. Apostoliker 3.

Dolet, Stephan, Humanist, wurde 1509 zu Orleans geboren. Nachdem er zu Paris, Padua und Venedig die schönen Wissenschaften studirt hatte, kam er nach Toulouse, um sich der Jurisprudenz zu widmen. Doch wurde er 1533 gezwungen, wegen anstößiger Reden die Stadt zu verlassen. Er ging nach Paris, dann nach Lyon. Hier mußte er gleichfalls flüchtig werden, da er eines Mordes beschuldigt ward. Indeß konnte er, von König Franz I. begnadigt, nach Lyon zurückkehren und von 1538 an als Buchdrucker mit der Herausgabe seiner gesammelten Gedichte und seiner philologischen Schriften sich beschäftigen. Durch den frivolen, gottlosen Geist, den jene athmeten, und insbesondere durch den Spott, mit welchem er hohe und geringe Leute verletzte, machte er sich viele Feinde. Da er zudem der calvinischen Partei sich zuneigte, wurde er verhaftet. Ein edler Kirchenfürst, Castellan, dem er versprochen hatte, daß er nicht nur katholisch bleiben, sondern auch sein Leben bessern wolle, nahm sich seiner liebreich an und erwirkte ihm die Freiheit. Allein Dolet mißbrauchte dieselbe zur Veröffentlichung einer Schmähschrift über seine Gefangenschaft (Le second enfer d'Estienne Dolet). In Folge davon wurde ihm der Prozeß gemacht, welcher mit der Erdrosselung und Verbrennung des „Atheisten und Ketzers" zu Paris am 3. August 1546 endete. Ob er sich im letzten Augenblicke noch bekehrt habe, ist ungewiß. Calvin rechnete ihn nicht zu seinen Anhängern, sondern zu den Gottesläugnern. (Vgl. Iselin, Lexikon; Bayle, Dict. hist.) [Patr. Wittmann.]

Dom, Domkirche, s. Cathedrale.

Dom, Titulatur, s. Benedicere.

Domcapitel, Domdecan, Domherr, Dompropst, s. Canonici, Capitel und Prälatur.

Domicellaren hießen ehemals die an den Hochstiftern oder Metropolen und Domkirchen aufgenommenen jüngeren und noch unpräbendirten Canonici, welche allmälig nach dem Alter ihrer Aufnahme in die erledigten Capitelspfründen einrückten. Schon in der ältesten Zeit hatten die Bischöfe Anstalten gegründet, in welchen die jüngeren Cleriker unter ihren Augen, häufig von ihnen selbst, unterrichtet und erzogen wurden. Hieraus bildeten sich die nachmals allgemeinen Episcopien oder Domschulen (s. d. Art.), mit denen das Institut der Minoristen in regelmäßige Verbindung trat, so daß die jüngern Cleriker nach ihrem Alter und den erworbenen Fähigkeiten zu den niederen Weihen, auch ohne daß sie schon wirkliche Aemter bekleideten, zugelassen wurden. So entstand von selbst die Eintheilung der Cleriker in ältere, wozu die Priester und Diaconen, und in jüngere, wozu die übrigen gehörten. Diese Unterscheidung, sowie die Verbindung der Minoristen mit der bischöflichen Schule wurde in nichts geändert, als das gemeinsame Leben allmälig an allen Kirchen, wo es eine hinreichende Anzahl von Geistlichen gab, regelmäßig aber an den Dom- und Collegiatkirchen, eingeführt wurde. Die Priester mit den Diaconen, zu denen später auch die Subdiaconen kamen, bildeten die höhere Klasse der Dom- oder Stiftsgeistlichen (Canonici), die in der Kirche in den oberen Chorstühlen ihren Platz und im Capitel Sitz und Stimme hatten, während die Minoristen in den untern Chorbänken (in pulvere) stehen mußten und in die Zahl der Capitularen noch nicht aufgenommen waren. Aber auch als sich im Laufe des zehnten und elften Jahrhunderts nach und nach das gemeinschaftliche Zusammenleben wieder größtentheils auflöste, blieb doch der Unterschied zwischen den älteren und jüngeren Canonicis fortbestehen, und

während die älteren (Capitulares) eigene Wohnungen bezogen und bald auch den gemeinsamen Tisch aufgaben, blieben die jüngeren noch in dem gemeinschaftlichen Wohnhause beisammen und erhielten fortan von dem klösterlichen Zellengebäude (domus — cellae) den Namen Domicellares oder „junge Herren" (domicelli, Diminutiv von Dominus). Diese waren begreiflich nicht präbendirt, sondern es war zu ihrer gemeinsamen und vollständigen Verpflegung ein gewisser Theil des Stiftsvermögens ausgeworfen worden; sie rückten jedoch allmälig nach dem Alter in die Klasse der älteren Canonici oder Capitularen ein. Bis dahin standen sie, da sie noch regelmäßig die Schulen besuchten, unter der Aufsicht und Disciplin des Scholasticus (s. d. Art. Domscholaster). Der späteren Entlassung des bisherigen Zöglings aus der Zucht des Domscholasters und seiner Aufnahme in das Capitel ging ein feierlicher Act (Emancipation) voraus. Nach bestandener Prüfung nämlich, und wenn es anders das gesetzliche Alter, das einundzwanzigste Lebensjahr (weil hieran das Subdiaconat und die Capitelsfähigkeit geknüpft war) erreicht hatte, wurde der Domicellar durch den Scholaster den Capitularen erst einzeln, dann in pleno präsentirt (der sogen. Capitelgang), und wenn seine Aufnahme genehm war, dem letzten Act der Demüthigung unterworfen, indem er von seinen bisherigen Mitscholaren der Reihe nach einen leichten Ruthenstreich erhielt. Hierauf trat er in die geistlichen Exercitien ein und wurde sodann, nachdem er einmal vor dem Bischof, dann vor dem versammelten Capitel das Glaubensbekenntniß abgelegt und den Capitelseid geleistet hatte, investirt und in seinen Platz im Chor und auf seinen Sitz im Capitel eingeführt. Nach einer freilich mißbräuchlichen, aber bei der spätern politischen Bedeutsamkeit der Hochstifter leicht erklärlichen Gestaltung wurden diese Capitel bald von erlauchten, gräflichen und vornehmen Häusern benutzt, ihre jüngern Söhne darin zu versorgen, und so kam es zuletzt, daß in den Metropolitan- und Domcapiteln regelmäßig bloß Adelige (pueri nobiles, Nobel- oder Edelknaben) Aufnahme fanden, Nichtadelige aber nur in Collegiatstiftern (s. d. Art.) untergebracht werden konnten. In letztern Capiteln wurden die jüngeren Cleriker gewöhnlich Canonici minores zum Unterschiede von den ältern und eigentlichen Canonikern und Capitularen, in den Hochstiftern dagegen Domicellaren genannt. Jene gemeinsame Lebensweise und Schuldisciplin der Domicellaren bis zu ihrem Eintritt in's Capitel dauerte bis zu der Zeit, wo die Universitäten aufkamen und die Domicellaren wie die übrigen Cleriker ihre höhern Studien auf diesen Anstalten beendigten. Jetzt traten nur erwachsene Cleriker als Bewerber um Canonicate auf, die, wenn sie die Anwartschaft erhalten hatten, nur noch den Namen Domicellaren führen durften, sich aber in der Regel aus eigenem Vermögen unterhalten mußten, bis sie in die Zahl der eigentlichen und präbendirten Canoniker einrückten. Damit fiel natürlich auch die Emancipation von der Domschule weg. Nichtsdestoweniger wurde diese Formalität unter milderer Form bei der Aufnahme eines Canonikers in das Capitel auch späterhin noch und bis in die neuere Zeit beobachtet. Bei der Einrichtung der dermaligen Domcapitel ist das Institut der Domicellaren weggefallen, und die noch beibehaltene Unterscheidung in ältere und jüngere Canoniker bezieht sich nur auf die Größe der Präbende. [Permaneder.]

Domicil (domicilium, Wohnsitz), ein bekannter Rechtsbegriff. Die gemeine Lehre vom Domicil gehört dem weltlichen d. h. römischen Rechte an; dasselbe ist aber auch im Kirchenrecht der Ausgangspunkt wichtiger Folgen. Hier kann bloß das Wesentliche ausgehoben werden mit Uebergehung des Uebrigen und der particularrechtlichen Bestimmungen. 1. Domicil bezeichnet den Ort, wo jemand sich niedergelassen hat in der Absicht, dort seinen Aufenthalt zu fixiren oder fest zu wohnen (L. 7, Cod. De incol. 10, 39). Die Thatsache der Niederlassung und diese Absicht müssen also beide und cumulativ vorhanden sein, wenn ein Domicil begründet werden soll (L. 20, Dig. Ad municip. 50, 1). Zur Niederlassung wird gerade nicht ein eigenes Wohnhaus erfordert (L. 1, § 2, Dig. De aleat. 11, 5; L. 5, § 2, Dig. De injur. 47, 10; L. 4, Cod. De incol. 10, 39; § 8, Inst. De injur. 4, 4). Dagegen reicht der bloße Haus- oder Güterbesitz ohne persönliche Niederlassung (welcher Zustand bei den sog. Forensen stattfindet) nicht hin (L. 17, § 13, Dig. Ad municip. 50, 1). Ob übrigens der Ort Stadt oder Land sei, macht keinen Unterschied (L. 239, § 2, Dig. De V. S. 50, 16). Die Absicht des festen Wohnens kann nicht nur aus einer ausdrücklichen Erklärung, sondern auch aus concludenten Handlungen entnommen werden (L. 27, § 1, Dig. Ad municip. 50, 1; L. 203, Dig. De V. S. 50, 16; L. 2 in f. Cod. Ubi Senat. 3, 24; L. 7, Cod. De incol. 10, 39), beides aber nur bei Willensfähigen (LL. 5. 40, Dig. De R. J. 50, 17; §§ 8. 10, Inst. De inut. stipul. 3, 19). Wenn einmal das Domicil begründet ist, so sind die daran geknüpften Rechte nicht erst noch von der Bethätigung eines längeren Aufenthaltes abhängig. In dieser Beziehung ist jedoch eine Verordnung des Papstes Innocenz XII. vom J. 1694 (Speculatores domus Israel, Bullar. IX, 374 sqq., § 11) hier nicht zu übergehen. Die bezügliche Stelle lautet: Subditus ratione domicilii ad effectum suscipiendi ordines is duntaxat censeatur, qui, licet alibi natus fuerit, illud tamen adeo stabiliter constituerit in aliquo loco, ut vel per decennium saltem in eo habitando, vel majorem rerum ac bonorum suorum partem cum instructis aedibus in locum ejusmodi transferendo, ibique semper per aliquod considerabile tempus commorando, satis superque suum perpetuo ibidem permanendi animum demonstraverit,

et nihilominus ulterius utroque casu vere et realiter animum hujusmodi habere jurejurando adfirmet. Diese Verordnung bezieht sich aber ganz singulär nur auf die Ordination. In der Regel wird nämlich der Ordinand durch denjenigen Bischof ordinirt, in dessen Diöcese er geboren ist (Phillips, K.-R. I, 370 ff.). Nun soll zwar auch der Episcopus domicilii ordiniren dürfen, allein nur dann, wenn das Domicil des Ordinanden ganz außerordentlich fest begründet und gewährleistet ist, nämlich wenn derselbe an einem Orte der Diöcese zehn Jahre lang gewohnt oder den größern Theil seines Vermögens mit seiner eingerichteten Haushaltung dahin versetzt und eine beträchtliche Zeit hindurch dort sich aufgehalten, und dann noch außerdem in beiden Fällen seine Absicht, dort für immer verbleiben zu wollen, durch einen Eid bekräftigt hat. Innocenz hat also weder ein Gesetz über das Domicil unter allen Umständen und Verhältnissen erlassen, noch darf diese seine singuläre Bestimmung durch Analogie über ihre Grenzen hinaus weiter gezogen werden.

2. Wer ein neues Domicil erwirbt, ohne sein bisheriges aufzugeben, hat zwei Domicilien zugleich. Dieß kömmt nicht selten vor, z. B. wenn sich jemand den Sommer hindurch in seinem Landhause, während des Winters aber in seiner Stadtwohnung aufhält, oder wenn ein in zwei Staaten begüterter Mann eine Zeit lang in dem Staate A und dann in dem Staate B wohnt, oder wenn ein Anderer an zwei Orten eine Handlung oder Wirthschaft hat, weßhalb er heute da und morgen dort sein muß, und an beiden Orten förmlich eingerichtet ist und eine Haushaltung führt ꝛc. (L. 6, § 1, Dig. Ad municip. 50, 1; L. 27, § 2, Dig. eod.).

3. Das Domicil ist, weil dazu in der Regel eine Selbstbestimmung durch Absicht gehört, freiwillig; es kann aber auch nothwendig sein, wenn es jemandem durch Gesetz, Urtheil oder eine andere bindende Auctorität, welche alsdann die Absicht des Domicilirenden supplirt, angewiesen ist. Insbesondere haben ein nothwendiges Domicil: a. Beamte am Orte des Amtssitzes (L. 11, Dig. De Senat. 1, 9; L. 8, Cod. De incol. 10, 39; L. 13, Cod. De dignit. 12, 1); b. Soldaten am Orte der Garnison (L. 23, § 1, Dig. Ad municip. 50, 1); c. Sträflinge am Straforte (L. 22, § 3, Dig. eod.); d. Frauen während der bestehenden und ungetrennten Ehe am Domicile der Männer (L. 5, Dig. De ritu nupt. 23, 2; L. 5, Cod. De incol. 10, 39; L. 3, § 1, De sepult. in VI. 3, 12); auch Wittwen, die nicht wegziehen (L. 22, § 1, Dig. Ad municip. 50, 1), nicht aber Verlobte (L. 32, Dig. eod.); e. eheliche Kinder am Domicile des Vaters, so lange sie sich nicht von der väterlichen Oeconomie absondern, uneheliche Kinder am Domicile der Mutter, wenn sie solche bei sich hat, Findlinge am Fundorte oder wo sie in Versorgung gegeben sind (v. Linde, Civilprozeß, 6. Aufl., § 89).

4. Wenn jemand an irgend einem Orte wohnt ohne die Absicht, dort seinen Aufenthalt zu fixiren, vielleicht vielmehr mit dem Vorhaben, nur eine bestimmt abgemessene Zeit dort zu verbleiben, so räumen ihm daselbst die Römer kein Domicil ein, sondern nur die einfache habitatio (L. 5, § 5, Dig. De injur. 47, 10); doch erlangten Studirende das Domicil am Studienorte nach einem zehnjährigen Aufenthalte (L. 2, Cod. De incol. 10, 39). Allein die Neueren nehmen bei Studirenden ein Quasidomicilium an, welches mit dem wahren Domicil gleiche kirchliche Wirkungen hat, ausgenommen, daß der Quasidomicilirende am Orte seines Aufenthaltes nicht ordinirt werden kann, was sich schon aus der oben allegirten Verordnung des Papstes Innocenz XII. ergibt. Die Praxis hat das Quasidomicilium noch auf andere Personen erstreckt, z. B. Dienstboten, Gesellen, Pächter, ständige Kurgäste u. s. w.

5. In ganz eigenthümlichen Zuständen befinden sich die Soldaten, wenn sie im Felde liegen, wobei sie in einer Weise von Ort zu Ort rücken und dergestalt umhergeworfen werden, daß nicht einmal von einem Quasi-, geschweige von einem ordentlichen Domicil die Rede sein kann. Darum treten hier besondere Feldvicarien, Feldgeistliche, Feldkapläne oder Feldsuperioren für den ordentlichen Clerus des Domicils ein.

6. Hat jemand kein Domicil, so heißt er Vagabund. Dieses Wort ist aber nicht gleichbedeutend mit Landstreicher. Denn einestheils kann jemand ein Landstreicher sein und doch ein Domicil haben, anderntheils versteht man unter dem Landstreicher einen verächtlichen Menschen, der geschäftslos und verdächtig herumzieht, während der (z. B. mit widerrechtlicher Gewalt vertriebene) Vagabund ein ordentlicher und rechtschaffener Mann sein kann.

7. Nicht nur Individuen, auch Corporationen, Capitel, Stifter und Klöster, selbst Anstalten, wie Spitäler u. dgl., domiciliren und zwar da, wo sie constituirt sind und ihre Verwaltung haben. Doch ist zu bemerken, daß bei corporativen Exemtionen die Folgen des Domicils modificirt werden.

8. Aufgehoben wird das Domicil nicht nur durch den Tod, sondern auch durch Derelictión in der Absicht, ein anderes Domicil zu nehmen (L. 20; L. 27, § 2, Dig. Ad municip. 50, 1), und was das nothwendige Domicil betrifft, durch Aenderung des Verhältnisses, welches dasselbe begründete, verbunden mit der Wahl eines neuen Wohnsitzes (L. 22, § 1, Dig. eod.). Bloße Entfernung ohne die Absicht, anderswo zu domiciliren, hebt das bisherige Domicil nicht auf.

Untersuchen wir, wie und wo diese römischen Grundsätze im Kirchenrechte sich geltend machen, und erinnern wir uns an einige bereits angegebene Wirkungen, so finden wir, daß der Laie durch das Domicil Mitglied der dortigen Pfarrgemeinde (Pfarrgenosse, Pfarrkind, parochianus) wird, und daß damit der Pfarrer des

Ortes oder Bezirkes hinsichtlich der Pfarrgewalt über denselben die Competenz erlangt. Demnach hat der Pfarrer das Recht, die Sacramente der Taufe, der Ehe und der letzten Oelung seinen Pfarrkindern zu spenden; er kann verlangen, daß die ihm zugehörigen Gläubigen wenigstens einmal des Jahres in der österlichen Zeit in seiner Pfarrkirche das heilige Abendmahl empfangen; er ist ihr ordentlicher Lehrer der Glaubenswahrheiten, er verrichtet für sie das heilige Meßopfer und den übrigen Gottesdienst, er überwacht ihr Christenthum, er verkündet die ehelichen Aufgebote und begleitet die Abgestorbenen zur Ruhe, er führt die Kirchenbücher und stellt die kirchlichen Zeugnisse aus u. s. w. Viele weitere Nutzanwendungen und eine reiche Casuistik schließen sich hier an, aus der nur Beispiele angeführt werden können. a. Wenn zu pfarrlichen Bauten die Concurrenz auch bei solchen Personen in Anspruch genommen wird, welche in dem Pfarrbezirke eine Realität ohne Domicil haben, so mag dieß wohl in der Praxis gutgeheißen werden; die strenge Theorie erkennt aber solche Forensen nicht für verbunden, da die Concurrenz nur der Seelsorge wegen geleistet wird, an welcher abwesende und anderswo domicilirende Realitätenbesitzer keinen Antheil haben. b. Da die Braut vor der Ehe noch nicht das Domicil des Bräutigams erlangt, so ist sie auch dem Pfarrer des Bräutigams, falls sie auswärts wohnt, nicht unterworfen. Daher kann hier nicht ein Pfarrer für beide Brautleute, sondern es muß jeder respective Pfarrer das Aufgebot für seinen Brauttheil allein vornehmen (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 1 De ref. matrim.). Die Trauung dagegen, als einen untheilbaren Act, kann jeder der beiden Pfarrer auf Verlangen der Brautleute verrichten, ohne daß der eine die Delegation des andern bedarf, und ohne daß dem Pfarrer, aus oder in dessen Pfarrbezirk geheiratet wird, ein Vorrecht vor dem andern zusteht (Conc. Trid. l. c.). c. Obgleich der Tod das Domicil beendigt, so kommt doch dem Pfarrer das Begräbniß und der Dienst der Verstorbenen zu. d. Der in zwei Pfarreien Domicilirte hat, wenn beide domicilia voluntaria sind, die Wahl unter beiden Parochien (c. 2 De sepult. in VI. 3, 12). e. In Fällen der Noth wird auf das Domicil nicht gesehen; wenn z. B. einem Reisenden die Sterbsacramente gereicht werden müssen, so hat sich der nächste beste Geistliche damit zu befassen, denn die Rücksicht für das Seelenheil des Sterbenden überwiegt hier jede andere. Im Allgemeinen ist die Competenz des Pfarrers über Leute seines Bezirkes eher ausdehnend als einschränkend zu interpretiren; denn die Besorgung des Seelenheiles eines Menschen fordert dessen Zusammensein mit dem Pfarrer; sollen daher nicht unzählige Hemmungen, Verzögerungen und Collisionen herbeigeführt werden, so muß bisweilen der Aufenthaltsort, auch wenn er das Domicil nicht ist, zum Regulativ dienen. Uebrigens kann jemand durch ein besonderes Privilegium vom Pfarrverbande auch exemt sein und sich und den Seinigen die sacra durch einen eigenen vom Bischofe approbirten Geistlichen oder von einem auswärtigen Pfarrer administriren lassen. Für regierende Fürsten haben in der Regel eigene bei den Hofkirchen angestellte Priester (Hof- oder Burg-Pfarrer oder -Kapläne) die munera pastoralia zu verwalten. Das Domicil bringt nun aber auch für den Eingepfarrten das Diöcesanverhältniß mit sich. Denn da jeder Pfarrbezirk sich in einer Diöcese befindet und von dieser einen Theil ausmacht, so folgt, daß man mit der Pfarrgenossenschaft in den Diöcesanverband eintritt und der bischöflichen Gewalt und Jurisdiction in ihrem ganzen Umfange unterworfen wird. Ungeachtet aller dieser Wirkungen des Domicils wird doch auch durch eines Menschen Geburtsort (origo) Competenz begründet. Der Pfarrer nämlich hat Kinder zu taufen, die in seinem Bezirke geboren werden, und der Bischof hat die in seiner Diöcese Geborenen zu ordiniren, kleinerer Acte gar nicht zu gedenken. Auch wird häufig am Geburtsorte die Ehe aufgeboten. Nie gibt aber dieses die volle Jurisdiction. Was bei den Laien das Domicil ist, das ist bei den Geistlichen gewissermaßen die Residenz. (Vgl. Helfert, Ueber den Einfluß des Domicils auf die kirchliche Jurisdiction, in Weiß, Archiv der Kirchenrechtswissenschaft V, 1835, 11—51; die verwandten Aufsätze von Hofmann, Laurin und Schödrey im Archiv für kathol. Kirchenrecht II, XXVI, XXX. Erschöpfend handelt von domicilium und origo Savigny, System des heutigen röm. Rechts VIII, 1849, 39—106; darnach Heimbach in Weiske, Rechtslexikon XV, 1861, 1 bis 54.) [Sartorius.]

Domine, non sum dignus, ein Gebetsspruch, der den Worten des capharnaischen Hauptmanns (Matth. 8, 8) nachgebildet ist. Schon frühe scheint man sich desselben als eines Privatgebetes vor dem Empfange der Communion bedient zu haben. Wenigstens finden sich Spuren davon u. A. schon bei Chrysostomus (Hom. de S. Thom.). Förmlich in den kirchlichen Ritus, wo er jetzt vor der Austheilung der Communion an die Laien und in der Messe vor der Communion des Priesters in dreimaliger Wiederholung gesprochen wird, ist derselbe erst später aufgenommen worden. Wenigstens finden wir ihn erst im 13. Jahrhundert von Wilhelm Durand zum ersten Male erwähnt. Jedenfalls aber erscheint derselbe in seiner prägnanten Fassung, wobei noch die sinnvolle Vergleichung mit der Lage des Hauptmannes in Betracht kommt, als Ausdruck der tiefsten Demuth und des kindlichsten Vertrauens zugleich vor dem Empfange der Communion sehr an seinem Orte. Eigenthümlich ist es nur, daß, während man die Schlußworte ganz passend umgebildet hat, das tectum im Vordersatze geblieben ist. [Lüft.]

Dominicale, ein seltenes Wort, dessen Bedeutung verschieden angegeben wird. Die unter

dem Vorsitze des Bischofes Aunacharius (wahrscheinlich im J. 578) in Auxerre abgehaltene Diöcesansynode (vgl. Hefele III, 38 ff.; Rohrbacher IX, 359) verbietet (can. 36) den Frauen, die heilige Eucharistie mit bloßer Hand (nuda manu) zu empfangen, und schreibt (can. 42) vor, daß sie dabei ihr Dominicale haben müssen. Zum näheren Verständnisse dieser Bestimmungen sei hier bemerkt, daß im Morgen- und Abendlande Männer und Frauen (bis etwa zum achten oder neunten Jahrhundert) die heilige Hostie in die Hand empfingen und dann sich selber communicirten. So sagt z. B. der hl. Cyrill von Jerusalem (Catech. myst. 5, 21), daß der Leib des Herrn dem Communicirenden auf die rechte hohle Hand gegeben wurde, die derselbe so auf die linke gelegt hielt, daß beide ein Kreuz bildeten. Ebenso war es (wenigstens) im Abendlande Sitte, daß die Frauen ein reines weißes Linnentüchlein mitbringen mußten, um darin den heiligen Leib Christi aufzunehmen (omnes viri, quando ad altare accessuri sunt, lavant manus suas, et omnes mulieres nitida exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiant, heißt es in einer dem hl. Cäsarius von Arles zugeschriebenen Rede). Mit Rücksicht auf diese Thatsachen halten nun Manche (Baronius, Bona, Casalius, Grancolas, Martigny) das von der Synode von Auxerre erwähnte Dominicale für ein Linnentüchlein, mit dem die Frauen beim Empfange der heiligen Communion ihre Hände verhüllen sollten. Andere (Baluzius, Rob. Sala, Ducange) meinen, unter diesem Dominicale sei ein Schleier zu verstehen, mit dem die Frauen im Hause Gottes stets angethan sein mußten. Für diese Auffassung berufen sie sich auf ein altes Pönitentialbuch (vgl. Ducange s. v. Dominicale), worin vorgeschrieben ist, daß die Frauen beim Communiciren ihr Dominicale über dem Haupte (super caput) haben sollten. Die erste Erklärung (Dominicale = Tüchlein für den Leib des Herrn, ähnlich wie Corporale) scheint den Vorzug zu verdienen. [Gihr.]

Dominici, s. Johannes Dominici.

Dominicum bedeutet in der mittelalterlichen Latinität sowohl a. den landesherrlichen Schatz, das Kammergut, die Domäne, als b. das Kirchengebäude und die Besitzungen der Kirche (vgl. Du Cange s. v.).

Dominicus, der hl., und der von ihm gestiftete Orden der Dominicaner oder Predigerbrüder (ordo fratrum praedicatorum). I. Leben des Heiligen und Ordensgründung. Es ist gewiß als providentielle Fügung zu betrachten, daß fast gleichzeitig mit dem hl. Franciscus von Assisi, welcher der vielfach bedrängten Kirche Gottes eine neue, kräftige Stütze werden sollte, ein Mann auftrat, der dasselbe Ziel mit anderweitigen Mitteln anstrebte. Der hl. Dominicus war 1170 zu Calaroga, einem Dorfe Altcastiliens in der Diöcese Osma, geboren. Er soll väterlicherseits aus dem edlen Geschlechte der Guzman entsprossen sein (P. Bremond O. Pr., De Gusmana stirpe S. Dominici, Romae 1740), doch wird dieß von den Bollandisten und vielen Neueren in Zweifel gezogen. Sein Vater hieß Felix; seine Mutter, Johanna von Aza, wird im Officium des Dominicanerordens als Selige verehrt. Dominicus wurde in seinem siebenten Lebensjahre seinem Oheim, dem Erzpriester in Gumiel d'Izan, zum Unterricht übergeben; von da kam er an die Universität Palencia. Hier lag er von seinem 15. bis zu seinem 25. Lebensjahre dem Studium der Philosophie und Theologie ob und machte zugleich in der Frömmigkeit große Fortschritte. Nach Vollendung seiner Studien wurde er 1195 Canonicus am Capitel zu Osma durch Vermittlung des frommen Diego von Azevedo, der damals Prior desselben war. Um diese Zeit scheint er auch die Priesterweihe empfangen zu haben, da aus den Lebensbeschreibungen des Heiligen bestimmt hervorgeht, daß er die priesterliche Würde bekleidete. Als Canonicus von Osma verwaltete er mit Eifer das Predigtamt, doch stets innerhalb der Grenzen dieser Diöcese. Bald wurde er Subprior und unterstützte in dieser Stellung eifrigst den seit 1201 auf den Bischofssitz von Osma erhobenen Diego bei Reformirung des Capitels nach der Regel des hl. Augustin. Als gegen das Ende des Jahres 1203 Bischof Diego im Auftrage des Königs Alfons VIII. von Castilien nach Dänemark reiste, um an dem dortigen Hofe eine Braut für den Königssohn Castiliens zu werben, erwählte er sich den Subprior Dominicus zu seinem Begleiter. Nachdem der dänische Hof seine Zustimmung zur beabsichtigten Verbindung gegeben, kehrten Beide zurück, um dieß ihrem Könige zu berichten, reisten aber dann wieder nach Dänemark, um die Braut nach Castilien zu geleiten. Mittlerweile war diese gestorben, und Diego zog, nachdem er diese Wendung der Dinge dem Könige durch einen Boten berichtet hatte, mit Dominicus nach Rom. Auf der Rückreise kamen sie nach Montpellier in Südfrankreich, wo soeben drei päpstliche Legaten über weitere Schritte gegen die häretischen Albigenser beriethen. Diego und Dominicus wurden zu ihren Berathungen beigezogen und erklärten, daß nur durch demüthiges und von strenger Lebensweise begleitetes Auftreten, sowie durch eifrige und gründliche Predigt des Wortes Gottes jenen Häretikern mit Erfolg entgegengewirkt werden könne. Dieser Rath gefiel den Legaten; Diego aber und sein Begleiter begannen sofort in Languedoc zu predigen (1205). Zugleich errichtete Dominicus in Prouille, einem Dorfe am Abhange der Pyrenäen in der damaligen Diöcese Toulouse, eine Zufluchtsstätte für solche Mädchen, welche in Gefahr waren, wegen Armut der Eltern den Häretikern zum Unterrichte übergeben zu werden. Dieses Asyl, welches am 27. December 1206 bezogen wurde, war die erste Stiftung des Heiligen. Es wurde bald zu einem Nonnenkloster umgestaltet und enthielt den Keim zur späteren Gründung des eigentlichen Dominicaner-

ordens. Dominicus, dessen Absichten der damalige Bischof Fulco von Toulouse kräftig unterstützte, nannte sich von nun an Prior von Prouille. An dem Kreuzzuge, welcher 1208 nach Ermordung des päpstlichen Legaten Castelnau gegen die Albigenser unternommen wurde, nahm Dominicus keinen Antheil; man liest nur, daß er während der Schlacht bei Muret 1213 in der dortigen Schloßkapelle mit anderen Priestern um den Sieg der Kreuzfahrer gebetet habe. Desto eifriger aber widmete sich der Heilige während der Jahre 1208—1215 der Bekehrung der Irrgläubigen, indem er unter vielen Mühen und Verspottungen, aber auch von manchen Erfolgen ermuthigt ihnen das Wort Gottes verkündete. In diese Zeit verlegen manche Biographen die Einführung des heiligen Rosenkranzes in der Form, in welcher er jetzt gebetet wird (vgl. Mamachi, Annal. Ord. Praed., Romae 1756, ad an. 1213, n. 21 sqq.). Nach Beendigung des Albigenserkrieges 1215 sollte nun nach Gottes Absicht die Zeit kommen, in welcher Dominicus seinen Plan, zum Zwecke des Predigtamtes einen eigenen Orden zu stiften, ausführen konnte. Bei der Stiftung desselben schlossen sich ihm zunächst zwei Bürger von Toulouse an, Peter Cellani, der ihm ein Haus schenkte, und ein gewisser Thomas. Ihnen folgten noch vier andere; Bischof Fulco überwies dem Hause den sechsten Theil des Zehnten, der zum Baue von Kirchen in der Diöcese Toulouse bestimmt war; auch Graf Simon von Montfort, der Besieger der Albigenser, unterstützte das Unternehmen. Dominicus begab sich noch in demselben Jahre nach Rom, um vom Papste Innocenz III. die Genehmigung seines Ordens zu erhalten; allein der Papst nahm zwar die Stiftung zu Prouille durch Urkunde vom 8. October 1215 in Schutz, wies aber Dominicus an, vorerst eine der bereits vorhandenen Ordensregeln zu erwählen, da das eben gehaltene vierte Lateranconcil der Errichtung neuer Orden nicht günstig war. Bei diesem Aufenthalte in Rom wurde Dominicus mit dem hl. Franciscus von Assisi bekannt, in dem er ein auserlesenes Werkzeug für die Pläne Gottes verehrte. Nach Prouille zurückgekehrt, entschied er sich, da er ja früher selbst Canonicus war, für die Augustinerregel, der er 1216 Einiges aus den Satzungen des Prämonstratenserordens beifügte, während Fulco ihm die Kirche zum hl. Romanus zu Toulouse überwies. Dorthin wurde der klösterliche Verein aus dem Hause des Peter Cellani übertragen; neben der Kirche wurde das Kloster ad S. Romanum gebaut, welches als das erste eigentliche Dominicanerkloster zu betrachten ist. Die ersehnte Bestätigung des Ordens ertheilte der neue Papst Honorius III. durch zwei Bullen vom 22. December 1216. Dominicus, welcher in die Hände des Papstes selbst Profeß ablegte, erhielt noch weitere Privilegien. Zu diesen gehörte besonders die allgemeine Approbation zum Beichthören und das Recht zum Predigen für sämmtliche Diöcesen. Während seines römischen Aufenthaltes predigte der Heilige vor der Dienerschaft im päpstlichen Palaste, dieß pflegte er von da an jedesmal zu thun, so oft er nach Rom kam, und wurde so gewissermaßen der erste Magister s. Palatii. Nach Ostern 1217 kehrte Dominicus wieder nach Toulouse und Prouille zurück und sandte am Maria-Himmelfahrtstag von seinen ersten 16 Genossen mehrere nach Paris und Spanien, um dort und anderwärts den Orden zu verbreiten. Er selbst ging abermals nach Rom, bewog dort durch seine Predigten Viele zum Eintritte in seinen Orden und errichtete schließlich in San Sisto ein Kloster für Nonnen, in Santa Sabina eines für Brüder. Damals kamen auch Hyacinth und Ceslaus aus Polen mit ihm in Berührung; durch sie fand der Orden Eingang in Polen. Ebenso schloß sich zu Rom der berühmte Lehrer des canonischen Rechtes in Paris, Reginald, an Dominicus an und zog durch sein Ansehen und seine Beredsamkeit Viele nach sich; er wurde bald darauf der Stifter des Klosters St. Nicolaus zu Bologna. Der Heilige selbst begab sich 1218 nach Spanien, um auch in seinem Vaterlande dem Orden Eingang zu verschaffen; dann wendete er sich nach Paris, wo die früher ausgesendeten Genossen bereits das Kloster zum hl. Jacob gegründet hatten. Im J. 1219 war er in Bologna, von wo er Brüder zu neuen Gründungen in Oberitalien aussandte. In Bologna fand 1220 das erste Generalcapitel statt, auf welchem der Beschluß gefaßt wurde, auf Eigenthum zu verzichten und bloß von Almosen zu leben. Rastlos predigte Dominicus dann in oberitalischen Städten und gründete wahrscheinlich um diese Zeit seinen dritten Orden. Zu Ende 1220 reiste er zum sechsten Male nach Rom und blieb dort bis Frühjahr 1221. Nachdem noch unter ihm das zweite Generalcapitel im Mai 1221 in Bologna abgehalten worden, auf welchem der Orden bereits acht Provinzen zählte, faßte er den Entschluß, bei den heidnischen Kumanen zu predigen und sein Blut für Christus zu vergießen. Doch kehrte er von einer Reise nach Venedig todkrank in das Kloster zu Bologna zurück und starb hier, nachdem er noch die versammelten Brüder zum Festhalten an der Regel und zur gegenseitigen Liebe ermahnt hatte, auf Asche liegend am 6. August 1221. Sein Leib wurde in der Kirche des Klosters St. Nicolaus bestattet. Schon 1234 (13. oder 3. Juli) canonisirte ihn Papst Gregor IX. Sein Fest wurde, da am 6. August schon das des heiligen Papstes Sixtus II. gefeiert und später der 5. August durch das Fest Maria Schnee ausgezeichnet wurde, auf den 4. August verlegt. Sein Leib ward 1267 in ein reich geschmücktes Grab übertragen, welches 1473 seine großartige, künstlerische Vollendung erhielt.

Dominicus gehört zu den bedeutendsten Männern der Kirche Gottes durch seine persönliche Heiligkeit und durch Stiftung seines Ordens.

In ihm lebte eine unbegrenzte Liebe zu Gott und zum Nächsten, unermüdete Thätigkeit für die Ehre Gottes, unversiegbarer Eifer im Gebete und in strengen Bußübungen; seine aufrichtige Demuth zeigte er unter Anderem darin, daß er wiederholt angetragene Bisthümer ablehnte. Sein sanftes Aeußere war der Abglanz des im Innern wohnenden Friedens. Was die schwierige Frage über etwaige Schriften des Heiligen betrifft, so ist es sicher, daß er mehrere Briefe an Brüder und Schwestern seines Ordens schrieb und die Ordensconstitutionen in der Hauptsache zusammenstellte. Da er lange bei den Albigensern predigte und auch mit einigen derselben Disputationen hatte, so mag er immerhin folgende ihm zugeschriebene Schriften verfaßt haben: 1. Libellus rationes atque auctoritates in confirmationem fidei continens; 2. Schedula auctoritates pro ecclesiae cath. fide exhibens, und 3. Acta Dominici ut ministri reconciliationis haereticorum in sinum ecclesiae redeuntium a legatis s. pontificis constituti. In letzterer Schrift kommen zwei von ihm gefällte Sentenzen vor, die den Charakter der Aechtheit an sich tragen. Außerdem soll der Heilige Erklärungen über die Psalmen, das Matthäusevangelium, die paulinischen und katholischen Briefe geschrieben haben; möglich, daß diese Angabe auf Richtigkeit beruht, da der Heilige über die genannten heiligen Bücher Vorträge hielt. Für unächt werden gehalten: Liber de corpore Christi; Homiliae tres de gratia Dei et totidem de ineffabili Trinitate. Indeß ist zu bemerken, daß wir auch von den Schriften, die er verfaßt haben mag, wenig oder fast nichts besitzen. Von den Quellen und der Literatur über Dominicus, den auch Dante in seiner Divina Commedia (Parad. 12) verherrlichte, heben wir hervor: Jordanus, De principiis Ord. Praed., worin eine Vita des Heiligen enthalten ist; die Arbeit ist wahrscheinlich vor 1233 verfaßt, da Jordan von der Uebertragung und Canonisation des Heiligen schweigt (bei Quétif et Echard, Script. Ord. Pr. I, 2 sq.); dann Zeugenaussagen im Canonisationsprozesse, also aus den Jahren 1233 und 1234; ferner eine Lebensbeschreibung von Constantin O. Pr., Bischof von Orvieto, verfaßt 1242—1247; von Humbert, dem fünften Ordensgenerale, um 1250 (bei Quétif l. c. 25 sq.); von Bartholomäus von Trient, 1234—1251 (bei Boll. Aug. I, 559 sq.); von Gerhard von Frachet, um 1256 (gedruckt Douai 1619); von Dietrich von Apolda O. Pr., um 1288 (Boll. l. c. 562 sq.). Eingehend handeln über das Leben des Heiligen Quétif und Echard (l. c. 1—89); die Bollandisten (l. c. 358 sq.); P. Touron, La vie de s. Dominique de Guzman, Paris 1739; Mamachi, Annales Ord. Praed., Romae 1756, I; in neuerer Zeit Lacordaire, Vie de Saint Dominique, Bruxelles 1841, deutsch 2. Auflage Regensburg 1871; F. Ratte, Blumen aus dem Garten des hl. Dominicus, Paderborn 1866.

II. Geschichte und Verfassung des Ordens. Noch zu Lebzeiten des Heiligen wurde der Orden auch in England eingeführt, wo er seine erste Niederlassung in Oxford erhielt. Der hl. Hyacinth, der in Rom das Ordenskleid empfangen hatte, predigte auf seiner Rückkehr nach Polen in Friesach in Kärnthen, und dieß wurde Veranlassung zu einer Klostergründung daselbst (1218), der ältesten in ganz Oesterreich; außerdem wurden auf seinen Antrieb hin Convente in Olmütz und Krakau gegründet. Ebenso thätig war der Gefährte Hyacinths, der sel. Ceslaus. Der Orden verbreitete sich in kurzer Zeit nach Rußland, Dänemark, 1280 sogar nach Grönland, nach Griechenland und Palästina. Die tüchtigsten Lehrer und Studenten an den Universitäten Paris und Bologna, Hoch und Nieder, traten mit Begeisterung in den neuen Orden. Die Klöster wurden meist in größeren und kleineren Städten, weniger auf dem Lande errichtet. In Frankreich wurden die Dominicaner von ihrem ersten Kloster zu Paris, St. Jacob, gern Jacobiner, in England von ihrer Kleidung beim Ausgehen (schwarze Cappa) schwarze Brüder genannt. Den nächsten Zweck des Ordens besagt sein Name: Predigerorden. Schon der hl. Dominicus nannte sich minister praedicationum (vgl. das Siegel bei Quétif l. c. 85), und Papst Honorius III. spricht in einer Bulle vom 26. Januar 1217 von den Brüdern zu St. Roman als den „Predigern" von Toulouse. Nach diesem Hauptzwecke sollten also die Ordensbrüder durch eifrige Predigt des Wortes Gottes die Rechtgläubigen im Glauben bestärken, die Irrgläubigen zum wahren Glauben zurück- und die Ungläubigen hinzuführen. Hieraus erklärt sich, daß die Dominicaner vorzügliche Prediger, eifrige Kämpfer für die Wahrheit (der Orden hieß auch Ordo veritatis), große Theologen und opferbereite Missionare wurden. Es war aber auch naturgemäß, daß sie als die geeignetsten Organe der Kirche zur Prüfung aller neu vorgebrachten Meinungen und zur Reinhaltung des Glaubens erschienen. So erhielt der Dominicanerorden bald eine wichtige Mission in der Leitung der kirchlichen Inquisition. In vielen Dominicanerconventen waren einzelne Brüder mit dem officiellen Titel haereticae pravitatis inquisitores, welche in dieser Eigenschaft eine eigene Stellung hatten, die veröffentlichten Schriften prüften u. s. w. Auch bei der spanischen Inquisition, die vielfach zu einem Staatsinstitute wurde, stand meist ein Dominicaner an der Spitze. Das Amt eines Magister s. Palatii, das mit so großen Vorrechten namentlich von Papst Leo X. ausgestattet wurde, bekleidete vom Anfange an und bekleidet bis zur Stunde nur ein Dominicaner. Doch erscheinen im dreizehnten Jahrhundert auch Franciscaner als Lectores s. Palatii (Moroni XXVI, 84. XXXVIII, 159). Mit dem Zwecke des Ordens hängt innigst seine innere Einrichtung und Verfassung zusammen. Der

Orden galt seit dem ersten Generalcapitel 1220 stets als Mendicantenorden; erst Papst Martin V. erlaubte 1425 den Erwerb liegender Gründe und sicherer Einkünfte für einzelne Häuser, Sixtus IV. gestattete dieß durch Bullen vom 1. Juli 1475 und 13. April 1477 für den ganzen Orden; die einzelnen Personen dürfen aber nie Eigenthum erwerben. Die Lebensweise der Ordensgenossen ist eine strenge; die Abstinenz vom Fleischgenuß ist eine beständige, die Fasten werden vom Feste Kreuzerhöhung bis Ostern und noch an einigen anderen Tagen gehalten. Die gesammte Kleidung, nicht bloß der Ordenshabit, darf bloß aus Wolle bestehen. Das Stillschweigen muß zu gewissen Stunden stricte gehalten werden. Durch diese strenge Disciplin soll der Geist möglichst frei gemacht werden für die große Aufgabe des Ordens. Die Glieder desselben zerfallen in zwei Hauptklassen, Clerici (sacerdotes) und Laienbrüder. Die ersteren beginnen ihr Noviziat nach zehntägigen Exercitien und fangen erst nach Vollendung des Noviziatsjahres ihre Studien an, welche im Ganzen acht Jahre dauern. Alles ist dazu angethan, tüchtige Prediger, Beichtväter und Gelehrte heranzubilden. Jeder muß zwei Jahre hindurch Philosophie und zwei Jahre Theologie (mehr Einleitung zur eigentlichen Theologie) studiren. Nach Beendigung dieser beiden Curse gehen die Befähigteren zum Studium der Theologie und der Philosophie nach der Summa des hl. Thomas über, während die übrigen in einfacherer Weise in der Theologie unterrichtet werden. Die ersteren legen nach Vollendung der thomistischen Studien das Lectoratsexamen ab und werden Lectores (kein Grad, sondern ein bleibender Titel); wer sich sieben Jahre als Lector bethätigt, rückt zum Magister studentium (ein Amt, aber kein Grad), nach weiteren zwei Jahren zum Baccalaureus (Grad und Amt), dann zum Regens Studiorum und endlich zum Magister (Doctorgrad) vor. Die Grade der Theologie und der Philosophie werden immer mitsammen verliehen. Jede Provinz soll ihr Studium generale (Ordensuniversität) haben. Das Predigtamt ist im Orden noch dadurch besonders ausgezeichnet, daß ein Bruder, welcher länger und besonders ruhmwürdig gepredigt hat, den Titel Praedicator generalis empfängt. Wer diesen Titel, den nur der General oder das Generalcapitel verleiht, erhalten soll, muß mindestens 35 Jahre alt sein; Lectorat und Praedicatura generalis sollen getrennt sein, ferner sollen in einer Provinz nicht mehr Praedicatores generales als Convente sein; den mit diesem Titel Ausgezeichneten steht Sitz und Stimme beim Provinzialcapitel zu. Die Laienbrüder, deren Institution auf den hl. Dominicus zurückreicht, müssen zuerst ein Jahr als Tertiarier im Kloster sein; hierauf erfolgt die Einkleidung, nach zwei Jahren das einjährige Noviziat, dann die einfache Profeß, nach drei Jahren endlich die vota solemnia. Die Kleidung der Dominicaner ist ein weißer Habit mit weißem Scapulier und Kapuze. Beim Predigen und Beichthören, sowie bei Ausgängen aus dem Kloster ziehen sie darüber einen schwarzen Mantel mit schwarzer Kapuze. Die Laienbrüder tragen weißen Habit mit schwarzem Scapulier und schwarzer Kapuze. Die ganze Verfassung und Gesetzgebung des Ordens ist in den Ordensconstitutionen enthalten, welche durch den großen Rechtsgelehrten und dritten General des Ordens, den hl. Raimund von Peñaforte, um 1238 überarbeitet und gesammelt wurden. Der Orden zerfällt in Provinzen, welche unter Provinzialen stehen und der einheitlichen Leitung des Generals unterworfen sind; jedem Kloster steht ein Prior vor. Die oberste legislative Gewalt haben die Generalcapitel, welche aus dem jeweiligen General, dem Provinzialobern und je einem von der Provinz gewählten Beisitzer bestehen; wenn auf zwei nach einander folgenden Generalcapiteln etwas erörtert und auf dem dritten festgesetzt wird, so hat dieß den Charakter einer Constitution (eines Textes). Diese Capitel wurden Anfangs alljährlich, und zwar die ersten zwei zu Bologna, die von 1222—1264 folgenden abwechselnd zu Paris und Bologna, dann auch an anderen Orten, meist zur Pfingstzeit, abgehalten. Nach neuerem Rechte sollten sie sich alle drei Jahre versammeln, allein es ist dieß nicht immer möglich. Das letzte war 1871 in Gent. Der General (Magister generalis) wurde früher lebenslänglich, seit der Verordnung Papst Pius' VII. von 1804 auf sechs Jahre gewählt; Papst Pius IX. setzte 1862 die Functionsdauer auf zwölf Jahre fest. Er wird auf dem Generalcapitel gewählt. Der Ordensgeneral scheint seit ältester Zeit zu St. Sabina in Rom residirt zu haben, von 1273 an aber ist St. Maria sopra Minerva der Sitz desselben. Der neu gewählte General ernennt sich seine Socii, die ihm in der Leitung des Ordens, soweit ihnen der General Einfluß läßt, zur Seite stehen. Die Provinziale werden auf vier Jahre erwählt, und zwar vom Provinzialcapitel, welches sich aus den Prioren, den Praedicatores generales und aus einigen von den größeren Conventen zu wählenden stimmberechtigten Mitgliedern zusammensetzt; das Provinzialcapitel wählt außerdem vier Definitoren, welche mit dem Provinzial die Geschäfte der Provinz berathen. Die Prioren werden von den einzelnen Conventen gewählt. Die gewählten Provinziale müssen vom General, die Prioren vom betreffenden Provinzial bestätigt werden; der General selbst bedarf einer Bestätigung nicht. Die ursprüngliche Verfassung erlitt im Laufe der Zeit selbstverständlich manche Aenderungen; eine Uebersicht dieser Veränderungen, sowie eine Darstellung des gegenwärtig geltenden Rechtes bieten die auf Veranlassung des Generals Alex. Vinc. Jandel herausgegebenen Constitutiones fratrum Ord. Praed., Paris. 1872. Noch sei hier erwähnt, daß die Dominicaner bei der heiligen Messe einen eigenen Ritus befolgen, der in einzelnen Punkten vom römischen abweicht: so wird die Eingießung

des Weines in den Kelch schon vor dem Stufengebet vorgenommen, beim Offertorium die Patene mit der Hostie auf den mit Wein gefüllten Kelch gelegt und die Opferung in einem einzigen Acte gemacht. Die Freundschaft, welche zwischen den heiligen Stiftern des Prediger- und des Franciscanerordens bestand, wird zwischen beiden Orden gesetzmäßig festgehalten und unter Anderem dadurch bekundet, daß jedes Kloster am Feste des Ordensstifters, wo immer möglich, den Gottesdienst von dem anderen Orden verrichten läßt.

Diese Versammlung von Heiligen und Gelehrten hatte vom 13. bis zum 16. Jahrhundert neben den Minoriten einen ausgedehnten Einfluß in der Kirche. Schon 1230 erhielten die Dominicaner einen Lehrstuhl an der Universität zu Paris, und einige Jahrhunderte hindurch lehrten an dieser, sowie an den Universitäten zu Bologna, Padua, Köln, Prag und Wien viele Mitglieder des Ordens als Professoren der Theologie und Philosophie (vgl. bezüglich Wiens Seb. Brunner, Der Prediger-Orden in Wien und Oesterreich, Wien 1867, 30 ff.). Auch in ihren eigenen Generalstudien, die häufig mit den eigentlichen Universitäten im engen Verbande standen, hatten die Dominicaner hervorragende Männer als Lehrer. Die größten Theologen und Philosophen, Albert d. Gr. und der hl. Thomas von Aquin, gehörten ihrem Orden an; viele gelehrte Männer, Scholastiker wie Mystiker zierten ihn, und auch später, als die Blütezeit der eigentlichen Scholastik vorüber war, gingen noch aus dem Orden ansehnliche theologische Schriftsteller hervor. Es seien aus früherer und späterer Zeit erwähnt: Raymund von Peñaforte, Jacobus de Voragine, der Verfasser der Legenda aurea, Vincenz von Beauvais, Durandus, Doctor resolutissimus genannt, Tauler, Heinrich Seuse, Joh. Capreolus, der Fürst der Thomisten, der hl. Antoninus, Erzbischof von Florenz, Johann de Ragusio, Johann Torquemada, Cardinal Cajetan, Melchior Canus, Petrus und Dominicus Soto, Las Casas, Ludwig von Granada, Carranza, Dominicus Bañez, Didacus Alvarez, Ledesma, Abraham Bzovius, Goar, Combefis, Billuart, Natalis Alexander, Echard, Vincenz Orsini (Papst Benedict XIII.), Gotti, Orsi, Mamachi u. v. A. Was die Dominicaner auf dem Gebiete der Bibelerklärung geleistet, siehe bei Ludw. Bertr. Loth (Catalogus fratrum Ord. Praed., qui S. Scr. illustrarunt, in Guil. Pepin, Exposit. in Genesin, Duaci 1634; auch Quétif I, 941 ff.). Es ist bekannt, daß der Dominicaner Hugo a S. Caro die erste Verbal-Bibelconcordanz verfaßte, sowie daß die Dominicaner eigene Correctorien betreffs der Verbesserung des Vulgatatextes führten. Der Orden erwarb sich auch manches Verdienst um die Geschichtswissenschaft, indem in seinen genau geführten Nekrologien und Chroniken viel quellenmäßiges Material enthalten ist. Im 14. Jahrhundert ragt Bernardus Guidonis als historischer Schriftsteller hervor; der früher lebende Dietrich von Apolda hat neben manchem Legendenhaften, das dem Charakter seiner Zeit dient, auch viel Zuverlässiges und Geschichtliches. Neben der Pflege der Wissenschaft entfalteten die Dominicaner eine große Missionsthätigkeit. Bald nach der Gründung des Ordens zogen sie nach Schweden, Litauen, Rußland, Preußen, Grönland, um die noch meist heidnischen Bewohner zu bekehren. Später wendeten sie sich nach dem Inneren von Asien, sowie nach Japan, China und Indien, und viele von ihnen errangen sich daselbst die Palme des Marterthums. Ebenso eilten sie, als kaum die neue Welt entdeckt war, nach Amerika, um den wilden Stämmen Christum zu predigen und sie zu civilisirten Menschen heranzubilden; noch heute erinnert der Name von S. Domingo an ihre dortige Thätigkeit. Ebenso muß erwähnt werden, daß die Dominicaner auf dem Gebiete der Kunst Großes leisteten. Insbesondere wurde die Baukunst und Malerei, namentlich die Miniaturmalerei, in den italienischen Klöstern von kunstsinnigen Jüngern geübt. Herrliche Kirchen und andere Kunstgebäude hatten Dominicaner zu Baumeistern. Das Kloster zu S. Maria Novella in Florenz war eine förmliche Künstlerschule; vorzüglich ragten Fra Sisto und Fra Ristoro, beide gegen Ende des 13. Jahrhunderts, als berühmte Architekten hervor. Ebenso künstlerisch wurde in dem genannten Kloster, sowie in S. Marco zu Florenz und S. Caterina zu Pisa die Malerei betrieben; Fr. Johannes von Fiesole, zugenannt der Englische, Benedict von Mugello und auch noch Bartholomäus della Porta erwarben sich bleibenden Ruhm. Die Miniaturmalerei in den Codices u. s. w. wurde in den italienischen Klöstern mit Vorliebe gepflegt. Auch zeichneten sich manche Dominicaner-Laienbrüder als Kunstschreiner (arcularii) und Kunstschlosser aus (vgl. Vinc. Marchese, Memorie dei più insigni Pittori, Scultori e Architetti Domenicani, 4. ed., Bologna 1878—1879; Seb. Brunner, Die Kunstgenossen der Klosterzelle, 2 Thle., Wien 1863; Renaissance und Dominicaner-Kunst, in Histor.-polit. Blätter XCIII, 897. XCIV, 26. Der Orden zählt viele Heilige, so Raimund von Peñaforte, Petrus Martyr, Hyacinth, Vincenz Ferrerius u. A.; er gab der Kirche die vier Päpste Innocenz V., Benedict XI., den hl. Pius V. und Benedict XIII., mehr als 60 Cardinäle, gegen 1000 Bischöfe und Erzbischöfe.

Zur Zeit des sog. abendländischen Schisma's war auch der Dominicanerorden, wie andere, in zwei Parteien getheilt; die französischen Provinzen, sowie die sicilische und aragonische hingen Clemens VII. und seinen Nachfolgern an, während die übrigen an der Obedienz Urbans VI. festhielten; beide Parteien wählten eigene Generale und hielten eigene Generalcapitel. Dieser Zustand dauerte von 1380 bis zur Wahl Martins V. 1417. Die im Laufe der Zeit erschlaffte

Zucht empfing ihre Wiederherstellung theils durch die Ordensgenerale selbst, theils durch Bildung von Ordenscongregationen innerhalb der einzelnen Provinzen. Als erster Reformator im Orden wird der selige Konrad von Preußen genannt, welcher als Ordensgeneral seit 1389 die regelmäßige Observanz in ganz Deutschland herstellte; ihm folgte der selige Bartholomäus vom hl. Dominicus (gest. als Bischof von Coron 1417), welcher seit 1402 das Gleiche für Italien durchführte. Im J. 1418 errichtete Matthäus Bonimperto (gest. als Bischof von Mantua 1444) eine lombardische Congregation, von welcher 1493 bis 1498 durch Hieronymus Savonarola eine toscanische abgezweigt wurde. Nach der Wiedervereinigung dauerte die lombardische bis 1531. Unter dem Generalat von Martial Auribelle vereinigten sich 28 Klöster zu einer holländischen Congregation. Nachdem sich dieser viele französische Klöster angeschlossen hatten, wurde 1514 eine eigene gallicanische Congregation von ihr abgetrennt, neben welcher 1596 die Congregation Occitaine zu Toulouse ihren Anfang nahm. Bernhardin von Lucca (gest. 1585) gründete im Gebiete von Neapel die Congregation von der hl. Katharina von Siena in den Abruzzen. Im Laufe des 18. Jahrhunderts bestanden (Helyot III, 228) die Congregation des hl. Vinc. Ferrerius in der Bretagne mit 14 Conventen, die der Engel in der Provence mit 6, die elsässische mit 4, die vom Namen Jesu auf den Antillen mit 1, die vom hl. Dominicus auf S. Domingo mit 2, die von S. Sabina in Rom mit 8, die vom hl. Marcus in Florenz mit 6, die vom hl. Jacob Salomonius zu Venedig mit 7, die von U. L. Frau zu Neapel mit 13, die vom hl. Dominicus Surianus in Sardinien mit 10, die vom hl. Marcus im Gebiete von Neapel mit 13 Conventen. Endlich ist zu nennen die Congregation des allerheiligsten Sacramentes, welche in der Nähe von Avignon von Anton Le Quieu (1601—1676) nach der ganzen Strenge der ursprünglichen Regel, insbesondere rücksichtlich der Armut und des Fastens, eingerichtet wurde. — Durch die sog. Reformation im 16. Jahrhundert verlor der Orden seine Niederlassungen in England, Dänemark, Schweden und vielfach auch in Deutschland. Doch zählte er noch 1783 45 Provinzen mit vielen Conventen in allen Welttheilen (besonders Polen, Frankreich, Spanien, Italien). Die Klosteraufhebung unter Kaiser Joseph II. verminderte die Zahl der Convente in Oesterreich bedeutend; Steyr, Münzbach, Neukloster, Pettau, Krems, Budweis, viele in Galizien wurden unterdrückt, einige, wie Leoben, starben von selbst aus. Die große Revolution in Frankreich wie die Säcularisation in Deutschland 1803 zerstörten in diesen Ländern den Orden auf kürzere und längere Zeit. In unserem Jahrhundert trugen der geistreiche Lacordaire (gest. 1861) und der Ordensgeneral Alex. Vincenz Jandel (gest. 1872) zur Restaurirung und Reorganisirung des Ordens in Frankreich und sonst sehr viel bei. In Spanien zerrüttete die Revolution 1868 den Orden beträchtlich, doch erholte sich derselbe dort seitdem wieder einigermaßen. Im österreichischen Kaiserstaate ist die galizische Provinz, welche noch 13 Convente hat, die dalmatinische, die 8 schwach besetzte Convente zählt, und die sog. Provincia Imperii mit 15 Conventen (Wien mit dem Sitze des Provinzials, Prag, Olmütz, Znaim, Ungarisch-Brod, Leitmeritz, Eger, Aussig, Retz, Steinamanger, Oedenburg, Kaschau, Eisenburg, Friesach, seit 1856 den Dominicanerinnen von Lienz auf 50 Jahre überlassen, Graz mit dem Studium generale, ein Haus in Eppan). Nach den 1872 erschienenen Constitutiones Fratr. Ord. Praed. zählt der Orden allerdings 52 Provinzen in Europa, Indien, Armenien, Mexico, Peru u. s. w., davon bestehen aber einige nur nominell. Die Dominicaner sind auch in unseren Tagen Pfleger der Wissenschaft geblieben; es genüge, auf Namen wie Thomas Zigliara (von Leo XIII. am 12. Mai 1879 zum Cardinal creirt), Marchese, Guglielmotti, Gonzalez, Lacordaire, Monsabré, H. S. Denifle, Albert M. Weiß hinzuweisen. Es ist bekannt, daß im Schooße des Ordens unter dem Vorsitze des genannten Cardinals eine neue Ausgabe der Werke des hl. Thomas veranstaltet wird. Von 1857—1869 lehrten an der Wiener Universität Fr. Philipp Guidi (später Cardinal) und Fr. Hyac. Pellegrinetti thomistische Theologie. Was die Dominicaner als Prediger, Beichtväter und Beförderer der Rosenkranz-Bruderschaften wirken, ist von dem gläubigen Volke allenthalben anerkannt.

III. Dominicanerinnen, der weibliche Zweig des vom hl. Dominicus gestifteten Ordens, sind der Zeit der Gründung nach älter als der männliche Zweig, indem der Heilige schon 1206 zu Prouille ein Nonnenkloster errichtete. Den elf Jungfrauen, welche in demselben zusammentraten, gab er die Regel des hl. Augustinus, welche um einige specielle Bestimmungen vermehrt wurde; sie mußten strenge Clausur halten, noch strengeres Stillschweigen beobachten und jede freie Zeit mit Handarbeit ausfüllen. Sie standen unter einer Oberin, welche Priorin genannt wurde. Diese Stiftung leitete Dominicus bis 1216 persönlich; nach Errichtung des ersten Ordens wies er auch einigen seiner Brüder ein Haus in der Nähe der Religiosen an, damit letztere für ihre geistliche Leitung wie für ihre zeitlichen Angelegenheiten an denselben eine Stütze fänden. Die Brüder mußten von dem Frauenkloster mit allem Nöthigen versorgt werden. Die hiermit auferlegte Last konnte dasselbe leicht tragen, weil sein Vermögen durch milde Schenkungen sich in kurzer Zeit außerordentlich vermehrte. Auch zog der Ruf der dort geübten Andacht und Tugend so viele Personen an, daß bald bestimmt werden mußte, die Zahl der Schwestern dürfe Hundert nicht übersteigen. Nachdem der Predigerorden gestiftet war, erhielten diese Ordensfrauen aus Ehrfurcht vor demselben den

Namen „Zweiter Orden des (hl.) Dominicus", eine Bezeichnung, welche vom Range, nicht von der Zeit der Stiftung zu verstehen ist. Das nächste Kloster dieser Genossenschaft entstand erst 1218 zu Rom, als Dominicus vom Papst Honorius III. den Auftrag erhielt, eine Anzahl von kleineren Congregationen und Privatgenossenschaften zu einem geregelten Ordensverband zu vereinigen. Der Papst bestimmte hierzu das Kloster S. Sisto, das er eben für die Brüder errichten ließ, und wies letzteren dafür S. Sabina an. Den hartnäckigen Widerstand der hierzu nicht geneigten Frauen brach Dominicus mit Energie und Beharrlichkeit, aber auch durch ein staunenswerthes Wunder, das er vor ihren Augen verrichtete. Sie erkannten ihn nunmehr als ihren Obern an, gelobten strenge Clausur und verpflichteten sich zu vollkommener Armut. Der Heilige gab ihnen daher auch die Tracht der Predigerbrüder, mit der Ausnahme, daß sie statt der Kapuze einen weißen Schleier mit schwarzem Weihel erhielten. Das Kloster S. Sisto ist demnach das erste, in welchem Dominicanerinnen regulär eingekleidet wurden. Der so gestiftete Frauenorden verbreitete sich schnell überall hin, wo Klöster der Prediger waren; sie waren fast sämmtlich exemt und nur ausnahmsweise dem Bischof unterworfen. Die Dominicanerinnen genießen nach ihren Constitutionen niemals Fleisch, außer im Falle der Krankheit; sie fasten von Kreuzerhöhung bis Ostern täglich, von Ostern bis Kreuzerhöhung aber bloß an jedem Freitag; sie kleiden sich nur in Wolle und schlafen bloß auf Stroh. Mit der Zeit ist diese Strenge freilich in einzelnen Häusern gemildert worden (vgl. Constitt. ed. 1872, 641—672). In einer Reihe von französischen Häusern erlitt die Regel auch Aenderungen in Bezug auf die Clausur, die Kleidung und die Uebung der Armut; in einzelnen derselben ward die Bestimmung eingeführt, daß nur adelige Töchter Aufnahme finden sollten. Der Zweck des Ordens war ursprünglich das beschauliche Leben; die Schwestern mußten dabei Tag für Tag neben dem römischen Officium im Chor auch noch das Officium de B. M. V. halten. Später ward ihnen bei Milderung der Regel auch der Unterricht der weiblichen Jugend überwiesen. Die meisten Klöster dieses Ordens fielen der Revolution und der Säcularisation zum Opfer. In Baden durfte das arme „Zofinger Kloster" zu Konstanz, das reiche „weiße Kloster" in Freiburg bestehen bleiben. Letzteres nahm 1867 ein tragisches Ende, ersteres besteht noch heute vollkommen regulär, aber mit gemilderter Clausur. In neuerer Zeit wurden wieder einige Convente in Bayern (Augsburg, Bayerdiessen, Donauwörth, Fremdingen, Landsberg, Niederviehbach, Regensburg, Speier, Türkheim, Wettenhausen, Wörishofen u. a.) errichtet, welche sich meist mit Unterricht befassen. Auch in Oesterreich bestehen noch einzelne Dominicanerinnenklöster. Dieser zweite Orden zählt eine ziemliche Anzahl von Heiligen, unter denen besonders die hl. Agnes von Montepulciano zu nennen ist. Insofern einzelne Klöster sich an die unter den Predigerbrüdern bestehenden Congregationen anschlossen, kann man auch beim zweiten Orden von einer Elsässer und einer sardinischen Congregation sprechen.

IV. Tertiarier oder dritter Orden des hl. Dominicus. Damit die Kirche bei dem Kampf gegen die Albigenser nicht jedesmal auf den guten Willen der Einzelnen angewiesen wäre, gründete der hl. Dominicus 1220, als er in der Lombardei predigte, unter dem Namen „Miliz Jesu Christi" eine Genossenschaft von Männern, welche sich verpflichteten, ihr Hab und Gut für die Kirche einzusetzen und mit den Waffen gegen die Häretiker in's Feld zu ziehen. Bei den Verheirateten forderte er die Zustimmung der Frauen, gab letzteren auf, für das Waffenglück der Männer zu beten, so daß sie gewissermaßen auch als Glieder der Genossenschaft erschienen, und schrieb beiden Theilen als Zeichen ihrer Zugehörigkeit eine weiß und schwarze Kleidung vor. Die Begeisterung des Mittelalters führte bald viele Männer und Jünglinge, Frauen und Töchter in diesen Verband, der aus dem Munde des Heiligen einige kurze Vorschriften zu einem gottgefälligen Leben und wenige Gebetsübungen als Regel erhielt. Als nach dem Tode des Stifters die Secte der Albigenser erloschen und damit der Zweck der Stiftung erfüllt schien, wollten die Mitglieder der Genossenschaft auf die liebgewordenen Formen des religiösen Lebens nicht verzichten und den Krieg gegen die inneren Feinde unseres Heiles fortführen. Sie nannten sich deßwegen Brüder und Schwestern der Buße und erhielten später den Namen des dritten Dominicanerordens. In dieser Gestalt verbreitete die Congregation sich weithin unter Geistlichen und Laien beiderlei Geschlechts und fand wegen der Andacht und Tugend, durch welche ihre Mitglieder im weltlichen Stande hervorleuchteten, große Anerkennung. Bald traten von den weiblichen Mitgliedern auch einzelne zu gemeinschaftlichem Leben zusammen, hielten Clausur und legten das einfache Gelübde der Keuschheit ab. Als solche Häuser sich mehrten, machte sich der Mangel einer geschriebenen Regel fühlbar, und der siebente General des Predigerordens, P. Munio von Zamora, schrieb deßwegen die vom hl. Dominicus gegebene Regel in erweiterter Form nieder und wies den ganzen dritten Orden zu ihrer Befolgung an. Diese Regel wurde 1405 von Innocenz VII. und 1439 von Eugen IV. bestätigt. Seitdem besteht der dritte Orden theils als Genossenschaft von Klosterfrauen, theils als Confraternität von Weltleuten beiderlei Geschlechts. Erstere waren zur Zeit in Europa und Amerika weit verbreitet und befaßten sich vorzugsweise mit dem Unterricht der Mädchen. Sie tragen Habit, Scapulier und Schleier von weißer Farbe, darüber in der Kirche einen weiten schwarzen Mantel, nach welchem sie auch den Namen Mantellaten erhielten. Sie beobachten weniger Strengheiten als der zweite Orden, indem

sie Leinwand gebrauchen und dreimal wöchentlich Fleisch genießen. Die Gelübde einiger Häuser sind als feierliche anerkannt. In den Ländern deutscher Zunge finden sich jetzt nur noch vereinzelte Häuser, namentlich in der Schweiz und eines am Rothen Hahnen bei Koblenz. Der dritte Orden des hl. Dominicus hat in seinen beiden Bestandtheilen eine große Zahl von Heiligen und Seligen aufzuweisen. Zu diesen gehören die hll. Katharina von Siena und von Ricci, die hl. Rosa von Lima, die seligen Colomba von Rieti, Benvenuta Bojani, Osanna von Mantua, Lucia von Narni und Andere. Ueber die zu Macerata gegründete Congregation zum Zweck der ewigen Anbetung s. d. Art. Ewige Anbetung I, 801. (Vgl. außer den angeführten Schriften noch Malvenda, Annales Ord. Praed., Neapoli 1627; Mamachi, Annales Ord. Pr., 5 voll., Romae 1754; Hernando de Castillo y Juan Lopez, Historia general y vida de San Domingho y de su Orden de Predicadores, 6 voll., Madrid 1612 sq.; Danzas, Étude sur les temps primitifs de l'ordre de S. Dominique, 4 vols., Par. 1874 ss.; Vinc. M. Fontana, Constitutiones, declarationes etc. ab a. 1220 ad 1650, Romae 1655; Masetti, Documenta et antiquitates vet. disc. Ord. Pr. ab a. 1216 ad 1348, Romae 1864; Ripoll et Bremond, Bullar. O. Pr., 8 voll., Romae 1737 sq.; Luc. Holstenii Codex Regularum I; über die Heiligen, Martyrer, Schriftsteller u. s. w. des Ordens handeln Marchese, Sacro Diario Domenicano, 6 voll., Napoli 1668; Feuillet et Soueges, Année Dominicaine, ou les vies des Saints etc., 14 vols., Par. 1678 ss.; Quétif et Echard, Scr. O. Pr., 2 voll., Par. 1719—1721; Touron, Hist. des hommes ill. de S. Dominique, 6 vols., Par. 1743—1749; Cavalieri, Galleria de sommi pontefici, patriarchi, arcivescovi et vescovi dell' ordine de' predicatori, 2 voll., Benev. 1796; Caro, St. Dominique et les Dominicains, Paris 1853.) [Otto Schmid.]

Dominicus von Flandern, O. Pr., Thomist, war aus Flandern gebürtig, trat in Italien in den Orden (lombardische Congregation) und lehrte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit großem Beifalle längere Zeit Philosophie und Theologie an der Universität Bologna. Sein Ruhm erhöhte sich durch eine siegreiche Disputation mit Johannes Argyropulos, einem gelehrten Griechen und Aristoteliker. Dominicus starb um 1500 und hinterließ viele Schriften, meist Commentare zu Aristoteles im Sinne des hl. Thomas: 1. Quaestiones super XII libros metaphysicae Aristotelis secundum expositionem Doctoris angelici, Venetiis 1496 et 1499, Colon. 1621; 2. Quaestiones XLIX in librum primum posteriorum analyticorum Aristot.; Quaestiones XX in librum secundum posterior.; Quaestiones XXIII in elenchos Aristot., Venet. 1496 et 1565; 3. Quaestiones et annotationes in tres libros Aristot. de anima, Venet. 1503; 4. Quaestiones quodlibetales, Venet. 1500; 5. Commentaria in libros physicorum Aristot. de generatione et corruptione et in parva naturalia, Venet. 1502. Einige Manuscripte von ihm sollen sich in der Nationalbibliothek zu Florenz befinden. Er wird in Werken über Philosophie oft einfach mit Flandria citirt. Dominicus ist einer der letzten Thomisten aus der Uebergangsperiode vom 15. zum 16. Jahrhundert, der gegenüber dem eindringenden Humanismus unverbrüchlich in Allem am Geiste der aristotelischen Philosophie, wie sie durch den Aquinaten gepflegt und gebildet wurde, festhielt. Treffend sagt K. Werner (Der hl. Thomas von Aquino III, 513): „Einer der letzten, die in Topik und Elenchen des Aristoteles, in den Künsten des demonstrativen und dialektischen Syllogismus sich so sehr übten, war Flandria" (vgl. noch 151. 261. 263. 292). Viel Lob, aber auch manchen Tadel enthält Tiedemann (Geist der speculat. Philosophie, Marb. 1796, V, 300—319) über seine Ansichten bezüglich der Allgemeinheit des Begriffes des Ens, über Varietas und Pluralitas, über die Relationen, über Geburt und Verwesung u. s. w. (Vgl. noch Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. I, 894.) [Otto Schmid.]

Dominicus, mit dem Beinamen der Gepanzerte (Loricatus), der hl., war gegen das Ende des 10. Jahrhunderts, in der Zeit der tiefsten Corruption der hohen und niedern Geistlichkeit durch Simonie und Concubinat, in Italien geboren. Er bereitete sich durch die nothwendigen Studien auf den Eintritt in den geistlichen Stand vor und empfing die Priesterweihe. Als er darauf vernahm, daß seine Eltern dem Bischof vor der Ordination ein Geschenk verehrt hatten, ward er über diesen simonistischen Act so entrüstet und so zerknirscht, daß er die Enthaltung von allen priesterlichen Functionen während seines ganzen Lebens sich als Buße dafür auferlegte. Um aber möglichst vollkommen für diesen Frevel zu büßen, wurde er Mönch und begab sich in die Einsiedelei von Luceoli in Umbrien, wo 18 Einsiedler unter der Leitung des Johannes von Feretri in gesonderten Zellen lebten. Hier übte er die strengste Abtödtung und machte, weil er wenig in sich zu ertödten hatte, außerordentliche Fortschritte im inneren Leben. Die Nahrung der Einsiedler bestand in Wasser und Brod; nur am Donnerstag und Sonntag aß man gekochte Vegetabilien ohne Oel und Fett. Zu den bisher gewohnten Kasteiungen kam hier eine neue, bisher ungewohnte, nämlich die Geißelung, die regelmäßig während der canonischen Tagzeiten vorgenommen wurde. Die ganze Woche war Silentium. Nur an Sonntagen durften die Mönche in der Zeit zwischen der Mahlzeit und der Complet miteinander reden. Nach Verlauf mehrerer Jahre begab sich Dominicus mit Erlaubniß seines Obern in die Einsiedelei des hl. Petrus Damiani zu Fontavellano am Fuße der Apeninnen. Dieser, um Vieles jünger, wäre lieber zu seinen Füßen gesessen, allein er mußte nun sein

Oberer sein. Als solcher lernte er den strengen Asceten von Grund aus kennen und wie einen Heiligen verehren. Schon Jahre lang hatte Dominicus ein eisernes Panzerhemd um seinen Leib getragen, das er nur zur Zeit der Geißelung auflöste. Kein Tag verging, an dem er nicht zweimal das ganze Psalterium betete und während dieser ganzen Zeit seinem Körper mit beiden Händen Ruthenstreiche gab. An Bußtagen, während der Fasten und bei außerordentlichen Gelegenheiten dehnte er Gebet wie Bußübungen bis zu einem kaum glaubhaften Maße aus. Statt der Ruthen nahm er später lederne Riemen, an denen eiserne Zacken befestigt waren, denn für die Ruthenstreiche war er bereits unempfindlich geworden. Konnte er sich nicht zur Geißelung entblößen, so schlug er sich an die Füße, an den Hals und auf den Kopf. Alle diese Bußübungen schwächten ihn nicht; sein ganzer Leib trocknete und dorrte aus und erhielt das Aussehen eines Mohren, allein er erreichte dabei ein sehr hohes Alter. Auch im Alter enthielt er sich des Weines, der ihm zur Stärkung seines Magens zuerkannt war, und nur an Sonntagen genoß er gekochten Fenchel zu seinem Brode; auf alle andern, den Einsiedlern erlaubten Gemüse verzichtete er. Dadurch wurden seine Magenleiden immer peinlicher und verursachten ihm die heftigsten Kopfschmerzen. Dessenungeachtet ließ er von seinen Bußübungen nicht nach. Als es zum Aeußersten kam, verstand er sich, eine vom Arzte verordnete Arznei einzunehmen; allein dieselbe vermehrte nur noch seine heftigen Schmerzen. Trotzdem verharrte er die ganze Nacht im Gebete. Am darauffolgenden Morgen, den 14. October 1060, verschied er, während seine Mitbrüder bei ihm die Prim beteten. Petrus Damiani, damals Cardinalbischof von Ostia in Rom, erklärte, beim Hinscheiden dieses Heiligen habe er, wie ein frommer Bruder im Traume es geschaut, sein Auge, ja etwas, das noch kostbarer als das Auge sei, verloren. Er begab sich in die Einsiedelei und verordnete, daß der Leichnam des Hingeschiedenen im Capitel ehrenvoll bestattet werde, denn er sei ein Heiliger, und wenn er auch keine Wunder gewirkt, so sei sein ganzes Leben von seiner Bekehrung an ein fortwährendes Wunder gewesen. Sein Andenken wird nach dem römischen Martyrologium am 14. October gefeiert. (Vgl. Petri Damiani Vita S. Dominici, Epist. 1, 19; Baillet, Vie des Saints VII, 216—219; Görres, Mystik I, 407—409.) [Jocham.]

Dominicus a Jesu Maria, mit dem Familiennamen Ruzzola, Carmeliter-Ordensgeneral, wurde am 16. Mai 1559 zu Calatayud in Aragonien geboren, trat mit zwölf Jahren in den Orden, legte mit 16 Jahren die Gelübde ab, schloß sich 1589 den reformirten Carmelitern an und gab sowohl in verschiedenen Klöstern Spaniens, als in Rom, wohin er 1604 nebst einigen anderen reformirten Carmelitern geschickt wurde, das schönste Beispiel eines tugendhaften und seeleneifrigen Ordensmannes. Außerordentliche göttliche Gnadengaben, wie Ekstasen, Wunder und Weissagungen, lenkten wider seinen Willen bald die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn. In Bezug auf die Häufigkeit und Dauer der Ekstasen steht er fast einzig da in der Heiligengeschichte. Im J. 1608 wurde er zum Prior des Klosters bei S. Maria della Scala in Rom und zum Generaldefinitor, 1617 auf drei Jahre zum General seiner Congregation gewählt. Auf die Bitten des Herzogs Max von Bayern schickte ihn Paul V. 1620 nach München, von wo er den Herzog auf seinem Feldzuge nach Böhmen begleitete. Durch sein Gebet und seine Mitwirkung trug er zum Siege am weißen Berge wesentlich bei. Hierauf begab er sich mit Aufträgen des Papstes an die Höfe von Wien, Nancy, Brüssel und Paris und kam gegen Ende 1621 nach Rom zurück, wo er an der Stiftung der Propaganda durch Gregor XV. hervorragenden Antheil hatte. Auch Urban VIII. schätzte ihn hoch und schickte ihn 1629 in Angelegenheiten des Mantuaner Erbfolgestreites nach Wien. Hier starb er am 16. Februar 1630 in der kaiserlichen Hofburg im Beisein des Kaisers. Er hinterließ einige ascetische Schriften. (Vgl. Cosm. de Villiers a S. Steph., Biblioth. Carmel. I, 413 sqq.; Nic. Antonio, Biblioth. Hisp. nov. I, 331, ed. 2, Matr. 1783; Caramuelis Dominicus, h. e. P. Dominici a Jesu Mar. virtutes, labores, prodigia etc., auctore Joann. Caramuel, Viennae 1655; Raphael a S. Joseph, Leben des gottsel. Dominicus a Jesu Maria, Wien 1678; Bonif. Müller, Leben und Wirken des Dieners Gottes Dominicus a J. M., Wien 1878.) [Stanonik.]

Dominicus de Sancto Geminiano, bedeutender Canonist des 15. Jahrhunderts, stammte aus dem Flecken San Geminiano im Gebiete von Florenz. Als seine Lehrer rühmt er die Canonisten Antonius de Butrio und Petrus ab Ancharano. Nach Vollendung seiner Studien wurde er 1407 Generalvicar des Bischofs von Modena, nahm 1409 an der Synode von Pisa Theil, war dann lange Zeit Professor in Bologna und ward zuletzt Auditor der Rota in Rom. Sein Tod erfolgte in Bologna. Von seinen canonistischen Schriften sind gedruckt Commentaria propria diligentissime castigata in Decretum (edirt von P. Albignac, Venedig 1504), dann der umfangreiche Commentarius in Sextum, Venet. 1558. 1579 (über ältere Ausgaben vgl. Hain, Repert. bibliogr. n. 7528 sq.) und Consilia et responsa, Lugd. 1533, Venet. 1550. Die Handschriften der übrigen Werke verzeichnet Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des canon. Rechts II, Stuttgart 1877, 295. [Streber.]

Dominicus a SS. Trinitate, mit dem Familiennamen Tandy, Carmeliter-Ordensgeneral, wurde am 4. August 1616 zu Nevers geboren, wo sein Vater Generalprocurator war. In früher Jugend trat er zu Paris in den Orden

der unbeschuhten Carmeliter, mußte diesen jedoch auf Betreiben seiner Eltern in Folge eines Parlamentsbeschlusses verlassen. Er blieb standhaft und durfte 1633 wieder in das Kloster zurückkehren. Nach Vollendung der philosophischen und theologischen Studien wurde er nach Rom geschickt, wirkte theils als Lehrer der Theologie, theils in verschiedenen Ehrenämtern, bis er 1659 und wieder 1662 zum Ordensgeneral erwählt wurde. Er starb am 7. April 1687. Sein Hauptwerk, die Bibliotheca theologica VII libris distincta, in qua . . . reponuntur cuncta ad s. theologiae notitiam spectantia etc. (Romae 1666—1676, 7 voll. fol.) ist eine für den damaligen Standpunkt erschöpfende und auch jetzt noch werthvolle ausführliche Darstellung der theologischen Erkenntnißlehre. Er schrieb auch Tractat. polem. de anno jubilaei, 1650. (Vgl. Cosm. de Villiers a S. Steph., Biblioth. Carmel. I, 420 sq.; Hurter, Nomenclat. lit. II, 387 sqq.) [Stanonik.]

Dominis, Marcus Antonius de, Erzbischof von Spalatro Apostat, war im J. 1560 geboren auf der Insel Arbe an der dalmatischen Küste und stammte aus dem Geschlechte Theobaldi de Placentia. Seine Studien machte er unter der Leitung der Jesuiten und trat 1579 zu Padua in die Gesellschaft Jesu ein. Er docirte Philosophie und Mathematik mit sehr großem Erfolge. Aufsehen erregte seine Erklärung über die Entstehung des Regenbogens (De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et iride. Per Joan. Bartolum in lucem editus, Venet. 1611). Sein Ruhm als Lehrer verwirrte ihn aber derart, daß er 1596 den Orden verließ. Auf Empfehlung des Kaisers Rudolf II. erhielt er das Bisthum Segni; zwei Jahre später wurde er Erzbischof von Spalatro und Primas von Dalmatien. In dieser hohen Stellung entfaltete er bald eine antichristliche Neologie, welche Papst Paul V. veranlaßte, ihn zur Rechenschaft zu ziehen. Auf der Reise nach Rom traf er mit zwei Engländern zusammen, und ihre indifferente Behauptung, daß man in jeder christlichen Religion selig werden könne, sowie die kalte Aufnahme, die er in Rom fand, trugen dazu bei, daß er eine mehr als freisinnige Richtung einschlug. Er wurde deßhalb bald vor der Inquisition angeklagt, daß er die Sacramente verachte, mit Ketzern umgehe, den Bann des Papstes gegen die Republik Venedig bekämpfe, mit Paul Sarpi einen Briefwechsel unterhalte u. s. w. In der hierauf bezüglichen Untersuchung wurde er zwar noch von der Instanz entbunden, glaubte sich jedoch nicht mehr sicher und begab sich nach England, um dort in den Hafen der Hochkirche einzulaufen. In London, wo er im J. 1616 ankam, fand er bei König Jacob I. eine sehr gute Aufnahme und legte bald darauf sein anglicanisches Glaubensbekenntniß öffentlich in der Paulskirche ab, nachdem er schon vorher durch einen Brief, der lateinisch, deutsch und englisch erschien, die Gründe seiner Apostasie dargelegt hatte. Um diesen Act zu besiegeln, griff er jetzt die verlassene Mutterkirche in verschiedenen Schriften an, beförderte auch Sarpi's Geschichte des Concils von Trient, die er vom Auctor im Manuscript bekommen hatte, mit vorausgeschickter sehr heftiger Vorrede zum Drucke; das Wichtigste aber, was er schrieb, ist sein Buch De republica ecclesiastica libri X, Lond. 1618 (protestantischerseits wiederholt, auch in Deutschland, zum Drucke gebracht). In dieser Schrift bekämpft er den päpstlichen Primat; den ehelosen Stand lobt er zwar, will aber die Ehe der Geistlichen freigegeben wissen; nur die Taufe und das Abendmahl erkennt er als wahre und eigentliche Sacramente an; die Ohrenbeicht sei überflüssig, die Messe, das Fegfeuer und die Anrufung der Heiligen nennt er Erdichtungen u. s. w. Von den Protestanten und Reformirten wurde de Dominis fast zu den Sternen erhoben. Allein bald stellte sich bei dem Gefeierten, der sich eigentlich nur von Leidenschaftlichkeit und Oppositionsgeist hatte leiten lassen, die ruhige Betrachtung ein; er bereute seinen Schritt und trat, ermuntert durch die Briefe seiner Freunde, namentlich des Cardinals Ludovici, der mittlerweile als Gregor XV. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, wieder in die katholische Kirche zurück. In England suchte man ihn zwar zurückzuhalten, aber er wußte heimlich zu entfliehen und reiste über Frankreich und Flandern nach Rom (1622). Kaum hatte er aber hier seine Bußzeit überstanden, so gab er schon wieder Veranlassung zu mannigfaltigen Ausstellungen; namentlich wurde er bei der Inquisition der Häresie beschuldigt. Die Folge davon war, daß er unter der Regierung Urbans VIII. inhaftirt wurde. Ehe noch sein Prozeß erledigt war, starb er im J. 1624. Nun wurde der Prozeß beendigt und das Urtheil an seinem Leichnam vollzogen. Dieser wurde nämlich am 21. December öffentlich zu Rom durch die Gassen geschleppt, durch einen Henker verbrannt und die Asche davon in die Tiber geworfen. Martin Becanus (De republica ecclesiastica contra M. A. de Dominis, Mog. 1618) fällt über ihn folgendes Urtheil: Unum est, te neque Catholicum esse, neque Lutheranum, neque Calvinistam, sed ab omnibus dissentire, et novum doctrinae symbolum, partim ex aliorum scriptis, partim ex tuo cerebro consarcinasse. Alterum, duplici spiritu ad scribendum impulsum te esse, altero odii in pontificem, altero amoris propriae excellentiae et cupiditatis. (Vgl. L. Veith S. J., Edm. Richeri systema de eccl. et politica potestate confutatum, ed. nova. Accessit discursus de vita et scriptis M. A. de Dominis, Mechlinae 1825; de Backer s. v.) [Fritz.]

Dominus vobiscum (Der Herr sei mit euch) mit der Antwort Et cum spiritu tuo (Und mit deinem Geiste) ist eine in der Liturgie sehr häufig vorkommende Formel, welche zur gegenseitigen Begrüßung und Anwünschung des göttlichen Se-

gens dient. Die Worte Dominus vobiscum sind der heiligen Schrift (Ruth 2, 4. 2 Par. 15, 2) entnommen; die Erwiederung Et cum spiritu tuo ist fast wörtlich biblischen Segenssprüchen (2 Tim. 4, 22. Gal. 6, 18. Phil. 4, 23) nachgebildet. Dieser Wechselgruß ist in den gottesdienstlichen Versammlungen des Abendlandes seit den ältesten Zeiten, vielleicht schon von den Tagen der Apostel an, allgemein gebräuchlich, wie die Synode von Braga (561) ausdrücklich hervorhebt. Die frühzeitige Aufnahme und die häufige Anwendung dieser liturgischen Formel ist vorzüglich in dem reichen und tiefen Inhalt derselben begründet. Dieselbe umfaßt nämlich alles Gute, das die Kirche durch den Mund des Priesters ihren Kindern wünschen kann. Wo der Herr einkehrt, da kommt er mit all' seinen himmlischen Gütern — mit seiner Huld und Liebe, mit seiner Wahrheit und Gnade, mit seinem Schutz und Beistand, mit seinem Segen und Frieden. Der Priester (resp. der Bischof oder Diacon) wünscht und bittet also kraft seines (priesterlichen) Amtes mit den Worten Dominus vobiscum, daß der Herr diejenigen, an welche sie gerichtet werden, besonders segnen und begnadigen, beschützen und beschirmen, erleuchten und stärken wolle. Diese allgemeine Bedeutung wird dann im Einzelnen modificirt je nach dem Zusammenhang, in dem die Formel gesprochen wird; denn der Zweck, zu dem die Gegenwart und Assistenz des Herrn angewünscht wird, kann ein verschiedener sein, z. B. die andächtige Verrichtung des Gebetes, die gläubige Erfassung und das wahre Verständniß des Wortes Gottes, die fromme Feier des eucharistischen Opfers, das Wachsthum und Beharren in der göttlichen Liebe und in der Ausübung aller andern Tugenden. In der heiligen Messe wird dieser Wechselgruß achtmal wiederholt: viermal (vor der Collecte, vor dem Offertorium, vor und nach der Postcommunio) wendet sich der Priester dabei, die Hände ausbreitend und wieder faltend, gegen das hinter ihm stehende Volk, viermal (während des Staffelgebetes, vor dem Evangelium, vor der Präfation und vor dem letzten Evangelium) ist dieß nicht leicht thunlich und unterbleibt deßhalb. Die öftere Wiederholung dieses Segenswunsches ist bei der eucharistischen Opferfeier ganz am Platze, da der zu derselben erforderliche Gnadenbeistand von Gott nur durch ernstliches, inständiges und anhaltendes Bitten erlangt wird. Auch dient derselbe dazu, die Verbindung und den geistigen Verkehr zwischen dem opfernden Priester und dem mitopfernden Volke stets rege und lebendig zu erhalten. In den kirchlichen Tagzeiten werden die Orationen mit dieser Grußformel eingeleitet und geschlossen, wenn der recitirende Cleriker wenigstens die Diaconatsweihe empfangen hat (der Subdiacon sagt dafür Domine, exaudi orationem meam). Coram exposito ist vor der Oration das Dominus vobiscum wegzulassen, wofern unmittelbar darauf mit dem Allerheiligsten der Segen gegeben wird. Der Grund dieser Rubrik liegt nach Gardellini (Comment. in Instruct. Clement. § 31, n. 6. 10) darin, daß dieser Segen eine realis et validior deprecatio, quod Dominus sit cum adstantibus quam ea, quae per vocem exprimitur, ist (S. R. C. 16. Jun. 1663 in una Granat. ad 7. et 3. Mart. 1761 in una Aquen. ad 7). In den ersten Zeiten hatten die Altäre meist eine solche Stellung, daß der fungirende Priester dem Volke stets das Gesicht zuwendete, mithin nicht nöthig hatte, beim Dominus vobiscum sich umzukehren. Daher mag es kommen, daß im ambrosianischen und mozarabischen Ritus der Celebrant beim Aussprechen dieses Grußes sich niemals zum Volke wendet. In der mozarabischen Liturgie lautet die Formel stets Dominus sit semper vobiscum. Die griechischen Liturgien haben statt obiger Formel stets den Gruß εἰρήνη πᾶσιν (Friede Allen), worauf das Volk antwortet: Und mit deinem Geiste. Im Abendlande ist es eine Auszeichnung und ein Vorrecht der Bischöfe, vor der Collecte (aber nur in denjenigen Messen, welche das Gloria in excelsis haben) den biblischen Gruß Pax vobis sprechen zu dürfen. Diese Anordnung hängt offenbar mit der Thatsache zusammen, daß etwa bis zum elften oder zwölften Jahrhundert die Bischöfe allein an allen Sonn- und Festtagen (die Priester dagegen nur am Osterfeste) den Hymnus angelicus recitiren durften, worin den Menschen der Friede (pax hominibus bonae voluntatis) verkündet wird. Auch sprach der Heiland diesen Gruß öfters zu den Aposteln (Joh. 20, 19. Luc. 24, 36) und verlieh ihm somit eine gewisse Weihe. Der Gebrauch dieses Grußes durch die Bischöfe soll darum auch andeuten, daß dieselben in vollkommenerem Sinne Repräsentanten und Stellvertreter Jesu Christi seien und eine größere Segensmacht besitzen, als die einfachen Priester. Sachlich ist das Pax vobis, die Anwünschung des Friedens, die in den orientalischen Liturgien so scharf hervortritt, in dem Dominus vobiscum mit enthalten; denn wo der Herr ist, da ist auch sein Friede. (Vgl. S. Petr. Damiani, Liber qui appellatur Dominus vobiscum; Angelus Rocca, De salutatione sacerdotis in Missa et in divinis Officiis I, 236 sqq.) [Gihr.]

Domitian, Titus Flavius, der Sohn des Kaisers Vespasian und der Flavia Domitilla, wurde den 24. October des Jahres 51 zu Rom geboren und gelangte im Jahre 81 nach dem Tode seines Bruders Titus zur Regierung. Anfangs zeigte er in allen seinen Anordnungen große Mäßigung und traf auch zweckmäßige Anstalten, um dem Uebermuthe der Statthalter in den Provinzen zu steuern, allein nur zu bald trat seine verderbte Gemüthsart und sein der Wollust, Grausamkeit, Habsucht und dem Argwohne ergebener Charakter hervor. Ein geringer Aufstand, den Antonius, Statthalter in Germanien, erregte, genügte ihm, um viele der vornehmsten Männer theils hinzurichten, theils zu

verbannen und ihr Vermögen einzuziehen. Hegesippus erzählt, Domitian sei so von Furcht gequält worden, seines Reiches beraubt zu werden, daß er eifrig nach den Nachkommen des Königs David habe forschen lassen. Man brachte zwei Männer, Enkel des Apostels Judas Thaddäus, vor ihn. Als er nun aus ihrem Munde vernahm, wie sie durch ihrer Hände Arbeit sich das Leben fristeten, als sie zur Bekräftigung dessen ihre mit Schwielen bedeckten Hände vorwiesen, und als sie das Reich des Messias ihm als ein himmlisches darstellten, schwand sein Argwohn; er wandte sich von ihnen mit Verachtung ab und ließ sie in ihre Heimat zurückkehren (Eus. H. E. 3, 20). Nach einer fünfzehnjährigen Regierung wurde Domitian, vor dessen Grausamkeit sich selbst die Vertrautesten nicht mehr sicher glaubten, am 18. September 96 im 45. Jahre seines Alters ermordet. (S. d. Art. Christenverfolgungen.) [Peters.]

Domitilla, der Name zweier vornehmen römischen Christinnen des ersten Jahrhunderts; beide gehörten dem flavischen Geschlechte an und waren Verwandte des Kaisers Vespasian. I. Die ältere von ihnen war Flavia Domitilla, eine Enkelin des Kaisers Vespasian und Gemahlin des Consuls und Martyrers Titus Flavius Clemens, eines Sohnes des Titus Flavius Sabinus, älteren Bruders des genannten Kaisers und zweimaligen, langjährigen Stadtpräfecten von Rom. Aus den Untersuchungen von Borghesi (Oeuvres complètes III, 372 ss.) ergibt sich, daß unter seiner Stadtpräfectur die erste Christenverfolgung entbrannte, in welcher auch die Apostel Petrus und Paulus den Martyrertod erlitten. Tacitus nennt ihn mitem virum, abhorrentem a sanguine et caedibus, und lobt seine Unschuld und Gerechtigkeit; weil er bei dem Streite zwischen Vespasian und Vitellius um die höchste Gewalt sich ohne allen Ehrgeiz zeigte, sagt Tacitus, er sei haudquaquam erecto animo gewesen, und berichtet: in fine vitae alii segnem, multi moderatum et civium sanguinis parcum credidere (Tacit. Hist. 3, 65. 75). Vergleicht man diese Charakterisirung mit den den ersten Christen von den Heiden gemachten Vorwürfen (infructuosi in negotiis dicimur [Tertull. Apol. 42]), so ist man geneigt, anzunehmen, daß bei diesem Zeitgenossen der Apostel die Hinneigung dieser Familie zum Christenthum begann, für welches seine Kinder und Enkel als Martyrer starben. Flavia Domitilla hatte zur Mutter die gleichnamige Schwester der Kaiser Titus und Domitian. Aus ihrer Ehe mit dem Consul Flavius Clemens, dem Neffen des Kaisers Vespasian, hatte sie zwei Söhne. Diese bestimmte Domitian zu Thronfolgern, ließ sie Vespasian den jüngern und Domitian den jüngern nennen und gab ihnen Quintilian als Erzieher (cum mihi Domitianus Augustus sororis suae nepotum delegaverit curam [Quintil. Instit. orat. IV in prooemio]). Daß diese beiden Eheleute Christen wurden und von Domitian verfolgt wurden, bezeugt ein anderer heidnischer Schriftsteller, Dio Cassius: „Viele Andere, auch den Consul Flavius Clemens, obgleich er sein Blutsverwandter war (ἀνεψιὸν ὄντα) und die ebenfalls dem Kaiser verwandte Flavia Domitilla zur Frau hatte (καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαβίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα), ließ Domitian hinrichten. Gegen beide war die Anklage auf Atheismus erhoben worden, auf welche hin auch viele Andere, welche jüdische Gebräuche und Satzungen befolgten, zu Tode gebracht, Andere ihrer Güter beraubt wurden. Domitilla wurde nur nach der Insel Pandataria verbannt" (Dio Cassius, Hist. 67, 13). Diese Insel Pandataria, jetzt Santa Maria genannt, liegt gegenüber dem Golf von Gaeta, zwischen Ponza und Ischia. Bekanntlich waren Atheismus und jüdische Gebräuche die Anklagen, welche in der domitianischen Verfolgung gegen die Christen erhoben wurden (Hergenröther, K.-G. I, 85). Diese Verurtheilung der beiden christlichen Eheleute, welche nach Sueton (in Domit. c. 15) wegen einer tenuissima suspicio stattfand, war die nächste Veranlassung zu einem Ereignisse von der größten politischen Tragweite, nämlich zu der Verschwörung, welche Domitian das Leben kostete. Philostratus (Vita Apollonii 8, 25) sagt ausdrücklich, daß einer der Verschworenen, Stephanus, ein Freigelassener der Frau des Consuls Flavius Clemens war, und daß er seine Patrone rächen wollte; denselben Stephanus nennt Sueton (in Domit. c. 17) Domitillae procuratorem, und so erhalten wir durch die Verbindung dieser beiden Texte ein neues Zeugniß, daß Domitilla die Frau des Flavius Clemens war. Die Handschriften des Philostratus bezeichnen zwar die Frau des Flavius Clemens als ἀδελφὴν Domitians; dieß wäre an sich nicht unmöglich, allein das Zeugniß Quintilians, welcher die beiden Söhne als Enkel der Schwester Domitians bezeichnet, läßt vermuthen, wie auch schon Olearius in seiner Ausgabe (Leipzig 1709) vorschlug, daß ἀδελφὴν in ἀδελφιδῆν zu verbessern ist.

II. Die jüngere Domitilla war eine Schwestertochter des Consuls Flavius Clemens. Eusebius (H. E. 3, 18) berichtet: „Zu Zeiten Domitians hatte die Verkündigung unseres Glaubens solchen Erfolg, daß selbst Schriftsteller, welche unserem Glauben feindlich sind, die Verfolgung und den Martertod der Unserigen verzeichneten. Auch die Epoche der Verfolgung geben sie genau an. Sie melden nämlich, im fünfzehnten Regierungsjahre Domitians sei Flavia Domitilla, Schwestertochter des damaligen Consuls in Rom Flavius Clemens, mit sehr vielen Andern um des Bekenntnisses Christi willen nach der Insel Pontia deportirt worden." Aus dem Chronikon des Eusebius erfahren wir auch den Namen des christenfeindlichen Schriftstellers, aus dem jener diese Nachricht schöpfte: Scribit Bruttius plurimos Christianorum sub Domitiano fecisse martyrium, inter quos et Flaviam Domitillam, Flavii Clementis consulis ex sorore

neptem, in insulam Pontiam relegatam, quia se Christianam esse testata sit (Eus. Chronic. s. Hieronymo interpret. zum Jahre 98, bei Migne VIII, 605). Der Schlußsatz findet sich auch in der griechischen Chronographie des Georgius Syncellus (ed. Bonn. I, 650), welcher den Schriftsteller Βρέττιος nennt und ihn als gelehrten Chronographen bezeichnet. Bruttius lebte wahrscheinlich zur Zeit Domitians oder kurz nach derselben; Viele halten ihn für identisch mit Bruttius Präsens, dem Freunde des jüngeren Plinius und Vater oder Großvater Crispina's, der Gemahlin des Commodus. Auf der Insel Pontia (Ponza, nicht weit von Gaeta) erhielt sich in den folgenden Jahrhunderten die Erinnerung an diese glorreiche Christin. Der hl. Hieronymus (Epist. 86 ad Eustoch.) bezeugt, daß zu seiner Zeit die cellulae, in quibus (Flavia Domitilla) longum martyrium duxerat, noch erhalten waren und von frommen Pilgern besucht wurden, und er lobt Paula, daß sie auf ihrer Reise nach dem gelobten Lande dort anhielt, um ihren Eifer durch den Anblick eines so ehrwürdigen Denkmals der ersten Glaubenszeugen zu beleben. Mehrfach hat man geglaubt, trotz der ausdrücklichen Zeugnisse der zeitgenössischen Quellen nur Eine christliche Domitilla annehmen zu sollen; allein mit Recht bemerkt schon Tillemont (Mém. d'hist. eccl. II, 126): Il n'est point raisonnable de trouver des fautes dans de célèbres auteurs, lorqu'on les peut en exempter, comme il est aisé de faire en cette rencontre en distinguant deux Domitilles. Et l'église confirme cette distinction, puisque depuis plus de 800 ans elle honore Ste. Domitille nièce du consul Clément sous la qualité de vierge. Ueber diese Frage vgl. de Rossi (Bullet. 1875, 69—77), welcher auch die Unrichtigkeit des neuen von Mommsen (Corp. Inscript. latin. VI, 172 sq.) vorgeschlagenen Stammbaumes der Flavier, worin Flavia Domitilla als Schwester des Consuls Flavius Clemens verzeichnet ist, nachgewiesen hat. Das jetzige römische Martyrologium führt die jüngere Flavia Domitilla am 7. Mai als Martyrin auf, weil sie später von der Insel Pontia nach Terracina geführt worden sei und dort den Martyrertod erlitten habe. Diese Angabe beruht auf den aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert stammenden Acten der hll. Nereus, Achilleus und Domitilla (Act. SS. Maii III, 4—16). Wie ihre Mutter geheißen, sagen die Profanhistoriker nicht. Jene Acten nennen sie Plautilla, und wenn dieselben auch manche apocryphe Notizen enthalten, so stimmen doch ihre genealogischen Angaben, so weit sie aus den Profanschriftstellern zu controliren sind, mit diesen so genau überein, daß die Vermuthung auch für die Richtigkeit des Namens Plautilla und deren, sowie ihrer Tochter Taufe durch den hl. Petrus spricht. Eine vornehme römische Christin Namens Plautilla soll nach dem Berichte des Pseudo-Linus über das Martyrium des hl. Paulus diesem vor der Enthauptung ihren Schleier gereicht haben, um ihm die Augen zu verbinden, eine Scene, welche sich bereits auf einem Marseiller Sarkophage des vierten Jahrhunderts abgebildet findet (de Rossi, Bullet. 1867, 71). Der Name Plautilla läßt darauf schließen, daß ihre Mutter, die uns unbekannte Frau des Titus Flavius Sabinus, eine Plautia war, und so hätte eine verwandtschaftliche Beziehung bestanden mit einer von den Aposteln bekehrten Dame aus der vornehmsten römischen Gesellschaft, nämlich mit Pomponia Graecina, der Gemahlin des Plautius, welcher unter Claudius Britannien unterwarf. Von ihr erzählt Tacitus (Annal. 13, 32), sie sei „fremden Aberglaubens" (superstitionis externae) angeklagt, und das Urtheil ihrem Manne anheimgestellt worden. Isque prisco instituto propinquis coram de capite famaque conjugis cognovit et insontem nuntiavit. Longa huic Pomponiae aetas et continua tristitia fuit. Nam ... per quadraginta annos non cultu nisi lugubri, non animo nisi moesto egit. Idque illi imperitante Claudio impune, mox ad gloriam vertit. (Ueber die wahrscheinliche Identität dieser Matrone, welche in ihrem christlichen Ernste sich die Anerkennung der üppigen heidnischen Welt errang, mit der älteren Lucina, welcher die Anlage des ältesten Theiles des Coemeterium S. Callisti zu verdanken ist, vgl. de Rossi, R. S. II, 364.) Unter dem 12. Mai verzeichnet das römische Martyrologium die Translation der Reliquien der hl. Domitilla mit denen der hl. Nereus und Achilleus aus der Diaconia s. Hadriani nach der Kirche des letztgenannten Heiligen, welche unter Clemens VIII. stattfand, nachdem diese Kirche durch ihren Titular, den Cardinal Baronius, restaurirt worden war. Bei dieser Uebertragung zog die Procession mit den Reliquien dieser edlen Tochter des flavischen Geschlechtes unter dem Titusbogen, dem Triumphbogen der Flavier, hindurch. [Heuser.]

Domitilla, das Cömeterium der, ist eines der bedeutendsten unter den römischen Cömeterien, ausgedehnter und großartiger als selbst das von S. Callisto. Dasselbe wurde am 9. December 1593 von Bosio wieder aufgefunden, welcher es irrthümlich für das von S. Callisto hielt; die zahlreichen in seinem Werke und bei Aringhi (R. S.) abgebildeten Gemälde und Denkmäler, welche als in S. Callisto gefunden bezeichnet werden, sind aus dem Cömeterium der Domitilla (de Rossi, R. S. I, 28—30). Dieses Cömeterium, dessen richtigen Namen de Rossi hergestellt hat, liegt an der ardeatinischen Straße unter einem Complex von Ackerländereien und Weinbergen, welcher Tor de Marancia heißt, und welchen Xaver de Merode 1873 ankaufte, um die Ausgrabungen zu erleichtern. Dieses Terrain gehörte im ersten christlichen Jahrhundert zu einem praedium der älteren Flavia Domitilla. Eine 1817 dort gefundene Grabschrift besagt, daß das Grab EX INDVLGENTIA FLAVIAE DOMITILLAE dort angelegt wurde; eine andere, daß dieß ge-

schah FLAVIAE DOMITILlae divi VESPASIANI NEPTIS BENEFICIO. Die erste Anlage dieses Cömeteriums, wohl zum Zwecke, um als Familiengrabstätte der christlichen Flavier zu dienen, stammt aus einer Zeit, wo man die christlichen Grabmäler noch nicht glaubte verbergen zu müssen, wohl aus den 30 Jahren des Friedens zwischen der neronischen und der domitianischen Verfolgung. Im J. 1865 fand man dort nämlich nach Abtragung eines kleinen Hügels den Eingang eines Gebäudes von einfachstem classischen Stil, dessen Front in der Weise des ersten Jahrhunderts mit sehr schönem Mauerwerk bekleidet war. Ein viereckiger Karnies über der Thür zeigt noch die Stelle für die übliche, leider zerstörte Inschrift. Der Eingang führt in einen weiten, einst reich decorirten Raum mit Nischen zur Aufnahme von Sarkophagen. Alles zeigt, daß man hier das Grabmal einer vornehmen christlichen Familie der ältesten Zeit vor sich hat, welches in seiner freien und kostspieligen Anlage gar nicht darauf berechnet sein konnte, sich der öffentlichen Aufmerksamkeit zu entziehen. Zwei etwas jüngere Nebenräume dienten ohne Zweifel für die Versammlungen an den Jahrestagen und zur Wohnung des custos monumenti (Abbild. und Beschreibung bei de Rossi, Bullet. 1865, 96 und bei Kraus, Rom. Sott., 2. Aufl., 78). Vermuthlich hatte in diesem Grabmal auch der erste Martyrer des flavischen Geschlechtes, der Consul Flavius Clemens, seine Ruhestätte gefunden. Gegenwärtig ruhen dessen Reliquien in der Kirche des heiligen Papstes Clemens I., vielleicht seines Verwandten, können aber nicht vor dem 8. oder 9. Jahrhundert dahin übertragen worden sein. Eine andere wichtige Entdeckung wurde 1874 durch de Rossi in diesem Cömeterium gemacht. Dasselbe führte in alter Zeit den Namen Coemeterium Domitillae, Nerei et Achillei ad s. Petronillam via Ardeatina und gab so schon im Namen, wie dieß auch bei anderen Cömeterien der Fall war, sowohl die Gründerin als die dort beigesetzten und besonders verehrten Heiligen an. Die heiligen Martyrer Nereus und Achilleus waren Kämmerer der jüngern Fl. Domitilla; die hl. Petronilla — Aurelia Petronilla —, die geistliche Tochter des hl. Petrus, war ebenfalls aus dem flavischen Geschlechte und dort beigesetzt worden. Im J. 1874 wurde nun eine dreischiffige, 30 Meter lange und gegen 19 Meter breite Basilika ausgegraben, welche im J. 395 unter Papst Siricius im Innern dieses Cömeteriums zu Ehren dieser Heiligen erbaut worden war. Es war dieß die Basilika, in welcher der hl. Gregor d. Gr. seine berühmte 28. Homilie hielt, welche die Zerstörungen der Völkerwanderung so ergreifend schildert (ubique mors, ubique luctus, ubique desolatio; undique percutimur, undique amaritudinibus replemur. S. Greg. Hom. in Evangel. lib. 2, Hom. 28; Migne LXXVI, 1212). Um dieselbe Zeit wurde aus einer daselbst noch befindlichen Schale am Grabe der hl. Petronilla, sowie an den Gräbern der hll. Nereus und Achilleus Oel in ein Fläschchen gesammelt, welches sich noch im Schatze zu Monza befindet. Nach Ausweis der Itinerarien wurde diese Basilika im siebenten Jahrhundert von Pilgern, auch aus Deutschland, viel besucht. Im achten Jahrhundert verordnete Gregor III. (715—741) eine jährliche Station in Coemiterio s. Petronillae und bereicherte die Basilika mit kostbaren Kirchengeräthen. Nach der Verwüstung der Katakomben durch die Langobarden (751) ließ Paul I. die Reliquien der hl. Petronilla mit dem ursprünglichen Sarkophage nach dem Vatican übertragen. Zerstört wurde diese großartige Anlage wahrscheinlich durch ein Erdbeben im J. 897 (de Rossi, Bull. 1874, 5—34; 68—75). In dem Schutte fanden sich auch Fragmente des damasianischen Elogiums auf die hll. Nereus und Achilleus und ein Inschriften-Fragment, für welches de Rossi wohl mit Recht die Ergänzung sepulcRVM FlaviORVM vorschlug. — Eine andere wichtige Entdeckung geschah 1881; man fand eine sehr geräumige Grabkammer mit architektonischen Malereien nach Art der pompejanischen in classischem Stile, und in ihr die Inschrift AMPLIATI in außergewöhnlich großen Buchstaben. Jedenfalls enthielt diese Grabkammer des ersten Jahrhunderts das Grab eines in der christlichen Gemeinde der apostolischen Zeit hoch angesehenen Mannes, wenn auch, nach dem Namen zu urtheilen, eines Sklaven oder Freigelassenen, vielleicht des Ampliatus, den der Apostel Paulus im Römerbrief (16, 8) als „den ihm Geliebtesten im Herrn" grüßen läßt (de Rossi, Bullet. 1880, 170. 171; 1881, 57—74, tav. III. IV). Diese Grabkammer ist eine der frühesten, für Familiengräber bestimmten Anlagen, von denen später die Gänge für die übrigen Gräber sich abzweigten, welche im Verlaufe der Zeit dieses Coemeterium Domitillae, Nerei et Achillei ad S. Petronillam in fünf Stockwerken ausfüllte. Der nächste Band von de Rossi's Roma sotterranea wird dieses Cömeterium behandeln. [Heuser.]

Domnus, s. Donus.

Dompropst, s. Capitel und Prälatur.

Domscholaster (scholasticus) hieß derjenige Canonicus eines Domstifts, welchem die Aufsicht und Leitung der damit verbundenen Schulen oblag. Nach der Chrodegang'schen Capitelverfassung sollte mit jeder Cathedrale zugleich eine Unterrichts- und Erziehungsanstalt (Domschule, s. d. Art.) verknüpft sein, an welcher Knaben und Jünglinge, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten, zu gemeinsamer Pflege aufgenommen, in den nöthigen Gegenständen unterwiesen und einer heilsamen Zucht untergeben wurden. Dieselbe Einrichtung wurde auch auf die Collegiatstifter übertragen, da diese im Grunde nur eine Nachbildung der Cathedralmünster, nämlich Genossenschaften (collegia) von Clerikern größerer Stadt- und Landkirchen waren, welche unter einem Präpositus (Propste) und meist noch einem zweiten Vorstande (dem Decan) standen, und eine ganz

ähnliche corporative Verfassung hatten. Die an diesen Collegiatstiftern angelegten Schulen hießen daher Unter- oder Collegiatstiftsschulen, gewöhnlich Stiftsschulen schlechthin, und standen gleichfalls unter der Direction eines Canonicus, des Stiftsscholasters. Noch größeren Aufschwung nahmen diese Dom- und Stiftsschulen unter der eifrigen Mitwirkung Karls d. Gr. (Capitul. Regg. Francc. 1, 72). An jeder derselben bestanden regelmäßig zwei Abtheilungen, eine niedere und eine höhere Schule, von denen die eine sich mit den Elementargegenständen befaßte, die andere, wieder in zwei Curse gespalten, theils die Profanwissenschaften und Künste, theils die theologischen Disciplinen betrieb. Diese Complicität und Verschiedenheit des Lehrstoffes machte, besonders bei größerer Frequenz der Schulen, die Anstellung mehrerer Lehrer (magistri) nothwendig, welche anfänglich der Bischof auf den Vorschlag des Scholasters, deren Aufsicht und Leitung sie untergeben waren, später der letztere selbst ernannte. Daher drangen auch die Synoden wiederholt darauf, daß die Bischöfe nur die fähigsten und gelehrtesten Männer zu Scholastern auswählen sollten, und das Tridentinum (Sess. XXIII, c. 18 De ref.) bestätigte diese Bestimmung und verordnete, daß diejenigen Aemter und Würden, welche Schulämter (scholasteria) hießen, nur an Doctoren oder Licentiaten der Theologie oder des canonischen Rechtes und Andere, welche das Amt und die Leitung der Anstalt persönlich übernehmen könnten, ertheilt werden sollten. So lange an den Stiftern das gemeinsame Leben in Uebung war, und selbst geraume Zeit lang nachher, standen diese Anstalten in unmittelbarer Verbindung mit dem noch fortwährenden Convicte der jüngeren Stiftscleriker (s. d. Art. Domicellaren), für deren Unterhalt ein bestimmter Theil von dem Vermögen des Capitels ausgeworfen war. Neben diesen geschlossenen und bloß für die Adspiranten des Dom- und Stiftsclerus bestimmten Schul- und Erziehungsanstalten gab es in größeren Städten freie und dem Zutritt anderer Candidaten des geistlichen Standes offene Schulen, welche auch bereits bepfründete jüngere Seelsorgsgeistliche einer Pfarrei zeitenweise entweder aus bischöflichem Auftrage oder freiwillig besuchten, um sich in den praktischen Disciplinen zu vervollkommnen und namentlich in der Pastoralführung noch mehr auszubilden (Capp. Regg. Franc. 7, 163). Daher die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Dom- und Stiftsschulen. Das Amt des Domscholasters, der an der Spitze des ganzen Unterrichts- und Erziehungswesens der Diözese stand, war eines der einflußreichsten und angesehensten, so daß derselbe an den meisten Capiteln als Dignitar galt, der im Capitel sowohl als im Chor seinen Sitz gewöhnlich an dritter Stelle, d. i. unmittelbar nach dem Decan einnahm.

Inzwischen führte das Aufblühen der Universitäten eine große Veränderung in den Domschulen herbei. Einige der letzteren hatten sich durch den Ruf ihrer Lehrer und durch die Ausdehnung des Unterrichts auf mehrere Zweige der Wissenschaften selbst zu solchen Hochschulen erhoben, während andere, bald durch den Glanz der letzteren überstrahlt, immer tiefer sanken und nicht mehr befriedigten. Es wurden daher die Renten des bisher zur gemeinschaftlichen Pflege der Domicellaren verwalteten Fonds gleichfalls in Präbenden oder Stipendien zerlegt und den Zöglingen erlaubt, auf zwei, drei, auch mehr Jahre zu ihrer vollen wissenschaftlichen Ausbildung eine Universität zu besuchen, um so mehr, da der hohe sittliche Ernst der damaligen Hochschulen und die enge Verbindung dieser Anstalten mit der Kirche noch in keiner Weise einen nachtheiligen Einfluß der akademischen Freiheit auf den moralisch-religiösen Charakter der Candidaten befürchten ließ. Mit der Auflösung des Domicellarconvicts war der Wirkungskreis und Einfluß des Scholasters bedeutend geschmälert; ihm blieb nur noch das Recht, die äußeren Stiftsschulen zu dirigiren, für dieselben tüchtige Lehrer in Vorschlag zu bringen und sich von Zeit zu Zeit über das Wohlverhalten der auswärts studirenden Stiftszöglinge zu erkundigen. Als aber in der Folge der ursprünglich vom Enthusiasmus für die Wissenschaft getragene männliche Geist von den Universitäten gewichen war und einer zügellosen Rohheit Platz gemacht hatte, da mußte die Kirche bedacht sein, wenigstens das Erziehungswesen der Geistlichen wieder an sich zu nehmen und der älteren Einrichtung gemäß unter die unmittelbare Aufsicht der Bischöfe zu stellen. In Folge der tridentinischen Beschlüsse erstanden jetzt, wie allerwärts so auch in Deutschland, an den Cathedralen als neue geistliche Pflanzschulen die Seminarien. Jetzt traten auch die Domscholaster wieder in den ursprünglichen Kreis ihrer Wirksamkeit ein. Aber auch die fast gleichzeitig entstandenen oder zeitgemäß restaurirten äußeren Lateinschulen, Gymnasien und Lyceen wurden in engere Verbindung mit der Kirche gesetzt, und die Provinzialconcilien übertrugen deren Aufsicht und regelmäßige Visitation in den Städten den Dom- und Collegiatstifts-Scholastern und auf dem Lande den Ruralbecanen (Conc. Trevir. a. 1549, tit. De scholis; Conc. Argent. a. 1549, c. 24; Conc. Constantiens. a. 1567, tit. 4; Conc. Salisburg. a. 1569, const. 59 u. a.). So erhielt sich das Amt des Domscholasters fort und fort bis zur Säcularisation und lebte mit der Wiederherstellung der bischöflichen Stühle in Deutschland wenigstens nominell wieder auf. Es ist dasselbe aber in den heutigen Capiteln nur ein bloßes Personat ohne alle Jurisdiction und ohne Einfluß auf die Größe der Präbende. Denn da nach der gegenwärtigen Schulverfassung die äußeren Schul- und Studienanstalten der unmittelbaren Leitung der geistlichen Behörden entzogen sind, den Bischöfen nur die Aufsicht und Direction ihrer Clericalseminare und der Seminaria puerorum, soweit letztere von ihnen selbst gegründet sind, überlassen, und selbst in Bezug auf diese Anstalten ihr freies Verfügungsrecht mehr-

fach beschränkt, dem Capitel aber als solchem keine directe Mitwirkung gestattet ist, so kann der Domscholaster nur hinsichtlich dieser bischöflichen Anstalten und auch hierin nur in der Eigenschaft eines bloßen Commissarius, wenn und soweit ihn der Bischof beauftragt, thätig werden. [Permaneder.]

Dom- und Klosterschulen. In der Bestimmung der Kirche, allmälig das ganze Menschengeschlecht mit der siegreichen Kraft ihres Geistes zu durchdringen und eine neue Schöpfung in den Individuen und Völkern zu begründen, lag von selbst ihre göttliche Berechtigung zum Unterricht und zur Erziehung derselben. Unterricht und Erziehung ist die Herrschaft über die Geister, welche den eigenthümlichen Beruf der Kirche bildet. Von diesem Bewußtsein getragen, strebte die Kirche frühzeitig, als sie in die griechisch-römische Welt eingetreten, diese Elemente in ihren Kreis zu ziehen, und es waren vom Ausgang des zweiten Jahrhunderts an zunächst die ersten bischöflichen Sitze des Orients und Occidents, wie zu Alexandrien, Cäsarea, Antiochien, Edessa, Rom, Mailand, Carthago rc., in welchen der schöpferische Geist des Glaubens gegenüber dem Heidenthum durch Gründung neuer christlicher Lehranstalten sich offenbarte. Insofern diese Schulen unter den Auspicien der Bischöfe gegründet, von ihnen fortdauernd beaufsichtigt und sowohl zum Unterricht der Katechumenen als zur wissenschaftlichen Ausbildung des Clerus verwendet wurden, können sie mit Recht als Vorläufer der nachherigen Domschulen betrachtet werden. Diesen Bestrebungen der Kirchenvorsteher trat bald das Mönchthum zur Seite. Schon in der Idee desselben, in welcher der außergewöhnliche Drang des nach ungetheilter Vereinigung mit Gott ringenden Geistes sich darstellt, liegt nach der erkennenden Seite hin das Bedürfniß und die Pflege der Wissenschaft. Je freier und reiner das geistige Auge sein muß, welches in die Tiefen der Wissenschaft eindringen will, desto geeigneter erscheint die stille ascetische Zelle des Mönches für die Meditationen der christlichen Wahrheit. Daher die Erscheinung, daß das Mönchthum, seitdem es durch Pachomius, Basilius und Cassian seine erste Organisation erhalten, eine Pflanzschule für die kirchliche Wissenschaft wie für den Clerus wurde. Von Aegypten bis tief hinein nach Cölesyrien, Mesopotamien und Persien, im Abendlande in Italien und Gallien war im vierten und fünften Jahrhundert bereits Gelehrsamkeit in allen Klöstern heimisch, und wir dürfen zum Belege dessen nur auf die großen Namen eines Athanasius, Basilius, Gregorius des Theologen, Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, Rufinus, Augustin und Anderer hinweisen, welche das, was sie in der Kirche waren und für sie leisteten, wenigstens zum großen Theile ihrem Aufenthalte in den Klöstern zu verdanken hatten. Die Päpste Siricius (Ad Himer. Tarrac. c. 13 bei Hard. I, 851) und Innocenz I. (Ad Victric. Rothom., Ep. 2, 10; Hard. l. c. 1001) erkennen den Beruf der Mönche zum Clericalstande vorzüglich in ihrer wissenschaftlichen und geistigen Tüchtigkeit; ebenso denkt Hieronymus, und Chrysostomus (Adv. oppugnatores vitae monasticae 3, 17) steht nicht an, den Wunsch auszusprechen, daß die Schulen der Klöster nicht nur auf die Cleriker, sondern auch auf die Erziehung der Laien und zwar von ihren ersten Jahren an ausgedehnt würden, damit dort die Jugend den Samen des Glaubens und der Frömmigkeit frühe in sich aufnehmen und zur Reife bringen könne.

Weit umfassender aber und großartiger als im Oriente, wo die heidnischen Institute den christlichen Strebungen bei jedem Schritte in den Weg traten, wurde die unterrichtende und erziehende Thätigkeit der Kirche im Abendlande, besonders als der morsche Bau des römischen Reiches unter den Schlägen der hereinbrechenden germanischen Völkerzüge in Trümmer fiel, und die unentweihten und kräftigen Naturen der Germanen nach Besiegung des Arianismus unter der Fahne der Kirche sich sammelten. Eine neue Periode, die der germanischen Welt, war in der Geschichte eingetreten, und die Kirche begriff ihre hohe Mission gegenüber diesen Völkern, welche keine andere als die Aufnahme, Erziehung und Bildung derselben war. Bei der noch gänzlichen Rohheit der neu auftretenden Völkerstämme war an eine Fortentwicklung der Wissenschaft, wie sie im Orient sich gebildet, nicht zu denken; die Erziehung mußte hier von unten angefangen, die Völker mußten vorerst durch den Glauben gezähmt, der Geist Christi als Same eines neuen göttlichen Lebens ihnen eingesenkt und so die Keime aller menschlichen Bildung ihnen mitgetheilt werden. Auch hier wie überall machte sich das Gesetz geltend, daß das Leben der Wissenschaft vorangehen müsse. Hierdurch war die ganze Thätigkeit der Kirchenvorsteher bestimmt, und Hand in Hand mit ihnen ging das Mönchthum, welches seit seiner Umgestaltung durch den schöpferischen Geist des hl. Benedict ganz besonders berufen war, in der Erziehung und Umbildung dieser Völker eine Hauptrolle zu übernehmen. Nach dem Beispiele Roms, wo von Alters her bischöfliche Schulen bestanden (Thomassin V. et N. Eccl. Disc. II, 1, 95), erhoben sich in allen Ländern, wohin der katholische Glaube drang, an Stelle der durch die Stürme der Zeit untergegangenen öffentlichen Schulen neue Bildungsanstalten an den bischöflichen Cathedralen, deren Bestimmung auf die Befriedigung eines der ersten Bedürfnisse, der Erziehung und Heranbildung des clericalen Nachwuchses, gerichtet war (Conc. Tur. II, c. 8; Vasion. II, c. 1; Tolet. II, c. 1; Tolet. IV, c. 23). Der Unterricht war dem Gange der Zeit und dem Bildungsgrade der Völker entsprechend. Obenan standen die Gegenstände des geistlichen Faches; es wurde mit Lesung der Psalmen begonnen, dann auf die Erklärung der heiligen Schrift des N. T. übergegangen, wozu

bald besondere Auszüge aus den Commentarien der Väter, die späteren Catenen, verwendet wurden, mit ihnen der nothwendigste Unterricht über die Kirchenlehre verbunden. Im Zusammenhang mit den geistlichen Gegenständen wurden auch allgemeine Fächer behandelt, wie Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Poetik und Gesang. Selbst vom Studium ausländischer Sprachen finden sich Spuren. Die Bischöfe sahen es zum Theil als eine ihrer Hauptpflichten an, den Unterricht selbst zu ertheilen oder fähige Männer dazu aufzustellen; daher hing der Grad der Bildung, welcher an der einen oder andern Schule erreicht wurde, von der Tüchtigkeit des Bischofs oder des von ihm bestellten Lehrers ab. In Gallien blühte im sechsten Jahrhundert vor allen die Schule von Arles unter dem gefeierten Bischofe Cäsarius, dessen Cleriker auf dem Concil zu Valence sich als Kenner der Schrift und als geistige Zöglinge des hl. Augustin bewiesen. Als König Guntram um das Jahr 540 seinen Einzug in Orleans hielt, empfingen ihn die Zöglinge der bischöflichen Schule mit Gesängen und Glückwünschen, welche in lateinischer, griechischer, hebräischer und syrischer Sprache abgefaßt waren (Thomassin l. c. c. 93). Auch die Schule von Rheims erschwang sich zu einer nicht unbedeutenden Höhe; sie hatte zuerst einen eigenen Primicerius, welcher als unmittelbarer Vorsteher theils selbst lehrte, theils die Aufsicht über die Scholaren führte.

Die wahren Asyle für die Wissenschaft waren aber die Klöster. Indem die Mönche ihr Leben der Realisirung einer großen Idee widmeten, wurden sie in der Triebkraft des göttlichen Geistes das, was sie nach den außerordentlichen Bedürfnissen der Zeit werden sollten, vor Allem die Prediger des Glaubens durch ihr Leben, die Missionare des Evangeliums und der Gesittung unter den noch unbekehrten Völkern des Abendlandes, die Lehrer des Volkes im Ackerbau und allen bürgerlichen Gewerben und die Pfleger und Fortleiter der Wissenschaft auf die kommenden Jahrhunderte. Was innerhalb der Mauern den Funken der göttlichen Begeisterung in ihnen nährte, war die Betrachtung und das Studium der heiligen Schrift, das Leben der Heiligen, die ascetischen Werke ihrer Stifter, Gesetzgeber und anderer erleuchteter Männer, die Schriften der Väter der lateinischen und griechischen Kirche, namentlich eines Basilius des Großen, Gregorius von Nazianz, Hilarius, Ambrosius, Augustin, an welche sich christliche Dichtungen, wie die des Sedulius, und kirchengeschichtliche Arbeiten, wie die des Orosius, reihten (Mabillon, Act. S. O. B. I). Da diese Studien Bibliotheken voraussetzten und die Vermehrung derselben durch Abschreiben eifrig betrieben wurde, so läßt sich bei dem Geiste, der diese Corporationen beseelte, leicht begreifen, wie der Unterricht in den Klosterschulen bald den der bischöflichen Lehranstalten übertreffen und erstere immer höheres Ansehen gewinnen mußten. Ihre Einrichtung war den bischöflichen ähnlich; wie dort der Bischof, stand hier der Abt an ihrer Spitze, und es konnte der Geist des Mannes leicht an dem Geiste der Anstalt sein Abbild finden. Berühmtere Klosterschulen waren in dieser Zeit die von Lerins, welche aus einer früheren Zeit noch in diese hineinragt, ferner die zu Tours und später die zu Poitiers. In besonders hoher Blüte standen beide Arten von Anstalten während des sechsten und siebenten Jahrhunderts in Irland und Britannien, jenen Ländern, welche von der Vorsehung als eine sichere Stätte ausersehen waren, um die Reste der in Italien und Gallien zerstörten Bildung zu bewahren und den übrigen Völkern wieder darzubieten. Hier zeichneten sich seit dem Ende des fünften Jahrhunderts die beiden Klöster Bangor, das eine die geistige Geburtsstätte der hll. Columban und Gallus, durch wissenschaftliche Thätigkeit aus. Als später Erzbischof Theodor und Abt Hadrian mit reichen Bücherschätzen von Rom nach England kamen (670) und das Land bereisten, erhoben sich überall in den Klöstern und bischöflichen Sitzen Schulen, in denen neben der Theologie die allgemeinen Wissenschaften und besonders das Sprachstudium mit solchem Erfolge betrieben wurde, daß nach dem Zeugnisse Beda's (Hist. eccl. 4, 2) viele Schüler das Lateinische und Griechische wie ihre Muttersprache verstanden. Unter den bischöflichen Schulen erwarb sich durch Vielseitigkeit und Gediegenheit des Unterrichts den größten Ruf die von York unter ihren Vorstehern und Lehrern Egbert, Aelbert und Alcuin; unter den klösterlichen ist vor allen die der Abtei von Weremouth zu nennen, deren glänzendster Schmuck der ehrwürdige Beda war; daneben sind Adescancastre (Exeter) und Nutshelle in Southamptonshire als die Erzieherinnen des hl. Bonifatius hervorzuheben. Einen besondern Stützpunkt erhielten bald nach dem Tode des hl. Bonifatius die bischöflichen Lehranstalten durch Chrodegang von Metz (um 760), welcher, indem er die Form und den Geist des Mönchslebens nach dem Vorbilde Augustins unter dem Stadtclerus einzubürgern suchte, dadurch besonders das erziehende Element jener Schulen kräftigte und erweiterte. Entscheidend für die allgemeine Verbreitung dieser Lehranstalten wurde die Regierung Karls d. Gr., der die seit der Mission des hl. Bonifatius in Deutschland und Gallien ausgestreuten Samenkörner der Reife entgegenführte. Er gab im J. 787 die berühmte Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis (Baluz. Capitul. R. F. I), nach welcher in allen Domstiften und Abteien, in denen sich noch keine Schulen befanden, öffentliche Lehranstalten errichtet werden sollten. Die Bestimmung derselben ging anfangs zwar bloß auf die Bildung der Geistlichen, wurde bald aber auf die der höheren weltlichen Stände und des Volkes ausgedehnt. Da Karl die gelehrtesten Männer aus England, Irland und Italien an sich gezogen und sie mit der Ausführung seiner

Pläne betraut hatte, da er selbst mit aufmunterndem Beispiel voranging, und da auf die bischöflichen Stühle nur Männer der Wissenschaft erhoben wurden, entfaltete sich bald ein reges wissenschaftliches Leben, und zu Anfang des neunten Jahrhunderts bestanden bereits an den bischöflichen Sitzen zu Trier, Mainz, Fulda, Köln und besonders zu Osnabrück, dann in den bedeutendern Abteien zu Tours, Fulda rc. vielversprechende Lehranstalten, deren jede in eine höhere und niedere Schule getheilt war. In der niedern wurde Unterricht im Lesen, Schreiben, Rechnen, Gesang und der Religionslehre gegeben (Capit. a. 789 l. c.); in der höhern hielt man sich bezüglich des Lehrstoffes an Boethius und Cassiodor, und es enthielt der erste Lehrcurs die vorzüglichsten der sieben freien Künste, Grammatik, Rhetorik und Dialektik, worauf dann entweder sogleich die theologischen Studien oder die Gegenstände des Quadriviums, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, folgten. In der Theologie beschäftigte man sich zum größten Theile mit biblischer und patristischer Exegese, mit Homiletik, dem canonischen Recht und der Bußdisciplin. Bemerkt mag noch werden, daß auch die allgemeinen Wissenschaften nicht losgetrennt von dem lebendigen Grunde des Glaubens, sondern in seinem Geiste und für seine Zwecke betrachtet und behandelt wurden (Mabillon, Acta O. S. B. Saec. III, praef. 26 sq.). Den Schulen selbst stand in den Domstiftern und größeren Klöstern der Scholasticus (s. d. Art. Domscholaster) vor, welcher in der geistlichen wie profanen Wissenschaft in jeder Beziehung sich auszeichnen mußte; in Ermangelung eines geeigneten Mannes wurden daher Ordensleute von literarischem Rufe aus einem Kloster ins andere oder auch wohl an die Domstifte berufen. So war durch Karl d. Gr. ein bedeutender Umschwung in den wissenschaftlichen Anstalten eingetreten, und als unter seinem Sohne Ludwig auf dem Nationalconcil zu Aachen im J. 816 das erweiterte Chrodegangische Institut für alle bischöflichen Kirchen des Reiches als Gesetz promulgirt worden war, ließ Alles hoffen, daß das so schön und kräftig aufgeblühte geistige Leben ebenso kräftig fortgesetzt werden würde. Aber die Kriege zwischen Ludwig und seinen Söhnen und zwischen diesen untereinander, welche endlich die gänzliche Auflösung des karolingischen Reiches zur Folge hatten, brachten eine große Verwirrung in die gesammten Verhältnisse, welche den wissenschaftlichen Anstalten nicht günstig sein konnte. Zwar ließen es die Bischöfe von Zeit zu Zeit auf den Concilien an sehr lauten Klagen und ernsten Beschlüssen zur Forterhaltung der Schulen nicht fehlen (Meaux 845, c. 35. 52; Valence 855, c. 18; Toulle 859, c. 10), und unter Karl dem Kahlen schien es, als ob die glänzenden Zeiten seines Ahnherrn wiederkehren wollten (Thomassin l. c. c. 98); aber bei den fortdauernden Unruhen im Reiche und der Erhebung der Großen gegen das königliche Ansehen fehlte es einerseits an der kräftigen Hand, um die Gesetze zur Ausführung zu bringen, von der andern Seite mußte die seit Karl dem Kahlen gestörte und bald ganz vernichtete Wahlfreiheit und der immer stärker hervortretende wilde Geist der Zeit allmälig den nachtheiligsten Einfluß auf das gesammte kirchliche Leben, daher auch auf den Bestand und die Blüte der Schulen äußern. Dem durch Simonie und Incontinenz befleckten Clerus fehlte der Sinn für die Wissenschaft und ihre Anstalten. Auch die Klöster hatten seit ihrer Restauration unter Benedict von Aniane durch den verweltlichten Geist vieler Bischöfe und die räuberische Habsucht der Großen gegen das Ende des neunten Jahrhunderts zum großen Theil ihre geistige und durch die verheerenden Einfälle der Normannen nicht selten auch ihre physische Existenz verloren; so tief sind die Wunden, daß die Synode zu Trosly im J. 909 sich vergebens nach einem Heilmittel umsieht. Während aber hier schon im folgenden Jahre 910 durch die Stiftung von Clugny eine neue geistige Schöpfung sich anbahnte, deren Geschichte sich wie ein goldener Faden durch dieses Jahrhundert der Verwilderung hindurchzieht, öffnet sich für die übrige Kirche und die gesammten geistigen Strebungen erst im elften Jahrhundert die Morgenröthe einer neuen Zeit.

Durch die nun anhebende reformatorische Thätigkeit der Päpste drang allmälig ein neues Leben vom Herzen in alle Gliederungen des kirchlichen Körpers, und je mehr der Kampf um die Freiheit der Kirche vorwärts schritt, desto mehr löste sich der böse Zauber auch von allen übrigen Ordnungen des geistigen Lebens. Bald regte es sich überall; wie von ferne hörte man den Flügelschlag des germanischen Geistes, der wie ein junger Adler aus seinem Horste sich erhob und zum ersten Mal in die hohen Räume des Himmels seinen Aufflug nahm. In Frankreich war durch Gerbert als Vorsteher der Domschule zu Rheims der Same eines neuen wissenschaftlichen Strebens ausgestreut worden und hatte einen empfänglichen Boden gefunden. Sein Schüler Fulbert gründete und leitete die blühende Schule zu Chartres, und gleichzeitig erhoben sich Schulen zu Tours und Angers. Neben Clugny erhielt die Schule des Klosters Bec in der Normandie durch Lanfranc und seinen noch größeren Schüler Anselm einen besondern Ruf; von hier blitzten die ersten reinen Strahlen jener neuen und großartigen Wissenschaft auf, welche unter dem Namen der Scholastik und der Mystik der Ruhm der Kirche ist. Wie empfänglich der Sinn dafür bereits geworden, beweist die Zahl der Schüler aus allen Ständen, welche in Bec sich zusammendrängten und diesen Ort als Sitz der Wissenschaft berühmt machten. Bei diesem Zuge nach geistiger Entwicklung konnte es nicht fehlen, daß die alten Dom- und Klosterschulen neu auflebten und überall junge Zweige trieben, ja die bedeutendsten vom Ende des zwölften

Jahrhunderts an allmälig zu hohen Schulen sich erweiterten. Damit trat aber neben der Auflösung der canonischen Lebensweise im Fortgange der Zeit eine bedeutende Gefahr für die Domschulen ein. Der Ruhm und Glanz der Akademien, die freie ungebundene Lebensweise, die allmälig auf denselben überhand nahm, das Ansehen, welches ihre Schüler bei der Heimkehr in's Vaterland genossen, war ein unwiderstehlicher Reiz für alle fähigen Köpfe des Occidents, ihre Bildung eher bei ihnen als in den bescheidenen Domschulen zu suchen. Daher boten Päpste und Concilien Alles auf, um dieselben aufrecht zu erhalten und eingeschlichene Mißbräuche zu entfernen. Nach der dritten lateranischen Synode vom Jahre 1179 sollte an jeder Cathedralkirche eine Pfründe an einen Doctor der Theologie vergeben werden, welcher den Unterricht gratis zu ertheilen und besonders armen Schülern seine Sorgfalt zuzuwenden verpflichtet sei. Dasselbe verordnete Innocenz III. auf der vierten lateranischen Synode 1215 bezüglich der Aufstellung eines Lehrers der Grammatik und dehnte diesen Beschluß noch auf die Collegiatkirchen aus. Zugleich suchte derselbe Papst sowie seine Nachfolger Honorius III. und Gregor IX. das Ansehen der Lehrer an den Stiftsschulen durch Ertheilung von Vorrechten und Privilegien zu erhöhen und sie den Professoren der Akademien gleichzustellen. So wohlthätig diese Bemühungen waren, und so dringend ähnliche Beschlüsse auf den Provinzialsynoden im 14. und 15. Jahrhundert wiederholt wurden, so waren sie bei dem Rückschritte, den allmälig das gesammte kirchliche Leben nahm, nicht im Stande, dieselben aufrecht zu erhalten. Länger erhielten sich die Klosterschulen in ihrer Bedeutsamkeit, besonders als durch die Stiftungen der hll. Dominicus und Franciscus ein neues Ferment in die geistige Welt des Abendlandes geworfen worden war; aber das spätere Erkalten des ursprünglichen Eifers, die tiefgreifenden Zerwürfnisse im Franciscanerorden und die Abwege, auf welche sich die Scholastik verirrte, mußten von selbst auf die Blüte dieser Anstalten nachtheilig zurückwirken, und ihr Ansehen sank unvermeidlich, als gegen das Ende des 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts von Italien aus die humanistischen Studien immer allgemeinere Verbreitung und Anerkennung fanden, und der Geist, der noch in den Orden lebte, zu sehr herabgestimmt war, um sich an die Spitze der Bewegung zu stellen und die negativen Tendenzen dieser Richtung niederzuhalten. Ein gänzlicher Umschwung in den Verhältnissen begann auch in dieser Beziehung mit dem Eintritte der abendländischen Kirchenspaltung durch Luther und seine Genossen und die dadurch beschleunigte Reformation innerhalb der Kirche. Das Concil von Trient, folgend den alten Grundsätzen über die Erziehung und Bildung des Clerus, wie sie sich in der zweiten und vierten lateranischen Synode ausgesprochen, erließ im Andenken an jene alten bischöflichen Schulen das berühmte Decret über die Seminarien (Sess. XXIII, c. 18 De reform.), nach welchem an jeder bischöflichen Kirche ein Collegium gegründet und darin die zum geistlichen Stande adspirirenden Candidaten von ihrem zwölften Lebensjahre an erzogen und bis zur Vollendung ihrer Bildung unterrichtet werden sollen. Ebenso drang die Kirche darauf, daß die lateinischen Schulen an den Dom- und Collegiatstiften wieder hergestellt und die bestehenden zeitgemäß erneuert werden sollten (Conc. Camerac. a. 1565, tit. 3; idem 1586; Constantiense 1567 etc.). So war der Grund zu einer Restauration des wissenschaftlichen Lebens gelegt; aber den drängenden außerordentlichen Bedürfnissen konnte nur durch außerordentliche Mittel abgeholfen werden. Demnach erhoben sich, von der göttlichen Lebenskraft der Kirche hervorgetrieben, neben den älteren religiösen Gemeinden neue Orden, welche den Unterricht und die Erziehung des Clerus und Volkes nach allen Seiten hin zur Aufgabe ihrer Thätigkeit sich setzten und das große Schauspiel der alten Klosterschulen nach den veränderten Verhältnissen erneuerten. An die Gesellschaft Jesu, welche den schönen Chor dieser religiösen Verbrüderungen anführt, reihten sich nach einander die Theatiner, Somasker, Barnabiten, die Priester des römischen und französischen Oratoriums, die Mauriner, Piaristen und die Priester der Missionen, und auch in den älteren Orden offenbarte sich der reformatorische Geist der Kirche durch zeitgemäße Wiederbelebung der früheren wissenschaftlichen Anstalten. So groß und erfolgreich aber auch die Anstrengungen der Kirche in diesen ihren Instituten durch zwei Jahrhunderte waren, so konnte sie doch nicht verhindern, daß das negative Princip, welches im Protestantismus äußeren rechtlichen Boden gewonnen und, wie die geistliche Gewalt, so auch die Schule an den Staat überantwortet hatte, allmälig gleich einer geistigen Influenza ihre Schranken übersprang und endlich seine Rückwirkung auf die katholischen Staaten äußerte. Der Schlag, welcher gegen Ende des 18. Jahrhunderts den Jesuitenorden und bald darauf die meisten religiösen Corporationen sammt ihren Anstalten vernichtete, wurde im vollen Bewußtsein der Losreißung der Schule von der Kirche geführt, und wenn nach den furchtbaren Lehren einer nicht lang vergangenen Zeit katholische Staaten theilweise eingelenkt, wenn namentlich in Oesterreich, Bayern, Belgien und Frankreich nicht bloß die bischöflichen Lehranstalten blühen, sondern auch religiöse Orden wie vormals im höhern und niedern Unterrichte und in der Erziehung der Jugend thätig sind, so ist dieses nur der unverwüstlichen Lebenskraft der conservativen Principien zuzuschreiben, wider welche die Geister der Verneinung auf die Dauer nichts vermögen. [Eiselt.]

Domus lauretana, s. Loreto.

Domvicare, s. Chorvicare.

Donati (Synode von Beziers 1232, c. 24; Mansi XXIII, 270) oder Condonati (Syn. von Rouen 1231; Mansi XXIII, 214) heißen: 1. die Laien, welche sich und ihr Eigenthum einem Kloster übergeben und sich unter den Gehorsam des Klosterobern stellen, ohne aber in den Orden durch die Profession einzutreten. Sie werden keine Ordenspersonen, wohl aber, wenn die Uebergabe für immer und ohne Vorbehalt auch einer Nutznießung geschieht, und wenn sie, wie gewöhnlich ist, eine entsprechende Aenderung ihrer Bekleidung vornehmen, personae ecclesiasticae und erlangen deren Immunität (c. 9, VI. De privilegiis 5, 7 und Clementin. c. 1 De decimis 3, 8). Wenn sie zugleich dem Kloster dienen, werden sie auch von der bischöflichen Jurisdiction eximirt (Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 11 De ref.). — 2. Donati heißen auch die von den Eltern Gott und dem Kloster verlobten und übergebenen unmündigen Kinder. Für beide Arten von Donati ist der gewöhnliche Namen Oblati, und für die Geschichte und die Rechtsverhältnisse dieser Donati ist der betr. Artikel zu vergleichen. — 3. Bei den unbeschuhten Carmeliten heißen die Laienbrüder, welche sich von den beiden ersten Arten dadurch, daß sie wirkliche Ordensleute sind, wesentlich unterscheiden, fratres donati. Diese Benennung hat ohne Zweifel darin ihren Grund, daß die Donati der erstern Art vielfach, wie diese Laienbrüder, zu den Hausarbeiten und den Geschäften außer dem Kloster verwendet wurden. Sie haben ein längeres Noviziat und legen nach diesem die drei Klostergelübde wie die übrigen Ordensmitglieder, in Italien auch noch das vierte Gelübde ab, nie nach der Aufnahme unter die Chorbrüder zu streben. Eine Beschreibung und eine Abbildung ihres etwas abweichenden Habits gibt Bonanni, Verzeichniß der geistlichen Ordenspersonen I, Kap. 68. [Heuser.]

Donatio, s. Schenkung und Letztwillige Verfügung; donatio Constantini, s. Constantinische Schenkung.

Donatisten, Schismatiker des 4. Jahrhunderts. Das größte und hartnäckigste Schisma der alten Kirche war das donatistische, unter den schlimmen Nachwehen der diocletianischen Verfolgung vielleicht die schlimmste. Grund und Veranlassung desselben war ein gewisser Rigorismus und schwärmerischer Fanatismus, welcher seit den montanistischen Wirren bei einem Theile der afrikanischen Kirche vorherrschte nnd namentlich in der diocletianischen Christenverfolgung stark hervortrat. Es gab während derselben manche Christen, welche sich unaufgefordert der heidnischen Obrigkeit darstellten und erklärten, sie besäßen heilige Schriften, würden sie aber nicht ausliefern, um auf diese Weise der Ehre des Martyriums theilhaftig zu werden. Zuweilen waren bei solchen Provocationen nebenbei sogar unreine Motive im Spiele. Eine besondere Stütze hatte diese rigoristisch-schwärmerische Partei an dem Primas von Numidien, dem Bischof Secundus von Tigisis. Es gab aber auch eine gemäßigtere und besonnenere Partei, und an der Spitze dieser stand der damalige Bischof Mensurius von Carthago nebst seinem mit ihm in Allem übereinstimmenden Archidiacon Cäcilian. Mensurius, ein würdiger Mann, verlangte zwar von seinen Gläubigen kräftigen Muth, aber er mißbilligte auch auf das Entschiedenste jenes unbesonnene und schwärmerische Streben nach dem Martyrium und wollte es namentlich nicht zugeben, daß die auf diese Weise den Tod Suchenden von den Christen als Martyrer verehrt würden. Er selbst hatte während der Verfolgung statt der Bibel häretische Schriften in der Kirche zurückgelassen und diese der Confiscation preisgegeben. Die heidnische Behörde gab sich damit zufrieden, auch nachdem ihr die Täuschung bekannt geworden war. Aber es war natürlich, daß der Bischof sowohl wie sein Archidiacon durch jenes Verfahren die Fanatiker auf's Höchste gegen sich aufreizte, und daß diese seine Handlungsweise im gehässigsten Lichte darzustellen suchten. Namentlich wollten sie auch von einem solchen Compromiß mit der Staatsbehörde nichts wissen und brandmarkten denselben mit dem Namen der traditio (s. d. Art. Abgefallene). Vielleicht ist aber Cäcilian in der Durchführung seiner Grundsätze etwas zu schroff aufgetreten. So entstand in der carthagischen Gemeinde eine dem Bischofe und noch mehr seinem Archidiacon feindselige Partei, als deren Seele eine frömmelnde, reiche, spanische Wittwe Lucilla erscheint. Diese hatte Cäcilian, weil sie vor Empfang der heiligen Communion einen Knochen eines angeblichen, von der Kirche nicht anerkannten Martyrers zu küssen pflegte, öffentlich getadelt und auf diese Weise tödtlich beleidigt. Jedoch erst nach dem Tode des Bischofs Mensurius führte diese Bewegung in Carthago zu dem unseligen Schisma. Nach der eingehenden, allerdings etwas hyperkritischen Untersuchung von Voelter (Der Ursprung des Donatismus) muß die bisher übliche Darstellung von den Anfängen der Spaltung etwas modificirt werden. Mensurius, der auf der Rückreise von Rom in die Heimat (Ende 311 oder Anfang 312) gestorben war, hatte vor seiner Abreise dem Herkommen gemäß die Leitung seiner Kirche seinem Clerus übertragen, unter welchem der Archidiacon Cäcilian jedenfalls die einflußreichste Stellung einnahm. Es scheinen aber nach dem Tode des Bischofs alsbald die vorhandenen Gegensätze auf's Aeußerste sich zugespitzt zu haben. Die Gegner des Cäcilian, vor allen Lucilla, aber auch carthagische Priester, wie Botrus und Celestius, wandten sich mit ihren Klagen gegen den Archidiacon an den Primas von Numidien, Secundus von Tigisis, den Begünstiger der rigoristischen Partei. Dieser sandte eine Commission nach Carthago, welche daselbst einen Bisthumsverweser (interventor) aufstellte. Es wurde dieß Donatus von Casä Nigrä, oder es war derselbe wenigstens die Hauptperson bei diesem Schritte, welcher das Schisma inaugurirte. Die Commis-

sion hatte offenbar gehandelt, ohne sich mit dem carthagischen Clerus in Verbindung zu setzen; deßhalb wurde der aufgestellte Interventor von Cäcilian und seinem Anhange nicht anerkannt. Es war jetzt für diese von der größten Wichtigkeit, bei der Bischofswahl den Numidiern zuvorzukommen, wenn nicht die Gegenpartei an's Ruder gelangen sollte. Die verwirrte Lage der Kirche bot Entschuldigung genug, von dem alten Herkommen abzuweichen. Dieses bestand darin, daß zu der Wahl eines Bischofes von Carthago, da dieser der Primas vom ganzen lateinischen Afrika war, auch die Bischöfe von Numidien eingeladen wurden. Die Einladung unterließ man jetzt, und es versammelten sich nur der carthagische Clerus mit einigen Bischöfen aus der Nachbarschaft zur Wahl. Dieselbe fiel einstimmig auf Cäcilian, und Felix von Aptunga, ein Suffragan von Carthago, ertheilte ihm die Ordination. Kaum war dieß geschehen, so sandte die Gegenpartei an Secundus von Tigisis, der alsbald eine Synode nach Carthago berief. Es versammelten sich daselbst im J. 312 ungefähr 70 Bischöfe, welche in einem Privathause ihre Sitzungen abhielten. Auf der Synode wurden die alten Klagen gegen Cäcilian laut, seiner Wahl wurde der Vorwurf gemacht, daß sie nicht ordnungsmäßig mit Zuziehung der numidischen Bischöfe vor sich gegangen, und an seiner Ordination fand man den Mangel, daß sie von Felix von Aptunga, der in der diocletianischen Verfolgung ein Traditor geworden, vollzogen, daher ungültig sei. (Voelter meint a. a. O. 127, die letzte Beschuldigung sei erst 314 erhoben worden. Allein bei den Donatisten bildete diese Beschuldigung fortwährend den Hauptrechtfertigungsgrund für ihr Vorgehen gegen Cäcilian. Hätten sie denselben erst 314 erfunden, so würde man von gegnerischer Seite um so leichter die Unrechtmäßigkeit des Verhaltens dieser Synode, die das Schisma aufrichtete, haben darthun können.) Cäcilian wurde vorgeladen. Er erschien nicht, erklärte aber seinen Feinden, wenn sie glaubten, Felix habe ihn nicht wahrhaft geweiht, so möchten sie jetzt selbst die Ordination an ihm vornehmen. Es war nämlich noch nicht durch ein Concil die bestimmte Entscheidung gegeben, daß die Sacramente, auch von großen Sündern gespendet, doch gültig seien. Uebrigens war die Anklage gegen Felix durchaus falsch und unbegründet, wie eine spätere gerichtliche Untersuchung im J. 314 zeigte. Trotzdem aber wurde Cäcilian von der Synode abgesetzt, seine Weihe für nichtig erklärt, und an seiner Stelle der Lector Majorinus, ein Hausfreund der Lucilla, die sich durch große Geldspenden die numidischen Bischöfe verbindlich gemacht hatte, zum Bischofe von Carthago gewählt und alsbald geweiht. Da Carthago so zu sagen der Patriarchalstuhl des ganzen lateinischen Afrika war, und die Parteigegensätze, aus denen die zwiespältige Wahl hervorgegangen, auch in den übrigen afrikanischen Kirchen bestanden, so wurde nicht bloß Africa proconsularis, sondern auch das ganze christliche Afrika in diesen Streit mit hineingezogen, und fast in allen Städten bildeten sich zwei Gemeinden mit zwei Bischöfen, einem cäcilianischen und einem majorinischen. Das unglückliche Schisma war damit perfect; da jedoch Majorinus nur von Anderen vorgeschoben war und auch schon in Bälde starb, so benannte man das Schisma nicht nach ihm, sondern nach seinem Nachfolger im schismatischen Bisthum Carthago, Donatus d. Gr., und nach dem bereits erwähnten Donatus von Casä Nigrä. Außerhalb Afrika's wurde übrigens Cäcilian für den rechtmäßigen Bischof erachtet. Auch Kaiser Constantin d. Gr., welcher, während dieß vorging, Maxentius in der berühmten Schlacht am Pons Milvius besiegt hatte und dadurch Herr von Afrika geworden war, anerkannte ihn in einem an ihn gerichteten Erlasse als solchen und schloß die Donatisten von den der katholischen Kirche gewährten Begünstigungen aus. Jetzt ließen die Schismatiker dem Kaiser zwei Schreiben überreichen, in welchen sie verschiedene Klagen gegen Cäcilian vorbrachten und zugleich verlangten, Constantin solle Richter aus Gallien ernennen, um zu entscheiden, ob sie oder Cäcilian Recht hätten. Obgleich der Kaiser diese Anrufung des weltlichen Arms in einer kirchlichen Angelegenheit mißbilligte, bestellte er doch drei gallische Bischöfe, Maternus von Köln, Reticius von Autun und Marinus von Arles, welche in Verbindung mit Papst Miltiades oder Melchiades und 15 anderen Bischöfen auf einer Synode zu Rom im October 313 die Sache entscheiden sollten. Auch Cäcilian und seine Ankläger mußten erscheinen. Da letztere jedoch nichts beweisen konnten, wurde Cäcilian freigesprochen, dagegen sein Hauptankläger Donatus von Casä Nigrä verurtheilt, den übrigen donatistischen Bischöfen aber der Friedensvorschlag gemacht: wenn sie zur Einheit der Kirche zurückkehren wollten, sollten sie in ihrer Würde verbleiben, so daß in jeder Stadt, wo bisher zwei Bischöfe gewesen, der ältere die Gemeinde behalten, der andere aber einer andern Gemeinde vorgesetzt werden sollte. — Nach Beendigung der Synode wurden Cäcilian und Donatus, wahrscheinlich damit die Ruhe und der Friede in den Kirchen desto leichter wieder hergestellt werde, noch eine Zeitlang in Italien zurückbehalten, während zwei Deputirte der Synode den Spruch derselben in Afrika verkündeten. Allein die Donatisten fügten sich nicht im geringsten und klagten, man habe sie nicht völlig gehört. Dieß veranlaßte den Kaiser, vor Allem die Anschuldigung gegen Felix von Aptunga gerichtlich untersuchen zu lassen und überdieß den ganzen Streit einer großen Synode zur Entscheidung vorzulegen. Das Resultat der gerichtlichen Untersuchung war, daß sich die Unschuld des Felix erwies. Es bezeugte nämlich der römische Beamte, welcher unter Diocletian die heiligen Bücher in Aptunga hatte wegnehmen sollen, selbst, daß Felix ihm keine ausgeliefert habe; ein gewisser Ingentius aber, welcher aus Privathaß eine Urkunde

zu Ungunsten des Felix gefälscht hatte, gestand sein Vergehen. Die Synode ward 314 zu Arles in Gallien gehalten, und auch diese sprach sich für Cäcilian und gegen seine Ankläger aus. Die letzteren wurden theils verurtheilt, theils zurückgewiesen; doch machte man den donatistischen Bischöfen, wenn sie zur kirchlichen Einheit zurückkehrten, ähnliche Anerbietungen, wie im vorigen Jahre zu Rom. Die Hauptsache jedoch war, daß die Synode zu Arles (c. 13) den Satz aussprach: „eine Weihe, welche ein Traditor ertheile, könne nicht beanstandet werden, wenn nur der Geweihte selbst die nöthigen Eigenschaften besitze". Ein weiterer Canon (14) bedrohte, offenbar mit Rücksicht auf die Donatisten, die falschen Ankläger mit Excommunication, und der achte Canon stellte durch die für den Ketzertaufstreit entscheidende Erklärung: „die von einem Häretiker ertheilte Taufe sei gültig, wenn auf den Vater, Sohn und heiligen Geist getauft worden sei", nur in anderer Specialisirung, denselben Grundsatz auf, der in Canon 13 ausgesprochen war: die Gültigkeit eines Sacramentes hange nicht von der Würdigkeit des Spenders ab. — Die Donatisten gaben sich mit nichten zufrieden, sondern appellirten auf's Neue, und Constantin ließ sich bestimmen, jetzt zu Mailand im J. 316 persönlich Cäcilian und seine Gegner zu vernehmen. Nachdem er die Reden beider Theile geprüft, erklärte er Cäcilian für unschuldig, seine Ankläger aber für Verleumder. Um das Gewicht dieses kaiserlichen Spruches zu schwächen, sprengten die Donatisten das Gerücht aus, Hosius von Corduba habe den Kaiser zu demselben verleitet. Als Constantin nun sehen mußte, daß auch seine eigene Entscheidung von den Donatisten nicht respectirt werde, daß diese vielmehr unter ihrem neuen gelehrten und hochmüthigen Haupte Donatus d. Gr. ihr Wesen noch ärger trieben als zuvor, erließ er strenge Gesetze gegen sie, wonach ihnen die Kirchen genommen und ihre angesehensten Bischöfe exilirt werden sollten. Diese Strenge, durch den Statthalter Ursacius durchgeführt, reizte die Schismatiker zu noch größerer Heftigkeit und rief schon jetzt hier und da eine förmliche Raserei hervor. Zudem belagerten die Donatisten wieder wie gewöhnlich das Ohr des Kaisers und verlangten völlig freie Religionsübung und Zurückberufung ihrer verbannten Bischöfe. Constantin gewann jetzt eine andere Ansicht über die Behandlung der Angelegenheit; er glaubte, daß die krankhafte Heftigkeit der Schismatiker mehr zu bedauern als zu bestrafen sei und nur durch Ruhe und Mäßigung überwunden werden könne. Er hob darum im J. 321 alle Strafbestimmungen gegen die Donatisten wieder auf, gestattete den Exilirten die Rückkehr und erklärte in seinem Rescript an den Vicar von Afrika: „man müsse ihre Wuth dem Gerichte Gottes überlassen". Die Gewaltthätigkeiten, welche sie auch jetzt noch gegen die Katholiken zu üben fortfuhren (sie entrissen ihnen besonders ihre Kirchen), veranlaßte den Kaiser, die Kirchlichen dringend zur Geduld zu ermahnen. Weitere Schritte Constantins in Betreff der Donatisten sind nicht bekannt; doch breiteten sie sich schon bei seinen Lebzeiten in Afrika so sehr aus, daß auf einer Synode, welche sie im J. 330 hielten, bereits 270 donatistische Bischöfe anwesend waren. Außerhalb Afrika's aber gewannen sie nur wenig Anhänger; wir wissen nur von zwei Gemeinden, welche sie jenseits des Meeres besaßen, nämlich einer in Spanien und einer in Rom. Natürlich wünschten sie namentlich auch in der Primatialstadt der ganzen Christenheit eine Gemeinde zu haben, aber sie konnten hier nur heimlich auf einem Berge außerhalb der Stadt zusammenkommen, weßhalb man sie zu Rom Montenses, Campitae und Rupitae nannte.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die donatistischen Lehrsätze, so bemerken wir, daß dieselbe Heftigkeit, welche sie zu rasenden Excessen trieb, sie auch zu immer mehr Irrthümern verleitete. Sie waren von dem Satze ausgegangen, welchen früher auch orthodoxe Lehrer Afrika's, selbst der hl. Cyprian, vertheidigt hatten, daß keiner, der außerhalb der Kirche stehe, ein Sacrament gültig spenden könne. Während jedoch Cyprian nur die Häretiker als außerhalb der Kirche stehend und zur Sacramentenspendung unfähig betrachtete, erweiterten dieß die Donatisten zu der Behauptung: auch derjenige könne kein Sacrament gültig ertheilen, der durch die Sünde des Abfalls, namentlich als Traditor, sich selbst von der Kirche ausgeschlossen habe, wenn er gleich nicht förmlich excommunicirt sei. Während also Cyprian die Gültigkeit der Sacramentenspendung durch die Orthodoxie des Spenders bedingt sein ließ, haben die Donatisten dieselbe auch von der Moralität des Spenders abhängig gemacht. Bis hierher hat der Donatistenkampf Aehnlichkeit mit dem Ketzertaufstreit. Aber die Anerkennung, welche Cäcilian überall fand, reizte dessen Gegner, auch seine Anhänger im Allgemeinen anzugreifen, und dieselbe überstarke Betonung des Subjectiven, der persönlichen Qualität, half auch hier. Sie behaupteten jetzt, nicht bloß wer selbst ein Traditor sei, sondern auch jeder, der mit einem solchen in Verbindung stehe, höre auf, Mitglied der Kirche zu sein. So kamen sie auf die novatianische Anschauungsweise von der Reinheit der Kirche. Indem sie die sichtbare und die unsichtbare Kirche verwechselten, stellten sie die auf den ersten Blick so plausible Behauptung auf, daß in der Kirche, als der reinen und makellosen Braut Christi, kein Sünder geduldet werden könne. Die wahre, reine Kirche bildete natürlich die Gemeinschaft der Donatisten, wogegen dieselben die Katholiken wegen ihrer Verbindung mit Felix und Cäcilian für filii traditorum und dadurch als außerhalb der Kirche stehend erklärten. Soweit stimmten sie mit den Novatianern überein. Aber sie hatten dennoch Recht, wenn sie sich nicht mit den Novatianern identificiren lassen wollten; denn während letztere jeden, der einmal nach seiner Taufe eine schwere Sünde begangen, auf immer und trotz aller Buße von der Kirchenge-

meinschaft ausschlossen, anerkannten die Donatisten die Buße als das Mittel, die Mitgliedschaft der Kirche wieder zu erlangen. Trat jemand von den Katholiken zu ihnen über, so vollzogen sie an demselben nochmals die Taufe, da die in der katholischen Kirche ertheilten Sacramente nichtig und unwirksam seien. Im Interesse der Verbreitung ihrer Secte machten sie jedoch auch Ausnahmen und unterließen manchmal die Wiedertaufe. — Als nach Constantins Tod sein Sohn Constans die Herrschaft über Afrika erhielt und, wie es scheint, bald nach dem Anfang seiner Regierung die Donatisten durch seine Beamten Ursacius, Leontius, Gregorius u. A. niederhalten ließ, erhob sich eine rasende Reaction besonders von Seiten der sogen. Circumcellionen. Der Grundstock dieser Circumcellionen waren entartete Asceten, welche sich in ihrem schwärmerischen Fanatismus mit den meisten Donatisten berührten, weßhalb diese, eben dadurch angezogen, sich mit ihnen verbanden. Optatus von Mileve und Augustinus schildern die Circumcellionen als Haufen fanatisirter und schwärmerischer Donatisten, meist niederen Standes, welche einen ganz besonderen Eifer für Gott an den Tag legten, alle irdische Arbeit mieden und auf alles Eigenthum verzichten wollten. Sie bettelten ihre Nahrung, verlangten sie wohl auch mit Gewalt und streiften ohne feste Wohnung auf dem Lande umher, weßhalb sie den Namen Circumcellionen erhielten (circum cellas rusticorum vagabantur). Man hieß sie auch kürzer Circelliones, auch Circuitores, sie selbst aber nannten sich Agonistae, d. h. Kämpfer Christi. Mit Hilfe dieser Circumcellionen widersetzten sich die Donatistenhäupter jedem mißliebigen Befehle der Obrigkeit, und, von ihnen wie von einer Leibwache umgeben, entrissen sie da und dort den Katholiken ihre Kirchen mit bewaffneter Hand. Oft zogen sie in Horden auf den Straßen umher, mißhandelten alle, welche ihnen begegneten, lauerten besonders den angesehenen katholischen Lehrern auf, brachen auch nächtlicher Weile in die Häuser ein, zwangen die Reichen, ihre Schuldbücher zu verbrennen, und streuten vielen Priestern Kalk und Essig in die Augen, um sie zu blenden. Dabei hatten sie eine krankhafte Sehnsucht nach dem Martyrium, wurden darum, wenn man sie verfolgte, Selbstmörder zu Hunderten, reizten Katholiken und Heiden, sie zu erschlagen, ja boten sogar Geld dafür, daß man sie tödte. Zu ihrer Rechtfertigung beriefen sie sich dabei auf das Beispiel des Juden Razias (2 Mach. 14, 37 ff.). — Dieses Unwesen dauerte mit Unterbrechung bis in die Zeiten Augustins; doch waren nicht alle Donatisten damit einverstanden, im Gegentheil bewirkten mehrere ihrer Bischöfe um's J. 345 bei dem kaiserlichen General Taurinus, daß diese Leute durch Waffengewalt zur Ruhe gebracht wurden. Um dieselbe Zeit starb Bischof Cäcilian von Carthago, um dessentwillen das Schisma begonnen; aber da ihm ein neuer katholischer Bischof, Gratus, folgte, so verharrten die Donatisten in der Spaltung. Theils um manche von ihnen zu gewinnen, theils um überhaupt die verarmten Afrikaner zu unterstützen, schickte Kaiser Constans im J. 348 zwei Beamte, Paulus und Macarius, nach Afrika, welche den Armen Geld spenden und Alle zum Frieden ermahnen sollten. Allein Donatus d. Gr., Donatus, Bischof von Bagai, und andere Häupter der Donatisten erregten gegen die kaiserlichen Beamten einen förmlichen Aufstand und zwangen diese zu Gewaltmaßregeln, über welche, als über die tempora Macariana, sich die Donatisten später bitter beschwerten. Macarius ließ nämlich mehrere hinrichten, wie Donatus von Bagai, und sehr viele exiliren, wie Donatus d. Gr. So lange überhaupt Constans und nach ihm sein Bruder Constantius regierte, konnten sich die Donatisten in Afrika nur heimlich forterhalten. — Eine neue Wendung nahm das Geschick der Schismatiker unter Kaiser Julian, welcher, um die Verwirrung unter den Christen recht groß zu machen, die exilirten Bischöfe aller Parteien, auch der Donatisten, zurückrief und dafür von diesen, trotz seiner Apostasie, mit Lob überhäuft wurde. An Stelle des im Exil gestorbenen Donatus d. Gr. wurde jetzt Parmenian zum schismatischen Bischofe von Carthago erhoben. Von kaiserlichen Gerichtsdienern und Soldaten unterstützt, erlaubten sich die Donatisten wieder allerlei Gewaltthätigkeiten. Doch Julian starb schon im J. 363, und wenn auch nicht Kaiser Jovian, so doch dessen Nachfolger, Valentinian und Gratian, erließen in den Jahren 373 und 375 strenge Gesetze gegen die Donatisten, verboten ihnen alle religiösen Zusammenkünfte und confiscirten ihre Kirchen. Um diese Zeit schrieb auch Optatus von Mileve sein berühmtes Werk De schismate Donatistarum Libri VII contra Parmenianum.

Weit mehr als die kaiserlichen Edicte schadete den Donatisten gegen Ende des vierten Jahrhunderts ihre eigene Zersplitterung in zahlreiche, einander feindlich gegenüberstehende Parteien. Der erste, welcher eine besondere, wenn auch kleine Partei bildete, war der gelehrte Donatist Tychonius. Er bekämpfte sowohl die Behauptung, daß die Kirche durch Duldung von Sündern aufhöre, die wahre zu sein, als auch die Nothwendigkeit und Zulässigkeit der Wiedertaufe. Wahrscheinlich wollte er auf diese Weise eine Versöhnung zwischen der Kirche und den Donatisten bewirken, allein er erntete nur Haß und Verfolgung von den Sectirern. Gleiches Loos hatte die Partei der Rogatianer, von dem donatistischen Bischof Rogatus von Cartenna um's Jahr 370 gegründet, welcher das Treiben der Circumcellionen mißbilligte und überhaupt nach Augustin unter den Donatisten die mildesten Grundsätze hatte. Große Dimensionen nahm der Streit an zwischen den Maximianisten und Primianisten. Primian, welcher nach dem Tode des Parmenian um's Jahr 392 donatistischer Bischof von Carthago geworden war, befolgte eine laxere Observanz, nahm auch notorische Sünder in seine

Gemeinschaft auf und excommunicirte die ihn darob tadelnden Rigoristen, namentlich seinen Diacon Maximian. Ein Theil der carthagischen Gemeinde und der donatistischen Bischöfe billigte jedoch das Benehmen der Rigoristen, entsetzte auf einer Synode (393) Primian und erhob Maximian zum Bischof von Carthago. Ganz anders aber dachte die Majorität der donatistischen Bischöfe; eine große Donatistensynode zu Bagai erklärte sich für Primian und sprach über Maximian und seine Freunde Bann und Absetzung aus. Von da an hatten die Maximianisten heftige, oft blutige Verfolgung von den übrigen Donatisten zu erleiden. — Während dieser Streitigkeiten der Donatisten untereinander war der hl. Augustinus Bischof von Hippo, und Honorius Kaiser des Abendlandes geworden, zwei Männer, von denen der eine durch seine geistige Tiefe und dialektische wie irenische Energie, der andere durch seine strengen Gesetze und energische Handhabung derselben dem Donatistenschisma den Todesstreich versetzten. Vom Antritte seines Amtes an wurde Augustin nicht müde, die Schismatiker in Schriften und Predigten zu bekämpfen und mit den Angesehensten unter ihnen Unterredungen zu halten oder Briefe zu wechseln, um möglichst viele für die Kirche wiederzugewinnen. Zugleich suchte er die eigene Kirche durch eine Reihe von Synoden, deren Abhaltung er betrieb, und deren Seele er war, von manchen eingerissenen Schäden zu heilen, um dadurch den rigoristischen Donatisten allen Vorwand für eine längere Trennung zu benehmen. Auf diesen Synoden wurden den Schismatikern zugleich die mildesten Bedingungen für den Rücktritt in die Kirche angeboten, namentlich ihren Geistlichen die Belassung in ihren bisherigen Würden zugesichert. Was die Religionsgespräche anlangt, so waren nur wenige von den donatistischen Bischöfen geneigt, in solche einzutreten, weil sie die geistige Ueberlegenheit des großen Bischofs von Hippo fürchteten. Auch eine förmliche Einladung zu einem Religionsgespräch, welche eine Synode von Carthago im J. 403 an die Donatisten erließ, wurde von diesen schnöde zurückgewiesen. Ueberhaupt waren letztere, seit Augustinus so viele Proselyten machte, wieder viel heftiger geworden, und auch die Wuth der Circumcellionen war wieder ausgebrochen. Deßhalb erließ der Kaiser Honorius schon 398 ein Gesetz gegen Störung des Gottesdienstes. Die katholischen Bischöfe hatten es bisher vermieden, den weltlichen Arm gegen die Schismatiker anzurufen, allein die rohen Gewaltthätigkeiten der Donatisten zwangen sie im J. 404, noch zu diesem letzten Mittel zu greifen, und eine Synode zu Carthago bat nun den Kaiser, die Sectirer mit Geldstrafen zu belegen. Bevor jedoch die Boten der Synode bei Honorius ankamen, hatte dieser schon ein härteres Edict erlassen und die donatistischen Laien mit Geldstrafen, die Cleriker mit Landesverweisung bedroht. Gleich darauf, im Februar 405, publicirte er mehrere noch strengere Decrete und befahl insbesondere, den Donatisten ihre Kirchen zu nehmen. Zahlreiche Uebertritte erfolgten nunmehr, und darum erschien im J. 407 ein neues Edict, welches den zur Kirche Zurückkehrenden volle Verzeihung, den Halsstarrigen dagegen die strengste Ahndung verkündete. Diese Gesetze wurden im folgenden Jahre erneuert. Um so auffallender war es, daß Honorius im J. 409 allen christlichen Parteien Religionsfreiheit gestattete; wahrscheinlich wurde er dazu durch die politische Gefahr Afrika's veranlaßt. Allein auf Bitten einer Synode zu Carthago hob er dieses Gesetz nach wenigen Monaten wieder auf. Zu gleicher Zeit erneuerten die katholischen Bischöfe ihren Antrag auf ein allgemeines Religionsgespräch, das jedoch kein privates sein, sondern unter kaiserlicher Auctorität abgehalten werden sollte. Honorius säumte nicht, ein solches anzuordnen, und schickte im J. 411 einen seiner ersten Beamten, den Tribun Marcellinus, nach Afrika, um dem Colloquium zu präsidiren und im Namen des Kaisers die Schlußentscheidung zu geben. Zu Carthago erschienen nun 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe. Von jeder Seite wurden sieben Sprecher gewählt. Augustinus und Aurelius von Carthago waren die Hauptredner der Katholiken; Primian von Carthago, Petilian von Constantine und Emeritus von Cäsarea die Hauptsprecher der Donatisten. Schon vor Beginn der Verhandlungen erklärten die Katholiken schriftlich: „wenn die Donatisten bewiesen, daß die katholische Kirche überall, außer bei ihnen, untergegangen sei, so wollten sie sich ihnen unterwerfen und auf ihre Bisthümer verzichten; gelinge es aber den Katholiken, das Gegentheil darzuthun, so seien sie dennoch bereit, die donatistischen Bischöfe, welche zur Kirche zurückkehrten, in ihrem Amte zu belassen. Dieselben sollten dann mit den betreffenden katholischen Bischöfen in der Amtsführung abwechseln; wenn aber eine Gemeinde dieß nicht wolle, sollten beide Bischöfe resigniren und ein neuer gewählt werden.“ Darauf wurde die Collatio selbst im Juni 411, also gerade 100 Jahre nach dem Beginne des Schisma's, gehalten und dauerte drei Tage. Die Donatisten suchten Anfangs durch auffallende Winkelzüge und Sophistereien den Gang der Verhandlung zu stören und die Untersuchung der Hauptsache zu verhindern. Nur mit Mühe konnten sie erst am dritten Tage dahin gebracht werden, auf die zwei entscheidenden Fragen einzugehen, nämlich auf die dogmatische: ob die Kirche durch Duldung von Sündern aufgehört habe, die wahre zu sein; und auf die historische: wer die Ursache des Schisma's gewesen sei. Augustin brachte in Betreff der ersten Frage die Donatisten bald zum Verstummen; in Betreff der zweiten aber zeigten verificirte Urkunden die Unschuld Cäcilians und des Felix von Aptunga so evident, daß endlich Marcellin die amtliche Erklärung abgab, die Katholiken hätten in allen Punkten gesiegt. Wenige Tage darauf erließ er im Namen des Kaisers ein Edict des Inhaltes, die Donatisten

dürften keine religiösen Zusammenkünfte mehr abhalten, und ihre Kirchen seien den Katholiken zu übergeben. Die Verurtheilten appellirten an den Kaiser; Honorius aber bestätigte die Sentenz seines Beamten und erließ im J. 412 ein neues strenges Gesetz, wonach alle Donatisten mit großen Geldbußen, ihre Cleriker mit Landesverweisung bedroht wurden. Viele Hunderte traten jetzt, wenn auch zunächst nur aus Furcht, zur Kirche zurück, und Augustin fuhr fort, durch Schriften für die Union zu wirken und die Beschuldigungen der Donatisten gegen Marcellin und die Collatio zu widerlegen. Obschon Marcellin im J. 413 wegen unbegründeten politischen Verdachtes auf Befehl des kaiserlichen Feldherrn Marinus (vielleicht nicht ohne Schuld der Donatisten) hingerichtet wurde, bestätigte Honorius dennoch dessen Edict auf's Neue und entzog den Schismatikern im J. 414 alle bürgerlichen Rechte. Im J. 415 verbot er ihre religiösen Zusammenkünfte sogar unter Todesstrafe, ungeachtet Augustinus stets gegen solche Härte nach dem Grundsatze: ecclesia non sitit sanguinem, protestirte. Seitdem verschwanden die Donatisten immer mehr, zumal da auch die Nachfolger des Honorius, Valentinian III. und Theodosius II., letzterer im Jahre 428, neue Strafgesetze gegen sie erließen. In demselben Jahre 428 wurde Nordafrika von den Vandalen erobert, und obgleich selbst Häretiker, bedrückten diese dennoch die Donatisten ebenso wie die Anhänger der katholischen Kirche. Von da an hörte man nur selten mehr den Namen der Donatisten, und nur sehr wenige Ueberreste von ihnen scheinen sich bis zur Eroberung Afrika's durch die Saracenen im siebenten Jahrhundert forterhalten zu haben. Seit dieser Zeit aber sind sie in der Geschichte verschwunden.

Die Hauptquellen für die Geschichte des Donatistenkampfes sind die einschlägigen Briefe und Schriften des hl. Augustinus (sie finden sich im neunten Bande der Mauriner Ausgabe der Werke Augustins gedruckt) und das berühmte Werk des Optatus von Mileve: De schismate Donatistarum libri VII (beste Ausgabe von Du-Pin, Paris 1700, Antwerpen 1702, der auch eine Historia Donatistarum und fast sämmtliche für das Schisma wichtige Documente beifügte). (Vgl. Henri de Valois in einem Appendix zu seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius; Tillemont, Mémoires VI; Norisii Historia Donatist. (Opp. ed. Baller. IV); Ittig, Historia Donatist.; Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, 4. Theil; Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2. Aufl., I, 512 ff.; Ribbeck, Donatus und Augustinus, Elberfeld 1858; Bindemann, Der hl. Augustinus II, 366 ff. III, 178 ff.; Hergenröther, Handbuch der Kirchengeschichte I, 227 ff. III, 99 f.; Deutsch, Drei Actenstücke zur Geschichte des Donatismus, Berlin 1875; Völter, Der Ursprung des Donatismus nach den Quellen untersucht und dargestellt, Freiburg und Tübingen 1883.) [(v. Hefele) Fechtrup.]

Donatus, der hl., ein Martyrer, welcher als Patron gegen Gewitter und Hagel in einigen Gegenden Deutschlands, besonders in der Eifel und im Luxemburgischen, eine große Verehrung genießt. Seine spät entstandene Lebensgeschichte, nach welcher er der Legio Fulminatrix angehört, ist nicht sehr glaubwürdig; fest steht nur, daß sein Leib im Cömeterium der hl. Agnes zu Rom gefunden und 1652 nach dem neu errichteten Collegium der Jesuiten zu Münstereifel gebracht worden ist. Sein Fest wird am 30. Juni gefeiert. [Kaulen.]

Donatus, der hl., Bischof und Martyrer des vierten Jahrhunderts, war nach dem heiligen Gregor dem Großen schon im Leben durch Tugenden und Wunder berühmt. Nachdem seine Eltern für den Glauben ihr Leben gelassen hatten, begab er sich nach Arezzo im damaligen Etrurien und ward hier zum Bischof gewählt. Unter der Regierung Julians des Apostaten ward er nebst einem Mönche, dem hl. Hilarinus, von dem Präfecten Quadratian zur Abschwörung des Christenthums aufgefordert und wegen seiner Glaubenstreue unter bittern Martern getödtet. Sein Leib ruht in der Cathedrale zu Arezzo; das römische Brevier commemorirt ihn am 7. August. [Kaulen.]

Donatus, der hl., Bischof von Besançon (daher der Beiname Vesuntinus), war ein Sohn des Herzogs Waldelenus, der im Gebiete zwischen Alpen und Jura herrschte. Die Eltern brachten den Knaben, dessen Geburt (um 594) durch das Gebet des hl. Columban erfleht worden war, in das Kloster Luxeuil, wo Columban ihm bei der Taufe den Namen Donatus, d. i. der Geschenkte, beilegte. Die erste Pflege und Erziehung genoß Donatus im elterlichen Hause, bald aber kam er in das genannte Kloster zurück und gewann hier unter der weisen Leitung des hl. Columban das klösterliche Leben so lieb, daß er, auch als Columban von Theodorich II. vertrieben wurde, nicht mehr in die Welt zurückkehren wollte. Als mittlerweile Protadius, Bischof von Besançon, gestorben war, wurde Donatus einstimmig von Clerus und Volk zu dessen Nachfolger erwählt (um 624). Schnell verbreitete sich der Ruhm seiner Frömmigkeit und Tugend, so daß man von allen Seiten herbeiströmte, um bei ihm Segen und Trost zu holen; besonders war er ein Vater der Armen und ein Freund klösterlichen Lebens. Er errichtete deßhalb alsbald in seiner bischöflichen Stadt das Mannskloster St. Paul unter der Regel der hll. Benedict und Columban, suchte unter seinem Clerus eine mönchische Lebensweise einzuführen und behielt diese selber auch als Bischof so viel möglich bei. Als Waldelenus gestorben war, errichtete die Wittwe Flavia zu Besançon auch ein Nonnenkloster zur Ehre der seligsten Jungfrau, Jussanum (Joussan-Moutier) genannt, in welches sie selbst sich mit ihrer jüngern Tochter Sirudes zurückzog. Für dieses Kloster verfaßte

Donatus auf Bitten der Klosterfrauen nach längerem Widerstreben eine besondere Ordensregel in 77 Kapiteln und benutzte dabei die Regeln der hll. Cäsarius, Benedict und Columban oft wörtlich. Der Umstand, daß diese Regel von Manchen (vgl. Schröckh, K.-G. XX, 79 f.) in's Lächerliche gezogen wurde, dürfte es rechtfertigen, hier einige auffallende, aber durch den Geist jener Zeit erklärliche Anforderungen derselben mitzutheilen. Die Regel verlangt, daß die Nonne die geringste Nachlässigkeit eben so genau der Abtissin bekenne als große Verbrechen, denn Bekenntniß und Buße befreien vom Tode. Diejenige Nonne, welche auf den Segen der Abtissin nicht Amen sagt, oder bei Tische ohne dringende Noth redet, oder über ihren Löffel das Zeichen des Kreuzes zu machen vergißt, oder mit dem Messer auf den Tisch stößt, bekommt je sechs Peitschenhiebe. Eine Nonne, welche ein größeres Vergehen begangen, wird von der Tischgesellschaft und vom Betsaal ausgeschlossen, und keine Mitschwester darf mit ihr verkehren. Unter den in's Einzelnste gehenden Vorschriften werden auch zwölf Stufen der Demuth namhaft gemacht, welche eine Nonne auf der Leiter des Himmels hinaufzusteigen hat. Die erste ist, wenn sie die Furcht Gottes stets vor Augen hat, immer an dessen Gegenwart und Gebote denkt; die zweite, wenn sie nicht geneigt ist, ihren eigenen Willen zu erfüllen; die dritte, wenn sie bloß einem höheren Willen gehorcht; die vierte, wenn sie bei diesem Gehorsam das Härteste geduldig erträgt; die fünfte, wenn sie alle in ihr aufsteigenden bösen Gedanken und heimlichen Vergehungen ihrer Abtissin entdeckt; ... die zwölfte, wenn sie nicht bloß im Herzen Demuth hat, sondern auch äußerlich bei all ihrem Thun und Lassen solche erblicken läßt. Die Nonne, welche unnöthige Ausgänge macht, oder vor dem Ausgange sich nicht segnen läßt und sich nicht mit dem Kreuze bezeichnet, bekommt je zwölf Hiebe. Außerdem kennt Donatus noch andere Strafarten, wie das Absingen vieler Psalmen, langes Stillschweigen, demüthiges Hinwerfen auf den Boden, geschärftes Fasten. Ohne Zweifel hat gerade diese Strenge viel zu dem großen Ansehen beigetragen, zu dem die Regel in Kurzem gelangt ist. Im J. 1607 kamen die Väter aus dem Orden der Minimen in den Besitz von Jussanum. Donatus, der auch ein Commonitorium ad fratres S. Pauli et Stephani verfaßte, starb in hohem Alter: wann, ist nicht bekannt, auf jeden Fall aber nach 656, und in der Diöcese Besançon wird sein Andenken als das eines Heiligen am 7. August gefeiert. (Vgl. Boll. Aug. II, 197 sq.; die Regel bei Holstenius, Codex regul. I, 378 sq. und Migne, PP. lat. LXXXVII, 273 sq.) [Fritz.]

Donatus, Aelius, berühmter Grammatiker des vierten Jahrhunderts, war der Lehrer des hl. Hieronymus und erhält in allen Handschriften den Titel vir clarus, orator urbis Romae. Er ist hauptsächlich durch eine lateinische Elementargrammatik (Ars Donati) bekannt geworden, welche in den Schulen des Mittelalters fast ausschließlich gebraucht wurde und die Grundlage aller spätern lateinischen Schulbücher bis auf den heutigen Tag bildet. Die Popularität derselben war so groß, daß grammatische Fehler noch bis in unser Jahrhundert „Donatschnitzer" genannt wurden, und daß man jedes Elementarbuch irgend einer Wissenschaft schlechthin einen „Donat" nannte (Pecock, The Donat into Christian Religion). Schon vor Erfindung der Kunst, mit beweglichen Lettern zu drucken, ward die Ars grammatica mit Holzschnitttafeln dargestellt; die beste Ausgabe steht jetzt bei Keil (Grammatici latini III, Lips. 1864). Ob der unter Donats Namen zu Terenz erhaltene Commentar von ihm verfaßt oder nach seinen Vorträgen aufgeschrieben ist, bleibt ungewiß. Sein Commentar zu Virgil ist nur fragmentarisch erhalten. [Kaulen.]

Donatus von Bagai, **Donatus** von Casä Nigrä, **Donatus** der Große, s. Donatisten.

Donin, Ludwig, ascetischer Schriftsteller, geb. 1810 zu Tiefenbach in Niederösterreich, ward 1833 Priester, wirkte seit 1835 in der Seelsorge an St. Stephan in Wien, stiftete den „kleinen Apostolat" zur Verbreitung guter Bücher und gab selbst besonders zur Erbauung und Belehrung der Jugend mehr als 80 Schriften heraus, welche ungezählte Auflagen erlebt haben und erleben. In Anerkennung seiner Verdienste erhielt er den Titel eines Consistorialrathes zu Budweis, Krakau und St. Pölten; er starb am 20. August 1876. [Kaulen.]

Donoso Cortes, Juan Francisco Maria, spanischer Staatsmann, wurde am 6. Mai 1809 im Dorfe Valle de la Sarena geboren, wohin sich seine Eltern, Pedro Donoso Cortes und Donna Elena Canedo, von ihrem nahen Landgute Valdegamas weg vor den siegreichen Franzosen geflüchtet hatten. Er trat fünfjährig in die Elementarschule, hatte elfjährig bereits die Humaniora durchgemacht, studirte alsdann die Rechtswissenschaft in Salamanca und Sevilla und war sechzehnjährig bereits fähig, Licentiat zu werden. Da dieß statutengemäß erst im 25. Jahre geschehen durfte, studirte Donoso Cortes in der Zwischenzeit eifrig Philosophie, Geschichte und Literatur, und als einer seiner Lehrer, Don Manuele Quintana, einen neu errichteten Lehrstuhl in Caceres übernehmen sollte, schlug dieser den erst 19jährigen Donoso Cortes mit Erfolg vor. Der jugendliche Redner heiratete bald eine seiner Zuhörerinnen, deren frühzeitiger Tod den nur äußerlich der Kirche angehörenden Gatten noch nicht zu Gott zurückzuführen vermochte. Spaniens begeisterungsfähige Jugend wollte das große, mächtige und freie Spanien früherer Jahrhunderte wiederherstellen, sah die Geistlichkeit aber im Bunde mit dem Absolutismus und wurde zumeist dadurch dem vagen Nationalismus und Liberalismus der Neuzeit in die Arme geführt. Von König Ferdinands VII. Tochter Isabella, welche mit Aufhebung des erst von

Philipp V. eingeführten salischen Gesetzes zur Thronerbin gemacht werden sollte, erwarteten die spanischen Liberalen Wiederherstellung der Garantien politischer Freiheit und kämpften in merkwürdigem Widerspruche mit ihrer sonstigen politischen Richtung für das Recht des Mittelalters. Donoso selbst überreichte dem König Ferdinand VII. eine Denkschrift, worin er die Aufhebung des salischen Gesetzes beredt befürwortete. Dafür gewann er 1832 eine hohe Stelle im Ministerium der Gnaden und der Justiz. Nach Ferdinands VII. Tod verfocht er mit Feuereifer die Sache Isabellens, wurde Abgeordneter zu den Cortes von 1835 und Secretär des Ministerrathes. Damals spalteten sich die Liberalen in Moderados und Progressisten; als letztere selbst im Rath der Königin nach der Herrschaft griffen, legte Donoso seine Stelle nieder und bewahrte sich dadurch vor der Theilnahme an der schweren Verfolgung, welche über die katholische Kirche hereinbrach. Bereits hatte er den „Versuch über die europäische Diplomatie seit der Julirevolution bis zum Vertrag über die Quadrupelallianz" geschrieben, das Tagesblatt Avenir gegründet und lieferte viele Arbeiten historischen und politischen Inhaltes in dieses, sowie in andere Tagesblätter, Piloto, Correo nacional, vor Allem in die Revista de Madrid. Gleichzeitig empfahl er durch Vorträge über das politische Recht am Madrider Athenäum den Liberalen die Grundsätze der Ordnung. Als das Haupt der Progressisten, Espartero, darnach trachtete, die Königin Maria Christina der Regentschaft und Vormundschaft über ihre Kinder zu berauben, trat Donoso gegen ihn für die Königin auf, mußte der letztern in's Exil nach Frankreich folgen, wurde ihr Privatsecretär und erließ Manifeste gegen den Siegesherzog. Nachdem 1843 Marschall Narvaez die Herrschaft Espartero's gestürzt hatte, kehrte Donoso mit Maria Christina in die Heimat zurück, wurde Secretär und Studiendirector der damals für volljährig erklärten Königin Isabella, trat auch wieder in die Cortes ein, schlug aber Ministerien wiederholt aus. Großes Aufsehen erregte seine Rede für die Vermählung Isabella's mit dem Infanten Don Francesco d'Assisi und ihrer Schwester mit dem Herzog von Montpensier. Ludwig Philipp ernannte ihn zum Großoffizier der französischen Ehrenlegion, seine Monarchin zum Marquis von Valdegamas und zum spanischen Gesandten in Berlin. Hier konnte er die Katastrophe des Jahres 1848 mit ansehen. Kurz vorher hatte eine heilsamere Revolution in seinem Innersten stattgefunden — er war ein gläubiger Katholik geworden. Die große Wohlthätigkeit, welche er stets gegen Arme geübt, mochte ein Anknüpfungspunkt für die Gnade Gottes sein, die sich seiner Irrthümer erbarmte; der Tod seines jüngern Bruders Pedro, der von jeher ein gläubiger Katholik und Karlist gewesen, sowie die Gespräche, welche der Sterbende mit ihm über die Ewigkeit und den Unterschied äußerer und christlicher Sittlichkeit geführt hatte, brachte längst Vorbereitetes zur Wirklichkeit. Aus dem Katechismus heraus warf er sich in die mystische Theologie und studirte die Schriften der großen Asceten Spaniens, der hl. Teresa und des Luis de Granada. Er verließ dann seinen Gesandtschaftsposten und trat wiederum in die Cortes ein. Hier hielt er am 4. Januar 1849 eine Rede über die kirchlichen Angelegenheiten, welche ihn in den Rang der größten Redner des Welttheiles erhob; besonders wirksam war dabei die Vergleichung der Dictatur und der Revolution. Die Bewunderung aller Parteien erntete er 1850 durch eine andere Rede über die Lage Europa's, in welcher er die Strafgerichte Gottes erkannte (s. die Uebersetzung in der Schrift: Kathol. Politik der Gegenwart. Von Donoso Cortes und F. J. Buß, Paderborn 1850). In die königlich spanische Akademie der Geschichte gewählt, nahm er zum Stoff seiner Antrittsrede (abgedruckt in der zu Sevilla erscheinenden Zeitschrift La Cruz) die literarischen Schönheiten der Bibel. Hat schon die Lesung dieser Reden in der Uebersetzung die europäische Welt begeistert, wie elektrisch müssen sie erst in der Ursprache aus dem klangreichen Munde ihres Schöpfers, mit dem Zauber seiner körperlichen Beredsamkeit, in dem Wechsel zwischen speculativer Dialektik und bilderreichen Poesie, zwischen feiner Satire und gewinnender Liebe, unter den Blitzen der auffälligsten Paradoxien, die Zuhörer hingerissen haben! Schon seine gesellschaftliche Unterhaltung war die Prophetie seiner Rednergewalt. Er hat nur Weniges geschrieben, aber Großes. So bleibt ein unvergängliches Denkmal für ihn sein Essai sur l'acatholicisme, le libéralisme et le socialisme, allerdings nur ein Entwurf, aber ein solcher, in dessen Gliederung schon das Ganze hervortritt. Das erste Buch entwickelt den inhaltschweren Satz, daß jede große politische Frage immer eine große theologische in sich schließe. Den Grundgedanken, der Staatsordnung eine theologische Unterlage zu vindiciren, führen das zweite und dritte Buch aus, welche den Titel tragen: Probleme und ihre Lösungen in Bezug auf die Ordnung im Allgemeinen (Bd. 2) und in Bezug auf die Ordnung in der Menschheit (Bd. 3). Nur der tiefe theologische Instinct der katholischen Seele des Donoso Cortes macht die Schnelligkeit erklärbar, mit welcher er, ein Laie, unter der Last und in der Zerstreuung weltlicher Geschäfte die weiteste Herrschaft über die theologischen Wissenschaften gewann. Uebrigens kam seine katholische Weltanschauung in kein rechtes Gleichgewicht mit seinen politischen Anschauungen; der Gegensatz zwischen seinen Grundsätzen und der Art und Weise, wie in Spanien und anderorts die öffentlichen Angelegenheiten geleitet wurden, machten ihn zwar nicht zum Fatalisten, warfen ihn aber einem gewissen Quietismus in die Arme, wobei sein früherer Umgang mit Berliner Pietisten, noch weit mehr ein zu weitgehen-

der Hang zum Absoluten, sowie die Raschheit seiner Rückkehr zum Glauben, mit der das Ausziehen des alten ungeduldigen Menschen nicht gleichen Schritt halten konnte (vgl. Kathol. Politik 2c. 75—171), mitwirkten. Dagegen bleibt sicher, daß Donoso niemals zu einem Gegner politischer Freiheit und der constitutionellen Monarchie wurde; bis an's Ende seines Lebens diente er einer constitutionellen Regierung, in seinen Schriften erhob er die englische Verfassung und Nation und huldigte der Ansicht, die constitutionelle Monarchie, wie sie die Gemäßigten aller Länder verstehen, könne mit denselben Titeln wie die absolute Monarchie die politischen Affirmationen symbolisiren, welche sozusagen der Widerhall der religiösen Affirmationen seien. Trotz alles Hyperbolischen in seiner Ausdrucksweise war Donoso in der Sache mild und gemäßigt, ein Gegner jeder Schroffheit und beklagte demgemäß auch die Trennung unter den Katholiken Frankreichs in Betreff des Unterrichtsgesetzes und des Staatsstreiches vom 2. December. Am Schluß seiner Laufbahn war er noch für zwei Jahre Gesandter in Paris. Hier verstand es seine tiefe Seele, sowie sein edler Charakter, Allen Alles zu werden, ohne sich etwas zu vergeben, und Nachsicht gegen Andere zu üben. Als er erkrankte, wollte er, der in Madrid $^5/_6$ seines Einkommens den Armen gegeben und in Paris wöchentlich die kleinen Schwestern der Armen und die Bettlerhütten der Vorstädte besucht hatte, daß seine Krankheit den Armen nicht schade. Er starb am 3. Mai 1853, noch nicht 44 Jahre alt; die Diener zweier besiegter Monarchien begleiteten seinen Sarg zur Ruhestätte. Spanien beweinte seinen frühen Tod, es hatte in ihm einen seiner ächtesten Söhne verloren. In Madrid wurde sofort eine Nationalsubscription eröffnet, um Donoso Cortes und Balmes ein Denkmal zu stiften; die spanische Regierung ließ Donoso's Leichnam von Paris nach Madrid bringen. (Vgl. Juan Donoso Cortes, Marquis de Valdegamas, par le Comte de Montalembert, Extrait du Correspondant du 25. Août, Paris 1853. Eine spanische Gesammtausgabe der Werke erschien zu Madrid mit einer Biographie von Tejado, 5 Bde., 1855; eine französische zu Paris 1858.) [v. Buß.]

Donus I., auch Domnus genannt, Papst des siebenten Jahrhunderts, war ein geborener Römer und wurde nach Adeodatus' Tode im August 676 gewählt, aber erst am 2. November desselben Jahres consecrirt; er regierte die Kirche bis zum 11. April 678. Aus seinem Pontificate ist wenig zu berichten. Er vertrieb aus einem Kloster Roms syrische Nestorianer. Es scheint ihm Baulust und Kunstsinn eigen gewesen zu sein. Ueber verschiedene Bauten haben wir Nachricht erhalten; namentlich ließ er das Atrium vor der Peterskirche wunderschön beplatten. Das Hauptereigniß seiner Regierung war, daß er den Erzbischof von Ravenna, Reparatus, der nach Freiheit und Unabhängigkeit strebte, zum Gehorsam gegen den römischen Stuhl zurückführte. (Vgl. Jaffé, Reg. Pontiff. Rom., 2. ed., 238; Barmann, Politik der Päpste, Elberfeld 1868, I, 182 f.)

Donus oder Domnus II., wurde früher in der Reihenfolge der Päpste aufgeführt. Sein Pontificat wurde gesetzt zwischen das Benedicts VI. und das Benedicts VII. in das Jahr 974. Allein Giesebrecht hat in den „Jahrbüchern des deutschen Reiches unter Otto II.", Berlin 1840, I, Abth. 1, 141, überzeugend nachgewiesen, daß ein Papst Donus II. nicht existirt hat, und der Name nur durch ein Mißverständniß von späteren Chronisten aufgenommen ist, indem man in dem Ausdruck domnus Papa das Wort Domnus für einen Eigennamen hielt, während es die abgekürzte Form für dominus ist. [Fechtrup.]

Dor (דּוֹר, דֹּאר, Δῶρ, Δῶρα), Hafenstadt am mittelländischen Meere, von Canaanäern (Phöniciern) bewohnt, deren König von Josue (12, 23) geschlagen wurde. Sie fiel dem Stamme Manasse zu, der sie durch geraume Zeit nicht erobern konnte (Jos. 17, 11. 12. Richt. 1, 27); unter Salomon erscheint sie als Besitz der Israeliten (3 Kön. 4, 11). Ihre Belagerung durch Antiochus Sidetes erwähnt 1 Mach. 15, 11 ff., ihre Herstellung durch Gabinius erzählt Josephus Flavius (Antt. 14, 5, 3). Sie lag neun römische Meilen nördlich von Cäsarea (Onom.) gegen Ptolemais hin, in der Nähe des Carmel, war aber zu den Zeiten des hl. Hieronymus bereits verödet. Doch erscheint auf dem Concil zu Constantinopel (553) ein Bischof dieser Stadt. Das heutige Dorf Tortura (Tentura) bezeichnet ihre ehemalige Stelle. [S. Mayer.]

Dorbellus, s. Orbelli.

Dordrechter Synode, Zusammenkunft niederländischer Calvinisten, ward vom 13. November 1618 bis 19. Mai 1619 gehalten, um die zwischen den Arminianern und Gomaristen ausgebrochenen Glaubensstreitigkeiten zu schlichten. Arminius (s. d. Art.) hatte die grausame Prädestinationslehre Calvins in den härtesten Punkten gemildert und einen großen Anhang, namentlich unter dem Volke, gewonnen, während sein Widerpart Gomarus an der ursprünglichen Irrlehre starr festhielt und die meisten Prediger auf seiner Seite hatte. Umsonst befahl eine Synode in Rotterdam (1605) den Arminianern Unterwerfung; auch des Arminius Tod (1609) milderte den Streit nicht, ja jetzt (1610) traten seine Anhänger, Episcopius an der Spitze, mit einer Remonstrantia in fünf Artikeln hervor, worin des Arminius Lehrbegriff kurz zusammengefaßt war; auch verlangten sie, im Vertrauen auf den ihnen günstig gesinnten Generaladvokaten Oldenbarnevold und die Stände, Religionsfreiheit. Das Verbot der Generalstaaten (1614), ferner über die strittigen Glaubenspunkte Disputationen zu veranstalten, hatte nicht den gewünschten Erfolg. Da schlug der gewaltthätige Prinz Moritz von Oranien aus Politik sich auf Seite der Gomaristen und veranlaßte die Ausschrei-

bung einer Nationalsynode nach Dordrecht, und zwar auf den 1. November 1618. Neben den Bevollmächtigten der Generalstaaten erschienen im Ganzen 64 niederländische und 28 auswärtige Theologen; das Uebergewicht aber hatten die Gomaristen, welche 58 Köpfe stark anwesend waren. Das Ergebniß konnte nicht mehr zweifelhaft sein. Zum Präsidenten ward schon gleich der streng calvinisch gesinnte Prediger Bogermann gewählt. Die Arminianer waren auf den 6. December 1618 vorgeladen. Ihr Haupt und Wortführer war der schon genannte Episcopius. Als dieser nach dem vergeblichen Antrage, man möge über die Differenzpunkte in Unterredung (collatio) sich einlassen, in der 25. Sitzung der Synode das Recht der Entscheidung absprach und auf Uebereinstimmung mit der Schrift statt mit den beiden niederländischen Glaubensbekenntnissen drang, wurden sämmtliche Arminianer von der Synode ausgeschlossen (14. Januar 1619), ihre Lehre als ketzerisch verworfen, 200 ihrer Prediger abgesetzt, ihr Anführer Episcopius mit 13 anderen Theologen außer Landes verwiesen, Oldenbarneveld als Hochverräther hingerichtet und jede anticalvinische Aeußerung als Todesverbrechen angesehen. Ihren Lehrbegriff hat die Synode in der 36. Sitzung aufgestellt: er ist nichts weiter als Calvins harte Prädestinationslehre. Merkwürdig ist nur an den Canones, daß sie mit einer Schlauheit und Kunst abgefaßt sind, welche die unter den Gomaristen selbst ausgebrochene Spaltung (in Infra- und Supralapsarier) nicht merken läßt; um so schärfer ist ihre ganze Spitze gegen die verhaßten Arminianer herausgekehrt. Zur unparteiischen Beurtheilung der Synode müssen nicht nur die Acten der Gomaristen (Acta Syn. nat. Ord. general. Dordrechti habitae 1618 et 1619, Lugd. Bat. 1618, vollständiger Hannov. 1620), sondern auch die der Arminianer (Acta et scripta Syn. Dordracenae Ministr. remonstr., Hardervici 1620), sowie die Briefe des englischen Theologen Joh. Hales an den englischen Gesandten im Haag zu Rathe gezogen und verglichen werden. Warme Vertreter ihrer Sache haben die Arminianer an Ypey und Dermout (Geschiedenis der nederland. hervormde Kerk, Breda 1819—1827) gefunden, während Bilderdijk, da Costa und van der Kemp die Ehre der Synode zu vertheidigen suchten. Die wahre Bedeutung der Dordrechter Synode liegt für die katholische Kirche jedenfalls darin, daß sie einerseits unbewußt über den protestantischen Subjectivismus das Todesurtheil sprach und andererseits auf die Nothwendigkeit des katholischen Auctoritätsprincips, ohne welches keine Einheit im Glauben zu erzielen ist, bedeutsam hinwies. (Vgl. Heppe in Niedners Zeitschrift 1853, 226 ff. 1854, 645 ff.) [Pohle.]

Doré (**Auratus**), **Peter**, Dominicaner und Controversist, wurde um 1500 zu Orleans geboren und trat zu Blois 1514 in den Orden des hl. Dominicus; 1532 erlangte er zu Paris die Licentiatenwürde in der Theologie, wurde 1545 Prior seines Conventes und leitete alsdann lange Zeit das Colleg zu Chalons und die Studienanstalt daselbst. Doré war ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller und hervorragender Vertheidiger der katholischen Lehre den Hugenotten gegenüber. Im J. 1538 erschien zu Lyon seine Erstlingsarbeit Les voies du Paradis enseignées par notre Sauveur Jésus-Christ en son évangile, welche im selben Jahre und 1540 noch zu Paris, in zweiter Auflage 1586 zu Lyon und 1610 zu Rouen erschien. Im J. 1539 gab er zu Paris Les allumettes du feu divin heraus, welches in lateinischer Uebersetzung (Scintillae divini amoris) zu Köln 1611 erschien, ebenso auch Le collége de Sapience (Collegium sapientiae, fundatum in universitate virtutis), Paris 1539 et 1545, Douai 1598; L'Image de vertu, démontrant la perfection et sainte vie de la Vierge Marie, erlebte sechs Auflagen (Paris 1540. 1549. 1559. 1560. 1569. 1588); La déploration de la vie humaine, fünf Auflagen (Paris 1543. 1548. 1554. 1556. 1561). Im J. 1543 unternahm es Doré, auch die Irrlehre zu bekämpfen zunächst durch seine Paradoxa ad profligendas haereses ex divi Pauli epistolis selecta, wandte sich aber dann sofort wieder der Abfassung erbaulicher Schriften zu und ließ in den nächsten Jahren homiletisch-praktische Erklärungen einer Menge Psalmen erscheinen. Als Heinrich II. 1548 seinen Einzug in Paris hielt, besang ihn Doré in einem lateinischen Gedichte. Hierdurch auf ihn aufmerksam gemacht, ernannte ihn der König zum ordentlichen Hofprediger und Hofbeichtvater. Besondere Berühmtheit erlangte er jetzt durch seine Predigten und seine von nun an zahlreichen Schriften gegen die Protestanten. Bereits im J. 1549 vertheidigte er die katholische Lehre vom allerheiligsten Altarssacramente in L'Arche de l'alliance nouvelle et du testament de notre Sauveur Jésus-Christ contenant la manne de son precieux corps, contre trois sacramentaires hérétiques; das nächste Jahr brachte eine ähnliche Apologie und drei weitere Schriften zur Vertheidigung des katholischen Glaubens. Im J. 1551 schrieb er seinen Anti-Calvin, abermals zwei Apologien der Lehre vom allerheiligsten Altarssacramente und eine über das heilige Meßopfer; 1554 endlich ließ er zwei Schriften über die katholische Rechtfertigungslehre erscheinen. Allzu früh, wohl infolge seiner unausgesetzten Thätigkeit und allzu großen Anstrengungen, kam für Doré der Tod bereits am 19. Mai 1559 zu Paris. Seine Schriften, welche sämmtlich in starken Auflagen erschienen, sind jetzt sehr selten und wegen ihrer Originalität sehr gesucht. Doré hinterließ noch mehrere Arbeiten in Manuscript, welche die Bibliothek zu Paris aufbewahrt. (Vgl. Quétif, Scr. O. Praed. II, 203; Foppens, Bibliotheca Belgica II, 975.) [Grube.]

Dornenkrone (spinea corona) gehört zu den großen Passionsreliquien des Herrn. Die heilige Schrift berichtet, daß Jesus nach der Geißelung in den Vorhof des Prätoriums geführt und von der ganzen wachthabenden römischen Cohorte als „König der Juden" verspottet wurde. Sie bekleideten ihn mit einem Purpurmantel, gaben ihm ein Schilfscepter in die Rechte und drückten ihm eine Dornenkrone auf's Haupt (Matth. 27, 27 ff. Marc. 15, 16 ff. Joh. 19, 2 ff.). Die Krone wurde wahrscheinlich aus einer Art Kreuzdorn geflochten, der in Palästina häufig wächst und biegsame, stachelreiche Zweige hat (Paliurus spinae Christi); vielleicht wurden auch die Zweige des Lycium spinosum oder der Nabka (Zizyphus spinae Christi, vgl. Mislin, Heil. Orte II, Wien 1860, 240) genommen. Nach der Tradition trug Jesus die Dornenkrone, wie beim Ecce homo (Joh. 19, 5), so auch während des Leidensweges und der Kreuzigung (Tertull. Adv. Jud. 13; Orig. Comm. in Matth., bei Migne, PP. gr. XIII, 1776). Daß nach der Grablegung auch dieses mit seinem heiligen Blute benetzte Leidenswerkzeug von seinen treuen Anhängern mit höchster Ehrfurcht behandelt und sorgfältig aufbewahrt wurde, bedarf wohl keines Beweises. Schon durch die Kaiserin Helena scheint die Dornenkrone mit andern Reliquien nach Constantinopel gekommen zu sein, wo ihr späteres Vorhandensein bezeugt ist. Die römische Tradition bezeichnet die zwei Dornen, welche in S. Croce aufbewahrt werden, als Geschenke Helena's und Constantins. Paulinus von Nola nennt 409 (Ep. 49, 14) neben Reliquien des Kreuzes und der Geißelsäule auch die Dornenkrone; Gregor von Tours (Mirac. 1, 7) schreibt, daß die Dornen wie vom lebenden Strauche genommen erscheinen. Bischof Germanus von Paris (555—576), der kurz vor seinem Tode eine Pilgerfahrt nach Palästina unternahm, soll von Kaiser Justinian einige Dornen empfangen und in der Kreuzkirche zu Paris beigesetzt haben (Aimoni. Floriac., Hist. Franc. 3, 9, ed. Freheri); die in Aachen aufbewahrten Reliquien der Dornenkrone sind gleichfalls aus Constantinopel, wahrscheinlich zur Zeit Karls d. Gr., gekommen (Floß, Gesch. Nachrichten über die Aachener Heiligth., Bonn 1855, 85 ff.). In den Jahren 1095 und 1170 wird die Aufbewahrung der Krone in Constantinopel berichtet (Martène, Coll. I, 262; Wilh. Tyr. 20, 25). Sie befand sich in der kaiserlichen Kapelle im Bukoleon, als die Kreuzfahrer 1204 Constantinopel einnahmen. Kaiser Balduin verpfändete in seiner großen Geldnoth die heiligen Reliquien den Venetianern um die Summe von 13 134 Hyperperen. Da er sich nicht in der Lage sah, die Pfandsumme zum Termine zu ersetzen, machte er sie Ludwig dem Heiligen von Frankreich zum Geschenke, der sie 1239 bei den Venetianern mit 200 000 Pfund auslöste. Zwei Dominicaner erhielten den Auftrag, die Reliquien zu holen. Mit den Edlen des Reiches ging Ludwig bis Villeneuve dem kostbaren Schatze entgegen und vergoß Freudenthränen, als er das heilige Leidenswerkzeug erblickte. Des folgenden Tages trug sie der König, nur mit einer Tunica bekleidet, in Sens von den Thoren der Stadt bis zur Kirche des hl. Stephanus. Von hier aus wurde sie nach wenigen Tagen zur Hauptstadt gebracht und dort in der königlichen Kapelle niedergelegt. Ludwig erbaute der Reliquie zu Ehren eine prächtige Kapelle (La Ste. Chapelle), die, als eine wahre Perle gotischer Baukunst, allgemeine Bewunderung auf sich zog. Er legte darin die heilige Dornenkrone, einen Theil des heiligen Kreuzes, des Schwammes und der Lanze nieder und übergab die Bewachung dieser Heiligthümer einem Collegiatcapitel. Während der Revolution wurden die Reliquien verborgen; einige Zeit bewahrte man sie in St. Denys und übertrug sie endlich am 11. August 1806 feierlich nach Notre-Dame, wo sie jährlich an diesem Tage ausgesetzt und verehrt werden. Die heilige Krone hat jetzt keine Dornen mehr; alle wurden an verschiedene Kirchen verschenkt.

Die Translation der Reliquie von Byzanz nach Paris gab dem Feste der Dornenkrone (festum spineae coronae) seinen Ursprung und zwar zunächst für die Kirche von Paris. Bald wurde es auch in andere Provinzen verpflanzt; so nach Lyon, wo es eine eigene Messe erhielt (Dubreuil, Le Théâtre des antiq. de Paris, Par. 1639; Bened. XIV., De canon. Sanct. l. 4, p. 2, c. 14, n. 13). Auch religiöse Orden, wie die Cistercienser, nahmen das Fest an (Schulting, Bibl. eccl., Col. 1599, III, 1, 50). Im 14. Jahrhundert kam das Fest nach Deutschland (Marzohl et Schneller, Liturgia sacra IV, 335) und wurde hier anfänglich am 4. Mai gefeiert; so in Konstanz, in Mainz, in Regensburg und im deutschen Orden. Auf Ansuchen des Kurfürsten Max Emmanuel von Bayern, der in seiner Hofkapelle einen Dorn besaß, erlaubte Innocenz XI. am 30. Januar 1681 der Stadt München die Festfeier in Brevier und Messe am Montage nach dem Passionssonntage (Bened. XIV. l. c. n. 15). Gegenwärtig wird dieses in Deutschland fast allgemein verbreitete Fest an einem Freitage der Fastenzeit gefeiert. Das Officium mit den ergreifenden Antiphonen, Lectionen und Kapiteln (meist aus dem Hohenliede) ist in hohem Grade geeignet, in dieser heiligen Zeit ein andächtiges Mitleiden mit dem duldenden Erlöser zu wecken. In der Diöcese Paris wird am 11. August das Fest der Susceptio S. Coronae spineae gefeiert mit den auf jenes Ereigniß unter Ludwig d. Hl. bezüglichen Lectionen der zweiten Nocturn. (Vgl. Thom. Bartholinus, De corona spinea, in den Opuscula passionem crucemque Dominicam illustrantia, Dusseld. 1731; Gosselin, Notice de la Ste. Couronne d'épines, Par. 1828; De Sessorianis praecipuis passionis D. N. J. Chr. reliquiis, Rom. 1830.) [Kerker.]

Dorothea, die hl., Martyrin, lebte zur Zeit Diocletians zu Cäsarea in Cappadocien. Sie wurde vom Präfecten Apricius wegen ihres Christenglaubens gefänglich eingezogen und zwei vom Glauben abgefallenen Frauen, Namens Chrysta und Callista, übergeben, auf daß sie von ihrem Glauben abtrünnig gemacht werde. Allein Dorothea blieb nicht allein selbst im Glauben standhaft, sondern gewann auch die zwei Abtrünnigen wieder für Christus. Beide sühnten durch ein entschiedenes und offenes Bekenntniß ihren Abfall und wurden der Martyrerkrone gewürdigt, indem der Richter, erzürnt über das Mißlingen seines Planes, sie zum Feuertode verurtheilte. Dorothea aber ließ er auf die Folterbank ausspannen, grausam mit Ruthen schlagen und an den Seiten mit Fackeln brennen. Als er damit nichts ausrichtete, verurtheilte er sie zur Enthauptung. Auf dem Wege zur Richtstätte nahte sich ihr ein junger Rechtsanwalt Namens Theophilus mit der Bitte, sie möchte ihm aus dem Garten ihres Bräutigams, wenn sie zu ihm gelangt sei, Blumen und Früchte zusenden. Sie sagte es ihm zu, und nachdem sie den Todesstreich empfangen hatte, nahte sich dem Theophilus ein Engel in Gestalt eines Jünglings, übergab ihm frische rothe Rosen und liebliche Früchte und verschwand. Erschüttert durch dieses Wunder (denn Cappadocien war um diese Zeit mit Schnee und Eis bedeckt und von Blüten nirgends eine Spur), bekannte Theophilus Jesum Christum, den er bisher gelästert, und ermahnte auch seine Freunde, der Wahrheit ihr Herz nicht mehr zu verschließen. Der Präfect ließ auch ihn enthaupten. So berichtet der hl. Aldhelm, angelsächsischer Bischof (gest. 709), in seinem Buche von dem Lobe der Jungfräulichkeit. Die Reliquien dieser Heiligen werden in Rom, wo ihr zu Ehren eine Kirche erbaut ist, verehrt, und es werden daselbst und in Bologna, wo man ebenfalls Reliquien von ihr aufbewahrt, alle Jahre am 6. Februar zum Andenken an das erzählte Wunder Baumfrüchte gesegnet. Ihre Verehrung hat sich seit dem siebenten Jahrhundert im ganzen Abendlande verbreitet, und ihr Name ist seit dem neunten Jahrhundert in die Martyrologien aufgenommen. Die orientalische Kirche feiert an demselben Tage das Gedächtniß einer hl. Jungfrau und Martyrin desselben Namens, die zu Alexandria den Martertod gelitten hat. (Bolland. Febr. I, 772 et 773; Baillet, Vie des Saintes II, 512—514.) [Jocham.]

Dorothea von Montau, Recluse zu Marienwerder, war als das jüngste unter neun Kindern am 6. Febr. 1347 in dem von den Ordensrittern gegründeten Dörflein Montau bei Marienwerder geboren. Sie war leiblich und geistig reich begabt und begann schon mit sieben Jahren ein reiches Seelenleben in unablässigem geistigem Verkehr mit dem leidenden Erlöser. Sie wollte sein ganzes Leiden theilen und wandte dazu Geißeln, Cilicien und alle möglichen Peinigungen an, so daß ihr ganzer Leib durchfurcht ward, wie ein Acker durch die Pflugschar. Dabei erfreute sich alle Welt an ihrem holdseligen, frohen Wesen. Nach dem Tode ihres Vaters 1357 war sie die einzige Stütze ihrer Mutter, weil die vier Schwestern schon verehelicht waren, und blieb unermüdet in der strengsten Arbeit und in Unterstützung der Armen. Diese lehrten sie dafür fromme Sprüche und geistliche Lieder. Mit 17 Jahren ward sie nach dem Willen des ältesten Bruders an einen schon bejahrten Bürger in Danzig verheiratet. Dieser war jähzornig, rauh, aber guten Willens. Sie gebar ihm neun Kinder, gewann ihn durch ihr mildes, sanftes Wesen und hatte bald an ihm den freundlichsten, besten Mann herangezogen, mit dem sie 26$^1/_2$ Jahre in christlicher Ehe lebte. Nachdem ihre Kinder allesammt bis auf eine Tochter Namens Gertrud gestorben und diese Benedictiner-Nonne geworden, verkaufte ihr Mann Haus und Hof, wallfahrtete mit ihr nach Köln, Aachen und Einsiedeln und wollte auch noch zum Jubiläum nach Rom im J. 1390. Allein Altersschwäche hielt ihn zurück; er sandte seine Frau in Begleitung mehrerer frommen Freunde dahin und starb während ihres Aufenthaltes in Rom. Schon bei Lebzeiten ihres Mannes war die Glut heiliger Gottesliebe bei Dorothea gar oft so mächtig geworden, daß sie dieselbe nicht mehr verbergen konnte. Die Kundgebungen dieses Liebesfeuers trugen ihr Spott und Hohn ein. Ja sogar als Ketzerin wurde sie angeklagt, aber bald schuldlos erklärt. Ihr frommer Beichtvater in Danzig hatte ihr endlich auf ihr unablässiges Bitten die allwöchentliche Communion gestattet; von ihren außerordentlichen Erfahrungen aber wollte er keine Kenntniß nehmen, weil er davon nichts verstehe, und wies sie an den Dombechant Johannes in Marienwerder (s. d. Art.). Dorothea ging zu Fuß nach Marienwerder, lebte daselbst, nachdem sie alles Ihrige weggegeben, äußerst ärmlich bei einer frommen Wittwe, unterwarf sich in gelobtem Gehorsam vollkommen der Leitung des gelehrten Dombechanten und hatte nur noch das Verlangen, als Recluse leben zu können. Sie theilte dem Beichtvater alle ihre inneren Erfahrungen und Visionen mit, legte täglich bei ihm die Beicht ab und empfing alle Tage die heilige Communion. Auf ihr dringendes Verlangen nach gänzlicher Abgeschiedenheit wurde mit Gutheißung des Bischofs und des ganzen Capitels eine Klause an der Cathedrale gebaut, in welche Dorothea am 2. Mai 1393 eingeschlossen wurde, und in welcher sie fortan betete und betrachtete. Ihre Nahrung war ein Ei für den ganzen Tag oder etwas Biersuppe. Statt des Schlafes ward sie einer Entrückung gewürdigt. Seufzen und Weinen über die allgemeine Noth der Kirche während des Schisma's wechselte mit Lobgesängen und Jubelliedern für die unendliche Erbarmung des Herrn. Ganz einfach gekleidet, war sie unempfänglich geworden für die grimmigste Kälte und für unerträgliche Hitze. Unzählige kamen vor das Fensterlein

ihrer Klause, und Alle gingen belehrt, getröstet und erbaut von ihr weg. Ihre Gebets- und Leidensarbeit galt nicht allein der gesammten Kirche, sondern ganz besonders auch denjenigen, die sie um ihre Fürbitte anriefen. Nach dem Tode des Hochmeisters Wallenrod ward sie vom Bischof aufgefordert, vom Herrn einen guten Hochmeister zu erflehen. Sie that es und kündete eine glückselige Zeit unter dem künftigen Friedensfürsten an, als welchen sich der bald darauf erwählte Konrad von Jungingen wirklich erwies. Von ihrem Blick in's Innere der Menschen und in das Verborgene der Gegenwart und Zukunft hatte man unzählige Beweise. Dieß Leben führte sie fort bis zum 25. Juni 1394, wo sie ohne Erkrankung, rein aus Sehnsucht nach ihrem himmlischen Bräutigam, diese Zeitlichkeit verließ, im 48. Jahre ihres gottseligen Lebens. Ihr Tod erregte allgemeine Theilnahme; selbst der Bischof erschien bei ihrem Begräbnisse. Der Dombechant gab in einer längern Rede einen Bericht über ihr außerordentliches Leben mit solcher Innigkeit und so eindringlich, daß die ganze Menge zusammen schluchzte und weinte. Nun fing man an, die wunderbaren Gebetserhörungen, welche auf ihre Fürbitte geschehen, und die zum Theil schon erfüllten Vorhersagungen zu Protocoll zu nehmen. Geistliche und Weltliche und insbesondere die Ordensritter drangen darauf, daß man den Canonisationsprozeß einleite. Ein Umriß ihres Lebens wurde sammt dem Berichte über die kundgewordenen Wunder nach Rom gesendet. Die wunderbaren Gebetserhörungen an ihrem Grabe dauerten ununterbrochen fort. Der Dombechant ordnete die ihm von der Seligen ehedem gemachten Mittheilungen und verfaßte darüber drei Werke in lateinischer Sprache. Endlich gab er auf das Ansuchen der Ordensritter und vieler Laien auch noch einen Auszug aus diesen Werken in deutscher Sprache heraus, der fast 100 Jahre später im J. 1492 im Drucke erschien. Die Acten über Leben und Wunder der Dahingeschiedenen, die mehr als hinreichend Material für die Canonisation enthielten, waren nun geschlossen; allein der Prozeß konnte nicht fortgeführt werden, weil die Kosten dafür nach der Plünderung und Verwüstung des Landes durch den Polenkönig ganz unerschwingbar waren. Dessenungeachtet ward Dorothea als Heilige verehrt; in Danzig, wo sie über 26 Jahre als Ehefrau gelebt, wurde ihr zu Ehren eine Dorothea-Kapelle gebaut, es wurden gottesdienstliche Feierlichkeiten gehalten, sie galt als die Patronin des Ordenslandes, und alle, die von ihr und ihrem wundervollen Leben hörten, empfahlen sich ihrem Gebete und riefen sie um ihre Fürbitte an. Etwas über 100 Jahre später machte die sogen. Reformation in Preußen der Verehrung und Anrufung der Heiligen ein Ende. Dessenungeachtet spricht man von Dorothea noch immer als einer Schutzheiligen des Preußenlandes, die einer besonderen Verehrung des Volkes sich erfreut. (Vgl. Hipler, Die Klausnerin Dorothea von Montau, Braunsberg 1865.) [Jocham.]

Dorotheanerinnen, Mitglieder eines frommen Vereines und eines Ordens, beide zur Pflege verwahrloster Mädchen. Um solche arme Geschöpfe vor Mangel zu bewahren, sie an Arbeit zu gewöhnen und sie durch strenge Aufsicht vor sittlichen Gefahren zu hüten, bildete sich unter christlichen Jungfrauen und Frauen zu Rom um das Jahr 1830 ein Verein, der nach Art des Vincenzvereins je eines oder zwei solcher Kinder unter die Obhut eines Mitgliedes stellte. Die Regel und die Statistik der Vereinigung wurden 1836 in der Propaganda zu Rom gedruckt; damals war sie schon in elf Pfarreien gestiftet und verbreitete sich seitdem besonders in Norditalien. Die hl. Dorothea war als Schutzpatronin des guten Werkes gewählt, weil man darin eine Nachahmung der von ihr geübten Bekehrungen erblickte. Um dieses hochwichtige Unternehmen nicht von den Wechselfällen abhängig zu machen, welchen es in weltlichen Händen ausgesetzt bleiben muß, trat schon nach einigen Jahren zu Rom eine Anzahl von Mitgliedern des Vereins zu einer Genossenschaft zusammen, welche klösterliche Regel und Tracht annahm, ohne deßwegen sich nach Außen abzuschließen. Diese Schwestern übernahmen es, die pflege- und aufsichtsbedürftigen Mädchen aufzusuchen, Listen über dieselben zu führen, die Versammlungen der weltlichen Mitglieder abzuhalten und so eine geordnete Fortsetzung des für die sociale Reform so sehr nützlichen Unternehmens zu sichern. Die Genossenschaft ward 1839, der weltliche Verein 1841 von Gregor XVI. bestätigt; erstere besaß zur Zeit zwei Häuser in Rom und eine Anzahl anderer in der Lombardei und Venedig. Die Thätigkeit der Schwestern brachte es von selbst mit sich, daß sie sich allmälig auch dem Unterrichte widmeten; demnach wurden sie 1860 von Pius IX. als Lehrschwestern von der hl. Dorothea bestätigt. [Kaulen.]

Dorotheus, Archimandrit, Name mehrerer Heiligen. 1. Ein Abt in Aegypten, nach seinem Geburtsorte gewöhnlich der Thebäer genannt, lebte in außerordentlicher Bußstrenge in der Wüste bei Alexandrien. Nachdem er sechzig Jahre in der Einsamkeit zugebracht hatte, wurde ihm um 388 Palladius, der Geschichtsschreiber des ägyptischen Mönchslebens, als Schüler unterstellt (vgl. Pallad. Hist. Lausiaca c. 2; Sozom. H. E. 6, 26). Er starb gegen Ende des vierten Jahrhunderts.

2. Ein gleichfalls dem vierten Jahrhundert angehörender Abt, Vorsteher einer Gemeinde von 300 Jungfrauen, wird bei Palladius (l. c. 36) erwähnt.

3. Ein Abt in Palästina, lebte anfänglich (um 560) unter Leitung des hochberühmten Johannes des Propheten, schloß sich dann dem hl. Abte Seridus zu Gaza an und gründete später selbst ein Kloster, als dessen Vorsteher er im siebenten Jahrhundert starb. Der hl. Dositheus

(23. Febr.) gehörte zu seinen Schülern. Diesem palästinensischen Dorotheus werden 24 ascetische Reden und mehrere Briefe beigelegt, welche treffliche Lehren über das geistliche Leben nach der Anleitung früherer Asceten enthalten. Sie finden sich sowohl in den Sammelausgaben der Väter (bei Galland. XII, darnach bei Migne, PP. gr. LXXXVIII, 1611 sq.; Pariser Ausgabe XI, Lyoner V), als in Separatdrucken (von Calabrais, Cremona 1595; von Cordier, Antw. 1646, u. a.); französische Uebersetzungen von L. A. P., Les oeuvres de S. Dorothée pour la direction des âmes, Par. 1629; Le Bouthillier de Rancé, Les instructions de S. Dorothée, Par. 1686.

4. Ein Abt in Pontus, genannt Dorotheus der Jüngere, gehörte dem elften Jahrhundert an. Er war zu Trapezunt von vornehmen Eltern geboren und zog sich, als er zur Ehe genöthigt werden sollte, in das Kloster Genna unter Abt Johannes zurück. Nach göttlichem Befehle stiftete er dann auf einem Berge bei Simiso in Pontus das Kloster Chiliocomum, das er nach der Ordensregel des hl. Arsenius einrichtete. Sein Leben beschrieb sein Schüler Johannes Mauropus, Bischof von Euchaita (Boll. Jun. I, 605 sq. und Migne, PP. gr. CXX, 1039 sq.). (Vgl. Janningus, De tribus SS. Dorotheis, Boll. Jun. I, 591 sq.) [Streber.]

Dorotheus, der hl., von Tyrus, Name einer Persönlichkeit, welche sowohl in der abendländischen als in der morgenländischen Kirche große Berühmtheit erlangte. Einige Schriftsteller scheinen jedoch mehrere Heilige dieses Namens mit einander confundirt zu haben. Ganz sichere Nachricht von einem hl. Dorotheus gibt uns Eusebius. Er erzählt Folgendes (Hist. eccl. 7, 32): „Zur Zeit des Papstes Cajus und seines Nachfolgers Marcellinus (283—304) war Cyrillus Bischof von Antiochia. Unter seiner Amtsführung lernten wir den Priester der antiochenischen Gemeinde Dorotheus als einen unter seinen Zeitgenossen sehr gelehrten Mann kennen. Er beschäftigte sich sehr eifrig mit den heiligen Schriften und erlernte die hebräische Sprache, so daß er die hebräischen Schriften fertig zu lesen vermochte. Er hatte eine vorzügliche Erziehung genossen und war in den griechischen Wissenschaften wohlbewandert, übrigens seiner Natur nach vom Mutterleibe an Eunuch. Wegen seiner ausgezeichneten Eigenschaften hatte ihm auch der Kaiser seine Gunst geschenkt und ihm die Aufsicht über die Purpurfärberei in Tyrus übertragen. Wir selbst hörten ihn die heilige Schrift vor der Gemeinde mit Geschick auslegen." Dorotheus war somit von Tyrus gebürtig, hat aber in der Folge zu Antiochia das Priesteramt verwaltet. Von seinem Martertthum und Hinscheiden berichtet uns Eusebius nichts. Das Martyrologium erwähnt eines Priesters von Tyrus, der in der diocletianischen Verfolgung zweimal um des Glaubens willen gefänglich eingezogen und Vieles gelitten habe, dann aber diese Verfolgung überlebt und erst unter Julian dem Abtrünnigen den Martertod erduldet habe in einem Alter von 108 Jahren. Baronius will in diesen zwei Priestern eine und dieselbe Persönlichkeit erkennen. Allein der Priester Dorotheus, der schon in den Jahren 285—300 in Antiochia die heiligen Schriften erklärt, und den Eusebius selbst gehört hat, kann nicht wohl 80 Jahre später als Martyrer gestorben sein. — Die Griechen und auch mehrere Schriftsteller der abendländischen Kirche sprechen von einem Bischof Dorotheus von Tyrus, der unter Diocletian und Licinius um des Glaubens willen viele Marter ausgestanden, in der Verfolgung des Apostaten Julian nach Thracien sich geflüchtet und daselbst den Tod eines Bekenners erlitten hat. Dieser Bischof Dorotheus soll auch als kirchlicher Schriftsteller sich einen Namen erworben haben, indem von ihm die Lebensgeschichte der Propheten, der Apostel und der 72 Jünger verfaßt worden sei. Allein die unter diesem Titel bekannt gewordenen Schriften sind so voll Widersprüche, Fabeln und Irrthümer, daß man sie auf den ersten Anblick als unterschoben und eines gelehrten und heiligen Bischofs ganz und gar unwürdig erkennen muß. Wir gehen am sichersten, wenn wir in dem hl. Dorotheus, dessen Andenken die abendländische Kirche am 5. Juni, die morgenländische aber am 9. October und am 6. Juni feiert, den von Eusebius gerühmten, aus Tyrus gebürtigen und in Antiochia lehrenden Priester erkennen, der höchst wahrscheinlich unter Diocletian sein Bekenntniß mit seinem Blute bezeugt hat, anerkennen und verehren. (Vgl. Bolland. Junii I, 434 sq.; Baron. Not. ad Martyrol. Rom.) [Jocham.]

Dorsten, Johannes von, berühmter Theologe und Prediger des 15. Jahrhunderts, war zu Recklinghausen in der jetzigen Provinz Westfalen geboren, trat frühzeitig in den Augustinerorden und galt in den sechziger Jahren des Jahrhunderts, da er Professor der Theologie und Philosophie zu Erfurt war, als eine der größten Zierden dieser Universität. Im J. 1467 ward er zum Provinzial der sächsischen Ordensprovinz erwählt und betheiligte sich als solcher 1470 an dem Generalcapitel seines Ordens zu Bologna. Nachdem er 1480 das Augustinerkloster zu Stuttgart visitirt hatte, starb er 1481 zu Erfurt. Er hinterließ sehr viele Schriften, von denen aber nur Tractatus sive Collatio synodalis de statutis Ecclesiarum, Erfordiae 1489, und Determinatio de cruore miraculoso Jesu Christi, Lips. 1510, gedruckt sind. Das Verzeichniß aller seiner Werke s. Ossinger, Biblioth. August. 299. (Vgl. Hartzheim, Bibl. Col. 167; Fabr.-Mansi III, 359.) [Kaulen.]

Dositheus, im A. T. 1. ein jüdischer Priester, der mit seinem Sohne Ptolemäus die griechische Uebersetzung des Buches Esther vermuthlich unter Ptolemäus Philometor 177 v. Chr. in Aegypten bekannt machte (Esther 11, 1). — 2. Ein Oberoffizier unter Judas Machabäus,

der den syrischen Feldherrn schlug und gefangen nahm (2 Mach. 12, 19. 24). — 3. Ein kühner Soldat im machabäischen Heere, der den syrischen Obersten Gorgias gefangen zu nehmen suchte und nur mit Verlust eines Armes losließ (2 Mach. 12, 35). [Kaulen.]

Dositheus, jüdischer Theosoph und Pseudomessias, lebte, wie Hegesipp (Euseb., Hist. eccl. 4, 22) berichtet, im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung und war nach Epiphanus zuerst Jude, dann Samariter und der Urheber einer Secte unter den Samaritanern. Es läßt sich nur wenig Bestimmtes von ihm mittheilen, da die Zeugnisse über ihn höchst mangelhaft sind. Die frühesten Nachrichten über ihn finden sich in den Clementinen (Recogn. 2, 8; Hom. 2, 24). Hiernach wäre er ein Schüler Johannes des Täufers und der Lehrer des Simon Magus gewesen, hätte aber, durch dessen Zaubereien genöthigt, diesem dann den Vorrang gelassen und ihn angebetet. Spätere fanden sich mit Philastrius zu der Behauptung veranlaßt, es hätten zwei Männer gleichen Namens gelebt, von denen einer lange vor Christi Geburt der Lehrer des Sadok, somit Stifter der sadducäischen Secte gewesen sei, der andere aber zur Zeit Christi seine Theosophien verbreitet habe und der Lehrer Simons des Magiers geworden sei. Die Berichte hierüber sind aber zu schwankend, um diese Annahme rechtfertigen zu können. Seinem Lehrbegriffe nach, wie er aus Origenes (Contr. Cels. 1, 57; 6, 11; In Jo. 13, 27; De Princ. 4, 17), Pseudo-Clemens (Hom. 2, 24), Epiphanius (Haer. 13) und Theodoret (Haeret. fab. 1, 1) entnommen werden kann, gehörte er jener gnostischen Partei an, die aus dem Syncretismus der heidnisch-jüdischen Theosophie mit dem Christenthume entstand. Daher erklärt sich auch bei ihm die Vereinigung der sonst so geschiedenen Ansichten der Samariter und Essäer. Die um diese Zeit allgemeine Erwartung des kommenden Messias veranlaßte ihn, sich für denselben auszugeben. Um diese Behauptung gegen die Aussprüche der Propheten zu rechtfertigen, verwarf er deren Ansehen, nahm aber, wiewohl vielfach verändert, die fünf Bücher Mosis an, auch behielt er den Gebrauch der Beschneidung bei und bezeichnete als ihren Urheber den höchsten Gott. Er läugnete im Gegensatz zu den jüdisch-kabbalistischen Secten die Existenz der guten und bösen Engel; die Welt betrachtete er als von Ewigkeit her bestehend. Er führte nach Art der Essäer ein sehr strenges Leben und hielt auch seine Anhänger zu einer gleichen, in Enthaltsamkeit und Abtödtung geübten Lebensweise an; so war ihnen der Genuß von Fleischspeisen gänzlich untersagt; den Sabbat sollten sie vor Allem heilig halten, ja sie mußten den ganzen Tag in der Stellung hindurch verweilen, die sie bei Beginn des Sabbats angenommen hatten. Er wählte sich aus seinen Anhängern 30 Jünger nach der Anzahl der Tage im Monate, mit denen er in Samaria herumzog. Auch eine Frau war in seinem Gefolge, welche er Luna nannte. Erst nach seinem Tode scheint die Zahl seiner Anhänger bedeutender geworden zu sein, doch beschränkte sie sich auf den Umkreis von Samarien. Ueber die Art seines Todes stimmen die Berichte darin überein, daß er in einer Grotte verhungert sei; ob er aber dabei den Nachstellungen seiner Feinde entgehen wollte, oder seine Jünger täuschen und ihnen den Glauben an seine Himmelfahrt beibringen wollte, oder ob er seinen Bußeifer und seine Enthaltsamkeit bis zum Hungertode getrieben hat, ist ungewiß. Mit Unrecht zählt man ihn unter die Irrlehrer und Ketzer der christlichen Kirche. Die von ihm gegründete Partei, welche in ihm den Messias verehrte, dauerte noch im 6. Jahrhunderte fort, denn Eulogius, Patriarch von Alexandrien, der im J. 608 starb, schrieb gegen sie. (Vgl. Hilgers, Darstellung der Häresen, Bonn 1837, 144; Phot. Bibl. cod. 230; Mosheim, Instit. Hist. Christ. maj. Saec. I, p. 376—389; Juynboll, Chron. Sam., Lugd. 1848, 112—114; Grimm, Die Samariter, München 1854, 113—125.) [Thaller.]

Dotalgut der Kirche (Kirchenmitgift, dos ecclesiae) heißt das Vermögen, welches einer Kirche sogleich bei ihrer Stiftung angewiesen wird, um aus dessen Renten den seelsorglichen Fortbestand und die bauliche Unterhaltung derselben, sowie die Sustentation der dabei angestellten Geistlichen sicher zu stellen. Hierzu kommen sodann die späteren Zuflüsse und Erwerbungen der Kirche durch Geschenke, Vermächtnisse, Intercalarfrüchte, allgemeine und besondere Stiftungen (bona adventitia oder acquisita). Beide zusammen bilden das Gesammtvermögen einer Kirche, welches theils in Kapitalien oder ständigen Renten, theils in nutzbaren Rechten, theils in Grundeigenthum besteht (s. d. Art. Kirchenvermögen). Grundsatz ist, daß keine Kirche errichtet und geweiht werden darf, ehe der Bischof unter anderen vorläufigen Erwägungen auch die Dotation für zureichend befunden hat (Nov. 67, c. 2; c. 8, X De consecr. eccl. 3, 40), da selbst die Stiftung eines einzelnen Beneficiums an einer schon errichteten und dotirten Kirche die vorgängige Ausmittelung des standesmäßigen Unterhalts des neu anzustellenden Geistlichen und des durch die Beschaffenheit des Kirchenamtes bedingten Bedarfs voraussetzt. Das Dotalgut ist in seiner Substanz in der Regel unangreifbar, weßhalb alle Cult- und Baubedürfnisse zunächst nur aus den Renten desselben bestritten werden müssen, und nur im Nothfalle bei gänzlichem Mangel anderweitiger Hilfe und erst nach erwirktem Consens des Kirchenoberen ein Theil des Grundstockes angegriffen werden darf. [Permaneder.]

Dotation der Kirchenämter, eine Ausstattung zu dem Zweck, den zu bestimmten kirchlichen Aemtern berufenen Geistlichen den entsprechenden Lebensunterhalt zu gewähren. Schon seit dem 5. Jahrhundert wurden die Kirchen größtentheils mit liegenden Gründen dotirt, wo-

von dann ein Theil dem geistlichen Vorstande als Amtseinkommen für sich und seine allenfallsigen Hilfsgeistlichen zur Nutznießung überlassen wurde. Häufig auch wurde der angestellte Clerus mit einem bestimmten Theile der Zehnten und andern nutzbaren Rechten und Renten, welche der Kirche vermacht waren, bepfründet (vgl. Beneficium ecclesiasticum). Erst in neuester Zeit haben sich diese Verhältnisse, namentlich in Oesterreich und Deutschland, zum Theil anders gestaltet. A. Was die Dotation der Dom- und Collegiat-Stiftskirchen betrifft, so sind durch die Säcularisation zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts den Bischöfen und Capiteln die Grundbesitzungen großentheils verloren gegangen und ihnen dafür in den Concordaten und Circumscriptionsbullen fixe Geldgehalte ausgesetzt, wozu noch eine bestimmte Anzahl von Freiwohnungen oder ebenfalls fixirte Miethbeiträge in Baarem kommen. Diese aus den Staatsäraren oder aus hierfür eigens gebildeten Centralfonds fließenden Dotationen der erzbischöflichen und bischöflichen Kirchen sind indeß nur provisorisch, bis für die ausgeworfenen Gehalte ein Aequivalent aus den Renten eines von jeder Belastung freien Grundbesitzes ermittelt sein wird. Nur in Oesterreich sind die erzbischöflichen und bischöflichen Mensalgüter nebst den betreffenden metropolitan- und domcapitel'schen Präbenden wenigstens großentheils noch in liegenden Gütern und Nutzungen dotirt, so daß nur in Ermangelung oder Unergiebigkeit derselben das Abgängige aus ständigen Fonds gedeckt wird, oder einzelne von Corporationen oder fürstlichen Privaten gestifteten Domherrenstellen in jährlichen Renten bepfründet sind. So besitzt z. B. das Erzbisthum von Wien nebst dem erzbischöflichen Palais und der erzbischöflichen Curie noch Häuser in der Stadt nebst Gärten, Grundstücken, Aeckern, Weinbergen um Wien herum; ferner die Herrschaften St. Veit, Lainz, das Grundbuch des Heiligengeiststifts zu Erdberg, die Pfarrherrschaft Pertholdsdorf, die Herrschaften Neunkirchen, Kranichberg, Kirchberg am Wechsel und das Gut Sachsenbrunn nebst fundus instructus; das Metropolitancapitel aber besitzt die im J. 1837 neu hergestellten resp. umgebauten vier Capitelhäuser am Stephansplatze in Wien und die Herrschaften Maria-Hilf, Hernals und Krametneusiedel. Der Dompropst ist Nutznießer der Dechanteiherrschaft Kienberg an der Mang. Aber auch in Oesterreich werden manche Domstifter, besonders die unter Kaiser Joseph II. umgebildeten oder aufgehobenen und seitdem wieder reorganisirten Bisthümer, dermalen fast ausschließlich in baaren Renten befriedigt. So bezieht z. B. der Bischof von St. Pölten einstweilen 15 750 Gulden aus dem Religionsfond; der Propst 1715 Gulden, der Decan und der Scholasticus je 1365, und die Domherren 1155 Gulden aus demselben Fond. — In Preußen sind für die Ausstattung der bischöflichen Kirchen namentlich die Staatswaldungen angewiesen, auf welchen so viele Grundzinse errichtet werden sollen, als auszustattende Sprengel vorhanden sind, und zwar zu solchem Betrage, daß die davon jährlich zu erhebenden reinen, von jeglicher Belastung freien Einkünfte ausreichen, um jeder Diöcese ein solches Jahreseinkommen zu sichern, welches für die erzbischöfliche oder bischöfliche Tafel, für das Domcapitel, für das Seminar und für den Weihbischof nachstehende Einkünfte vollkommen decken wird. Bis dahin sind für den Erzbischof von Köln 12 000 preuß. Thaler, für den Propst und Decan je 2000, für die beiden ersten wirklichen Canoniker je 1200, für jeden der sechs folgenden 1000, für die beiden jüngeren je 800, für jeden der vier Ehrencanoniker 100 und für jeden der acht Chorvicare 200 preußische Thaler angewiesen. Der Fürstbischof von Breslau soll außer den Erträgnissen des Gutes Würben im Preußischen und außer den Einkünften aus demjenigen Theile seiner Diöcese, welcher zu Oesterreich gehört, noch 12 000 preußische Thaler, der Propst 2000, der Decan 2000, der erste Canoniker (zugleich Domscholaster) 1500, die beiden nächstfolgenden Canoniker je 1100, die übrigen je 1000, jeder der sechs Ehrencanoniker 100, jeder der acht Vicare 200 Thaler beziehen. Der Bischof von Münster bezieht 8000, der Propst und der Decan je 1800, von den wirklichen Canonikern die beiden ältesten je 1200, die vier nächstfolgenden je 1000, die beiden jüngsten je 800, jeder der vier Ehrencanoniker 100, und jeder der acht Vicare 200 preußische Thaler. Dem Bischof von Trier sind 8000, dem Propst 1400, ebensoviel dem Decan, jedem der zwei ältesten wirklichen Canoniker 1000, den beiden folgenden je 900, den übrigen vier je 800, dann jedem der vier Ehrencanoniker 100, und jedem der sechs Vicare 200 Thaler ausgeworfen. Ganz dieselbe Dotation, wie Trier, hat auch das Bisthum Paderborn. Der Propst des Collegiatstiftes zu Aachen und die sechs Capitularen daselbst sind in den Bezügen (in Summe 6037 Thaler) belassen worden, welche früher das dortige Domcapitel hatte. In Hildesheim und Osnabrück beträgt die bischöfliche Mensa 4000 Thaler; die Dombecane erhalten je 1500, zwei Domherren je 1400, zwei je 1000 und zwei je 800 Thaler. In Posen-Gnesen hat der Erzbischof 12 000 Thaler, der Propst und der Decan in Posen je 1800, der Propst in Gnesen 2080 Thaler, die Domherren 1200—800 Thaler. In Pelplin sind dem Bischofe außer einem Tafelgute noch 7294 Thaler aus dem Aerar angewiesen, Propst und Decan erhalten je 1200 Thaler, die Domherren 1000—800 Thaler. In Ermland beträgt die Mensa 9000 Thaler, die zwei Dignitare empfangen je 1200 Thaler, die Canoniker und Officiale in Summe 9550 Thaler. Außerdem ist sämmtlichen Erzbischöfen und Bischöfen Preußens eine entsprechende Ausstattung für einen Weihbischof, die erforderliche Besoldung des erzbischöflichen und der bischöflichen Generalvicare, der Unterhalt der Curie, dann zu ihrer

eigenen anständigen Wohnung entweder die Einräumung der alten bischöflichen Residenzen oder die Adaptirung anderer Häuser in den betreffenden Städten, auch wo thunlich ein Sommeraufenthalt auf dem Lande, und ebenso den Dignitaren, Canonikern und Vicaren die Anweisung besonderer Häuser oder anständiger Freiwohnungen zugesichert. — In der oberrheinischen Kirchenprovinz ist der erzbischöflichen Kirche von Freiburg im Breisgau die Herrschaft Linz nebst andern Gefällen, zusammen in einem Rentenertrag von 75 364 rheinischen Gulden, angewiesen. Die Fonds sollen so vertheilt werden, daß den Erzbischof, einschließlich der von den Suffragancathedralen jährlich zu entrichtenden Geldleistungen, 14 710 Gulden, den Decan 4000, den ersten Canoniker 2300, jeden der fünf andern 1800, jeden von den sechs Präbendaten oder Vicaren 900 Gulden treffen, in das Uebrige aber das Diöcesanseminar, die Domkirche pro fabrica, die erzbischöfliche Kanzlei und die Emeriten- und Demeritenanstalt nach den festgesetzten Etats sich theilen. Dem Erzbischof ist überdieß das ehemalige breisgau'sche Ständehaus mit seinen Zugehörungen und einem Garten vor der Stadt, deßgleichen dem Decan, den Canonikern und sämmtlichen Präbendaten eigene Häuser zur Wohnung angewiesen. — Dem Bischof von Mainz ist an ständigen Einkünften und Fonds der jährliche Reinertrag von 8000 rheinischen Gulden, dem Decan (zugleich Generalvicar) 2500, jedem der sechs Canoniker 1800, dem ersten Präbendaten 900, den drei übrigen je 800 fl. ausgemittelt. Der Bischof hat zugleich seinen eigenen Palast, und den Domherren und Vicaren sind zehn Häuser, wovon vier auch mit Gärten versehen sind, eingeräumt. — Der Bischof von Fulda hat aus den dieser Kirche angehörigen Ländereien und Waldungen eine Jahresrente von 6000 Gulden sammt einem geräumigen, zur eigenen Wohnung und zur Einrichtung der Curie geeigneten Gebäude und zwei daranstoßenden Gärten nebst Zubehör, der Decan 2600, jeder der vier Canoniker 1800, jeder der vier Vicare 800 Gulden. Allen Vorgenannten sind eigene Häuser zur Wohnung angewiesen. — Die Mensa des Bischofs von Rottenburg beträgt 10 000 Gulden mit Palais und anstoßendem Garten; der Decan bezieht 2400, jeder der sechs Canoniker 1800, der erste Präbendat 900, die übrigen fünf je 800 Gulden; nebstdem hat der Decan und jeder Capitular und Vicar seine besondere Wohnung. — Der Bischof von Limburg erhält aus den Renten der Güter, aus den Zehnten, Gilten und andern Gefällen, die der bischöflichen Kirche zugewiesen sind, eine Jahresrente im Betrage zu 6000 Gulden, der Decan des Capitels 2400, der erste Capitular (zugleich Pfarrer zu Limburg) 1800, der zweite ebenfalls 1800, der dritte (zugleich Pfarrer zu Dietkirchen) wieder 1800, der vierte (zugleich Pfarrer in Eltville) 2300, der fünfte die Einkünfte, die er bereits als Pfarrer der Stadt Frankfurt und deren Gebiet bezieht, dann jeder der beiden Sacellane (Domkapläne) 800 Gulden. Dem Bischof und allen Uebrigen sind anständige Wohnungen eingeräumt. — Auch in Bayern sollen die Einkünfte zum Unterhalte der Erzbischöfe und Bischöfe und deren Capitel, sowie die Ausstattung der bei diesen angestellten Vicare oder Präbendaten auf liegende Güter und ständige Fonds, welche der freien Verwaltung der betreffenden Bischöfe und beziehentlich der Capitel zu übergeben sind, angewiesen werden, und nach Abzug aller Lasten nachstehende reine Jahresrenten (welche aber vorderhand noch aus dem Staatsärar in Geldbesoldungen fließen) betragen: für den Erzbischof von München-Freysing 20 000 rheinische Gulden, für den Dompropst und den Decan je 4000, für jeden der fünf älteren Canoniker 2000, für jeden der fünf jüngeren 1600, für die drei älteren Vicare je 800, für die drei jüngeren je 600 Gulden; für den Erzbischof von Bamberg 15 000, für den Propst und den Decan daselbst 3500, für jeden der fünf älteren Canoniker 1800, für jeden der fünf jüngeren 1400, für jeden der drei älteren Chorvicare 800, für jeden der drei jüngeren 600 Gulden; für die Bischöfe von Augsburg, Regensburg und Würzburg je 10 000, für den Propst und den Decan jedes dieser drei Capitel je 3000, für jeden der vier älteren Canoniker 1600, für jeden der jüngeren 1400, für jeden der drei älteren Vicare 800, für jeden der drei jüngeren 600 Gulden; in den Diöcesen Passau und Eichstätt bezieht der Bischof je 8000, der Propst je 2500, der Decan ebensoviel, jeder der vier älteren Canoniker 1600, jeder der vier jüngeren 1400, jeder der drei älteren Vicare 800, jeder der drei jüngeren 600 Gulden. Das Bisthum Speier war anfänglich, jedoch nur provisorisch, etwas geringer dotirt; seit 1824 aber fließen die Gehälter für den Bischof, die Dignitare, Canoniker und Vicare ganz in gleichem Betrage, wie in den Diöcesen Passau und Eichstätt, wie solches bereits im Concordate in Aussicht gestellt war. Ueberdieß sind in Bayern den Erzbischöfen und Bischöfen eigene Palais und Curien, deßgleichen den älteren Canonikern und den älteren Vicaren entsprechende Freiwohnungen oder dafür angemessene Miethbeiträge angewiesen; ferner ist den erzbischöflichen und bischöflichen Generalvicaren ein Functionsgehalt zu je 500 Gulden und den bischöflichen Secretären zu je 200 Gulden ausgeworfen. (Vgl. die Circumscriptionsbullen für Preußen De salute animarum vom 16. Juni 1821; für Hannover Impensa vom 26. März 1824; für die oberrheinische Provinz Provida solersque vom 16. August 1821; das Concordat für Bayern vom 5. Juni 1817, bei Nussi, Conventiones de rebus eccl., Moguntiae 1870; Fr. Schulte, Status dioecesium cathol. in Austria germanica, Borussia, Bavaria etc., Gissae 1866.)

B. Auch die Dotationen der Pfarreien und der übrigen niederen Beneficien bestehen größtentheils in Nutznießung von Grundstücken, welche

der Pfründebesitzer entweder selbst bewirthschaften und verpachten kann, oder in Zehnten, Gilten und andern ständigen Bezügen nebst Wohn- und Wirthschafts-Gebäuden. Die Größe des Ertrages dieser sog. Oeconomiepfründen ist sehr verschieden, wie aus den in neuerer Zeit mehrmals von Seite der Staatsregierungen hergestellten Ertragsermittelungen (s. d. Art. Fassionen) hervorgeht. Mit der Aufhebung des Malteser- und Deutschherrenordens, dann durch die Säcularisation in Deutschland ist aber auch die Unterhaltung vieler Pfarreien und anderer Seelsorgsämter, welche den supprimirten Dom- und Collegiatstiftern, geistlichen Orden, Abteien und Klöstern ehemals incorporirt waren, und deren seelsorglicher Fortbestand garantirt ist, von den betreffenden Landesherren übernommen worden, so daß nunmehr die Inhaber solcher Pfarreien und anderer Curatbeneficien ihren standesmäßigen Unterhalt in Freiwohnungen und ständigen Renten aus Staatsfonds bis zu einer bestimmten Minimalsumme (s. d. Art. Congrua) beziehen. [Permaneder.]

Dothain, Dothan (דֹּתַיִן, דֹּתָן), im A. T. eine Ortschaft im mittlern Palästina, Gen. 37, 17; 4 Kön. 6, 13. Der Name stellt in seinen beiden Formen den Dual von דֹּת dar und heißt demnach „Doppelquell". Später nahm er die regelmäßigere Form Dothaim (דֹּתַיִם) an und steht so im griechischen Text des Buches Judith 4, 6; 7, 18, auch 3, 9 in der entstellten Form Δωταία. An den letzteren Stellen ist seine Lage angegeben; dieselbe war in der Nachbarschaft von Esdraelon oder Jesreel, wobei auch die Erwähnung der großen Sierra 3, 9 auf Mißverständniß des Uebersetzers zu setzen ist. Da hier die uralte Karawanenstraße von Aegypten nach Syrien vorüberführte, wird die Gen. 37, 17 erzählte Begebenheit erklärlich. Nach den Angaben des Onomastikon fanden Robinson und van der Velde 1852 fast gleichzeitig die Stelle unter dem alten Namen (Tell Dothân) in einem grünen, mit Trümmern bedeckten Hügel wieder. [Kaulen.]

Douai, feste und schöne Stadt im nördlichen Frankreich mit etwa 20 000 Einwohnern, hat in kirchlicher Rücksicht seine Bedeutung durch die Universität, welche dort im 16. Jahrhundert, als die Stadt mit ganz Flandern noch unter spanischer Herrschaft stand, gegründet wurde. Sie bestand bis zur Zeit der französischen Revolution und ward von der republikanischen Regierung im J. 1793 aufgehoben. Die Behörden Douai's hatten schon unter Karl V. seit dem Jahre 1530 verschiedene Schritte gethan, um die Gründung einer Universität zu bewirken. Indeß die Sache zog sich in Folge vielfacher Schwierigkeiten in die Länge, und erst unter Philipp II. wurde die Angelegenheit mit neuem Eifer betrieben. Besonders bemühte sich der aus Lille gebürtige Johann Vandeville, Professor der Rechte zu Löwen, den König zur Gründung einer neuen Universität zu bewegen. Philipp ließ sich denn auch besonders durch die Rücksicht bestimmen, daß die Universität zu Douai in jenen Gegenden, gleichwie Löwen in den nördlicheren Theilen der spanischen Niederlande, vom größten Vortheil für die Erhaltung und Förderung der katholischen Religion, der Häresie gegenüber, sein würde. Er wandte sich an den Papst, und Paul IV. erließ am 31. Juli 1559 die Bulle, durch welche die Universität gegründet wurde. Da indeß Paul IV. kurz darauf starb, so wurde die Bulle unter seinem Nachfolger Pius IV. am 6. Januar 1560 publicirt, und die feierliche Eröffnung der Universität fand am 5. October 1562 statt. Die Universität hatte, wie es üblich war, die vier Facultäten der Jurisprudenz, Medicin, Philosophie (oder facultas artium) und Theologie. Die Theologie hatte den Vorrang, und auch die Leitung der Universität war dem Clerus anvertraut. Neben der Universität entstanden bald eine nicht geringe und stets wachsende Anzahl von Seminarien und Collegien, die zu ihr gehörten. Im Anfange des 18. Jahrhunderts gab es zu Douai neunzehn Seminare und sechs Collegien. Es genüge, hier das englische Colleg von Douai zu erwähnen, welches im J. 1568 von dem berühmten Allen (s. d. Art.) gestiftet wurde. Eine große Anzahl von Clerikern für England und Schottland fanden dort in den Jahrhunderten der Verfolgung ihre Ausbildung, und so war dieses Colleg für die katholische Religion in jenen Gegenden von größtem Nutzen. Hier erschien auch im J. 1609 die englische Bibelübersetzung von Douai, welche bis heutigen Tages den englischen Katholiken als anerkannte Uebersetzung dient. Das Tagebuch dieses Collegs wurde im J. 1878 von Knox herausgegeben (Th. Knox, Records of the English Catholics under the Penal Laws, vol. I; The first and second Diaries of the English College Douay, London 1878). In Rücksicht auf die theologische Facultät, welche, wie gesagt, der Universität Douai ihre Bedeutung und ihren Glanz verlieh, läßt sich eine doppelte Periode unterscheiden: die Zeit der spanischen Herrschaft bis 1667 und die darauf folgende französische Epoche, bis zu der im J. 1793 erfolgten Unterdrückung der Universität. In die erste Periode fällt die Blütezeit der Universität Douai. Eine Reihe von Männern, welche sowohl im Lehrfach als in sonstiger Wirksamkeit für die Kirche hervorragende Bedeutung hatten, zierten in jener Zeit die Hochschule. Von den Engländern sind hervorzuheben R. Smith, G. Allen, Stapleton und Bristew; von den Andern mögen zuvörderst Galenus (van der Galen) und Bossemius erwähnt werden, die der Universität bei ihrem Beginn Ansehen verliehen. Galenus hatte zuerst in Löwen, dann in Dilingen gewirkt, verließ aber Deutschland wieder, um der neu errichteten Universität seine Kräfte zu widmen. Bossemius kam ebenfalls von Löwen nach Douai. Darnach müssen Estius und Sylvius, Leander von St. Martin, Randour, Taberna, Colveneer, Gallemart genannt werden. In Stapleton (s. d. Art.) hat die Universität Douai einen der größten

Controversisten aufzuweisen. Estius (s. d. Art.) ist berühmt durch seine Auslegung der paulinischen Briefe und als der letzte Commentator des Magister Sententiarum. Sylvius (s. d. Art.) schrieb sehr geschätzte Commentare zum hl. Thomas von Aquin; Leander von St. Martin war der letzte Herausgeber der Glossa. — In der französischen Periode wurde die Organisation der Universität durch verschiedene Maßregeln gestört; der staatlich vorgeschriebene Gallicanismus war für die Fortentwicklung der Theologie ein großes Hinderniß, und auch die jansenistischen Wirren übten auf dieselbe einen übeln Einfluß aus. Von bedeutenden Theologen wäre hier kaum Einer zu nennen außer Tournely (s. d. Art.), der seine theologische Laufbahn als Professor an dieser Hochschule begann, allein schon nach einigen Jahren seine Stellung mit einem Lehrstuhl an der Sorbonne vertauschte. Doch blieb auch während des 18. Jahrhunderts die Universität Douai ein Mittelpunkt des wissenschaftlichen Lebens im nördlichen Frankreich und eine Quelle großen Wohlstandes für die Stadt, da an 2000 Studirende dort sich heranzubilden pflegten.

Die Controversen, in welche die Theologen von Douai eingriffen oder verwickelt wurden, sind folgende. Im J. 1587 hatten mehrere Professoren von Löwen 34 Propositionen, die sie den Jesuiten Lessius und Hamelius zuschrieben, censurirt. Dieselben betrafen die Inspiration der heiligen Schrift und die Gnadenlehre. Es entspann sich in Folge dessen eine heftige Controverse, da Lessius einige der ihm zugeschriebenen Sätze in Abrede stellte, im Uebrigen aber seine Gnadenlehre entschieden vertheidigte. Von mehreren Bischöfen veranlaßt, veröffentlichte auch die theologische Facultät von Douai im J. 1588 eine Censur der Propositionen; sie war von Estius verfaßt und noch eingehender und schärfer als die Censur von Löwen. Die Controverse wurde durch das Einschreiten des päpstlichen Nuntius, der weitere gegenseitige Angriffe untersagte, beigelegt. In der Folgezeit blieben indeß die Theologen von Douai im Allgemeinen entschiedene Vertheidiger der strengeren Gnadenlehre, und die Censur von Douai galt als eines der wichtigeren Documente in den Controversen über Gnade und Prädestination. — Am Ende des 17. Jahrhunderts, als Stadt und Universität schon unter französischer Herrschaft standen, verwickelten sich mehrere Professoren in jansenistische Anschauungen, und es fällt in diese Jahre eine Begebenheit, welche den Ruf der theologischen Facultät sehr beeinträchtigte. Die erwähnten Professoren ließen sich nämlich durch anonyme vertrauliche Briefe, welche ihrer Meinung nach von dem berühmten Haupt der Jansenisten Antoine Arnauld ausgingen, zu einer Privatcorrespondenz verleiten, in welcher sie durch offene Erklärungen und abgegebene Gutachten über einige Fragen ihre jansenistischen Grundsätze und Lehren klar an den Tag legten. Nachdem der Urheber der Briefe nun genügende Beweise gesammelt hatte, warf er die Maske ab und veröffentlichte die Correspondenz der Theologen von Douai, deren Anhänglichkeit an die jansenistischen Irrlehren dadurch bewiesen war. In Folge dessen wurden jene Professoren im J. 1691 von Ludwig XIV. ihrer Stellen entsetzt und in verschiedene Städte Frankreichs verwiesen. Wenn auch in dieser Angelegenheit der Urheber der Correspondenz (le faux Arnauld) einen guten Zweck verfolgte und sein Verfahren als ein erlaubtes Stratagem darzustellen suchte, so wurde dasselbe doch auch von orthodoxer Seite als eine listige Täuschung der Betreffenden vielfach getadelt. Wer übrigens jener Auctor gewesen sei, ist nicht sicher; nach Einigen war es Tournely (Feller, Biographie, Suppléments), was uns als kaum wahrscheinlich vorkommt. — Mit geringerem Glanze, doch immerhin in Ehren und mit großer Frequenz bestand die Universität Douai bis zu ihrer Aufhebung. Im laufenden Jahrhundert wurde von der französischen Regierung in Douai zuerst eine Faculté de droit, später auch eine Faculté des lettres gegründet. Indeß können diese in ganz anderem Geiste gegründeten und geleiteten Anstalten nicht als eine Fortsetzung der früheren Universität betrachtet werden. Die geistige Erbschaft letzterer sollte der im J. 1876 neu gegründeten katholischen Hochschule in Lille nach dem Wunsche und der Bestimmung Pius' IX. zufallen, und auch diese Universität zu Lille, besonders die theologische Facultät, hat sich in der kurzen Zeit ihres Bestehens schon einen ehrenvollen Namen erworben. (Vgl. Duthilloeul, Bibliographie Douaisienne, Douai 1842; Bouquillon, Les théologiens de Douai, Revue des sciences ecclésiastiques 1879 et 1880; Dehaisnes, Les origines de l'Université de Douai; L'Université de Douai en 1790 in den Mémoires de la Société d'agriculture, de sciences et d'arts de Douai, 2e Série, VI. VIII.) [B. Jungmann.]

Doxologie ist nach christlichem Sprachgebrauch eine Gebetsformel, in welcher Gott dem Dreieinigen zumal oder einer einzelnen göttlichen Person Ehre (δόξα), auch Macht u. s. w. lobpreisend zuerkannt wird.

I. Die sogen. kleine Doxologie. Schon die heiligen Schriften des N. T. bieten solche kurze Formeln, und zwar an den Vater allein gerichtet Röm. 11, 36. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21; an den Sohn allein Röm. 16, 27. Hebr. 13, 21; an den Vater und Sohn zugleich Offenb. 5, 13; an den Vater durch den Sohn Jud. 25. Während in der neu aufgefundenen διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts) die δόξα in der Regel nur dem Vater, einmal dem Vater durch den Sohn geweiht wird, findet sich dagegen schon bei den ältesten Vätern eine Verherrlichungsformel, in welcher alle drei göttlichen Personen erwähnt sind, die δόξα Gott dem Vater zuerkannt wird durch den Sohn (διά τοῦ υἱοῦ) in (ἐν) dem heiligen Geiste, oder mit (μετά) dem Sohne sammt (σύν) dem heiligen

Geiste. Da in der Taufformel (Matth. 28, 19) Gott der Vater und der Sohn und der heilige Geist ganz parallel genannt sind, so lag es für die Christen nahe, auch bei ihrem Δοξολογεῖν analog zu verfahren und zu beten: δόξα (oder ἡ δόξα) τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι; und weil schon die biblischen Doxologien durch den Zusatz εἰς τοὺς αἰῶνας (Röm. 16, 27) oder εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. 1, 15. Hebr. 13, 21) ausdrückten, dem ewigen Gott gebühre die δόξα, wie schon jetzt (2 Petr. 3, 18), so in alle Ewigkeit, darum pflegten nachweislich schon im zweiten Jahrhundert die Christen ihre Doxologie regelmäßig mit den Worten zu schließen: νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Dieser Formel δόξα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων Ἀμήν bedienen sich die Griechen noch gegenwärtig bei der Opferfeier und im Stundengebet; man nennt sie im Unterschiede von dem umfänglicheren Gloria in excelsis Deo die kleine Doxologie (δόξ. μικρά, ὕμνος τριαδικός). In allgemeinen und ausschließlichen Gebrauch scheint sie erst im Laufe des vierten Jahrhunderts gekommen zu sein, seitdem die Arianer das διά oder μετὰ τοῦ υἱοῦ der beiden anderen weitverbreiteten doxologischen Formeln gegen die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater und das σύν oder ἐν πνεύματι ἁγίῳ gegen die Gleichwesentlichkeit des heiligen Geistes ausbeuteten, wie aus der für die Geschichte unserer Doxologie höchst wichtigen Schrift des hl. Basilius De Spiritu Sancto zu ersehen ist. Auch im Abendlande scheint die kleinere Doxologie, hier hymnus glorificationis genannt, früher den gleichen Umfang gehabt zu haben, wie bei den Griechen und im Orient, nämlich: Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. Wann und wo sie zuerst den Zusatz „sicut erat in principio" erhielt, ist nicht bekannt, wohl aber, daß die Griechen ob demselben den Abendländern Vorwürfe machten (Walaf. Strab. De reb. eccl. c. 25). Die zweite Synode von Vaison (529) hat in ihrem fünften Canon verordnet, „wie zu Rom und im Orient und in ganz Afrika und Italien wegen der Ketzer, welche die Ewigkeit des Sohnes läugnen (Arianer), in allen Schlußformeln nach dem Gloria beigesetzt wird: sicut erat in principio, so soll es auch in allen unseren Kirchen (Galliens) geschehen". Ist auch die Angabe bezüglich des Orients entschieden unrichtig, so haben wir keinen Grund, zu bezweifeln, daß man damals in der römischen Kirche den fraglichen Zusatz schon lange gehabt habe; in der mozarabischen Liturgie fehlt er bis zur Stunde, und die kleinere Doxologie lautet nach Vorschrift des 15. Canons der vierten Synode von Toledo: Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen. Soll sich der Zusatz sicut erat speciell und ausschließlich, wie es scheinen möchte, auf den Sohn beziehen, so müßte als Subject dazu aus dem Vorhergehenden filius ergänzt werden, und wäre zu übersetzen: (auch dem Sohn sei die Ehre gleich dem Vater) wie er war (gemäß dem, daß er war) im Anfange, d. h. nach biblischem (Joh. 1, 1) und patristischem Sprachgebrauch von Ewigkeit; und in der That lautet die Uebersetzung in älteren deutschen Büchern und noch jetzt im Munde des Volkes vielfach: als er war im Anfang. Uebersetzt man das sicut erat durch „wie es war im Anfang", so muß man als Subject ergänzen: das Ehresein resp. das Ehrehaben aller drei göttlichen Personen, welches als innerwesentlich etwas Ewiges (a principio) ist, und man muß dann weiter übersetzen: so sei es (das Ehrehaben und Ehregeben) auch jetzt, und immer und in Ewigkeit. Uebersetzt man aber das sicut erat durch „wie sie (die Ehre) war", so erscheint gloria als Subject, und ergibt sich der Sinn: wie die Ehre dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste von Anfang, d. i. von Ewigkeit war, so sei sie ihnen auch jetzt und immer und in Ewigkeit. Jedenfalls liegt der Grund, warum die Uebersetzung unserer kleineren Doxologie in Gebetbüchern, Ritualen u. s. w. mannigfach verschieden ist, in dem Zusatz sicut erat. — Die mittelalterlichen Liturgiker berichten, Papst Damasus habe auf Anregung des hl. Hieronymus die Anordnung getroffen, daß am Schluß eines jeden Psalmes das Gloria Patri beigefügt und hierdurch der Glaube der nicänischen Väter zum Ausdruck gebracht werde; es ist dieß nicht unwahrscheinlich, obgleich der dießbezügliche Brief des hl. Hieronymus an Damasus (bei Hinschius, Decretales etc. 499) unächt ist; Cassian (De inst. coenob. 2, 8) erwähnt das Schließen der Psalmen mit der Doxologie als einen specifisch abendländischen Gebrauch. Gleich den Psalmen schließt die römische Kirche auch die Responsorien (in den Nocturnen je das letzte) mit der kleineren Doxologie, die auch Grundlage für die Schlußstrophe aller Hymnen ist; hatte ja schon Origenes (De oratione c. 33) gesagt, „das Gebet solle man schließen mit der Lobpreisung Gottes durch Christus im heiligen Geiste", d. h. doxologisch, wie denn auch wirklich die sämmtlichen Schlußformeln der liturgischen Orationen (z. B. qui tecum vivit . . . in unitate Spiritus sancti . . .) doxologisch klingen. Die griechischen Väter und deßgleichen einzelne lateinische pflegten auch die Predigt mit der kleineren Doxologie zu schließen, was als sehr passend erscheint, da ja diese auf der Taufformel ruhende Doxologie nicht bloß Lobpreis, sondern zugleich summarisches Glaubensbekenntniß ist, weßhalb in vielen Gegenden die Gläubigen, so oft sie das „Ehre sei Gott dem Vater" u. s. w. sprechen, sich mit dem Kreuzeszeichen als dem Signum fidelium bezeichnen, das sie bei der Taufe empfingen, wo man zum erstenmal öffentlich den Glauben an den Dreieinigen bekennt. (Vgl. Kayser in der österreich. Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie 1869, 197 ff.; Kraus, Realencyklopädie I, 377 ff.;

Thalhofer im Augsburger Pastoralblatt 1863, 289 ff.)

II. Die größere Doxologie oder das Gloria in excelsis des römischen Meßbuches führt auch den Namen hymnus angelicus, weil der englische Preisgesang Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus (Luc. 2, 14) ihren Anfang bildet. Im weitern Verlauf ist sie zuerst Verherrlichung des Vaters (Deus Pater omnipotens) ob seiner großen Glorie, die aus seinem innersten Gotteswesen heraus in der Schöpfung und namentlich im gesammten Erlösungswerke sich reflectirte und noch reflectirt. Im zweiten Theile sodann wendet sich diese Doxologie direct an den fleischgewordenen Gottessohn (Domine Fili unigenite) und ist zunächst dringliche Bitte um Gnade und Erbarmen, doch insofern auch Lobpreis, als die Bittenden gar sehr die Erhabenheit Christi als des verklärten Hohenpriesters und Königs betonen. Am Schluß wird noch des heiligen Geistes gedacht, so daß auch die größere Doxologie als τριαδικὸς ὕμνος erscheint und es ganz passend ist, daß man am Schluß derselben mit dem Kreuzeszeichen, als dem Signum Trinitatis, sich bezeichnet. Genau wie in der römischen lautet sie auch in der ambrosianischen und mozarabischen Liturgie. Seit wann sie ihre jetzige Gestalt habe, und von wem diese herrühre, wissen wir nicht. Zahlreiche mittelalterliche Liturgiker (z. B. Pseudoalcuin, De divin. off. c. 40; Beleth, De divin. off. c. 36) wollen wissen, sie habe, den Engelsgesang abgerechnet, den hl. Hilarius zum Verfasser, wofür sich aber kein Beweis erbringen läßt; noch Walafried Strabo sagt, das, was auf die Worte der Engel folge, haben die „sequentes Patres“ hinzugefügt „ad communem Trinitatis laudationem“. Das siebente Buch der apostolischen Constitutionen hat Kap. 47 als προσευχὴ ἑωθινή (unsern Laudes entsprechend) einen Hymnus, welcher mit unserm Gloria vielfach auf's Wort übereinstimmt (s. den griech. Text bei Probst, Lehre und Gebet 290), und der wenigstens bis in's dritte, nach Probst sogar in's erste christliche Jahrhundert hinaufreicht. Man hat nun vermuthet, der hl. Hilarius habe diesen griechischen Hymnus in seinem Exil kennen gelernt, habe ihn bei seiner Rückkehr aus demselben (360) nach Gallien mitgebracht und, „um ihn dort einzuführen, in's Lateinische übersetzt“ (Kayser, Beiträge zur Hymnenerkl., 2. Aufl., 31—32). Keinenfalls hatte aber Hilarius das griechische Original nur einfach übersetzt, sondern selbständig bearbeitet, denn trotz aller Verwandtschaft besteht zwischen unserm Gloria und dem der apostolischen Constitutionen ein großer Unterschied, während das Gloria, dessen sich die Griechen noch jetzt und schon seit dem fünften Jahrhundert (es steht im Codex Alexandrinus) in den Laudes (nicht in der Messe) bedienen, mit dem unsrigen fast auf's Wort übereinstimmt. Ob und was an der Angabe des Liber pontificalis Wahres sei, Papst Telesphor (gest. 138) habe angeordnet, das Gloria in der Christnachtsmesse (vgl. den unächten Brief bei Hinschius 109), Papst Symmachus (gest. 514) sodann, es auch an allen Sonntagen und an den Festen der Martyrer zu singen, läßt sich nicht entscheiden; gewiß ist, daß seit Gregor I. (Sacramentarii init.) nach römischem Ritus die Bischöfe an den Sonntagen (wohl nicht mehr an allen) und an den Festen das Gloria sangen, während dieß den Priestern nur am Ostertage erlaubt war, worüber noch Berno von Reichenau (gest. 1048) sich beschwert. Schon zur Zeit des Micrologus (Ende des elften Jahrhunderts) sangen aber gleich den Bischöfen auch die Priester in der Messe das Gloria an allen Tagen, welche nicht das Gepräge büßenden Ernstes hatten (De eccl. observ. c. 2). Dermalen gilt die einfache Regel: an allen Tagen, deren Officium das Te Deum, diese ausgedehnteste Doxologie des Dreieinigen, hat, gehört zur Tagesmesse auch das Gloria. Nachdem man im Introitus den Grundgedanken der Tagesfeier von irgend einer Seite in's Auge gefaßt, sodann im Bewußtsein der Sündhaftigkeit zum Dreieinigen (Kyrie, Christe, Kyrie), welchem die Opferdarbringung gilt, um Erbarmen gerufen hat, reiht sich an den Tagen, welche festlichen, freudigen Charakter haben, ganz naturgemäß im Gloria der Lobpreis des dreieinigen Gottes an; non est speciosa laus in ore peccatoris, sagt die Schrift (Eccli. 15, 9), und darum geht dem Gloria das Kyrie voraus. Wie die Feste verschiedener Natur sind und die Festfreude verschiedene Grade hat, so hat das Gloria in der katholischen Liturgie auch verschiedene Sangesweisen, die im Ordinarium sich finden. Luther behielt in der formula Missae die kleinere Doxologie in Verbindung mit dem Introitus, ebenso das Gloria in excelsis nach dem Kyrie bei; deßgleichen thaten die verschiedenen protestantischen Kirchenordnungen aus dem 16. Jahrhundert (vgl. Daniel, Codex liturg. II); auch in die neuern Agenden, z. B. in die preußische und bayrische, haben beide Doxologien wieder Aufnahme gefunden (Bähr, Begründung einer Gottesdienstordnung für die evangel. Kirche, 1856, 77 u. ö. Vgl. zur Geschichte der größern Doxologie Georgi, De liturgia romani Pontificis II, 83 sq.; Kayser, Chilianeum, Jahrg. 1869). [Thalhofer.]

Drabicius (Drabick), Nicolaus, ein aus den böhmischen Brüdern (s. d. Art.) hervorgegangener Schwärmer, geboren im J. 1587 zu Straßnitz in Mähren, war seit 1616 Prediger zu Drahotoß. Als er 1628 mit den andern protestantischen Predigern Böhmens und Mährens auf Befehl Kaiser Ferdinands II. verbannt wurde, begab er sich in das Gebiet des Fürsten Sigmund Ragoczy von Siebenbürgen. In drückendem Mangel lebend und mit einer Tuchmacherstochter verheiratet, verlegte er sich hier auf den Tuchhandel, führte aber ein so unauferbauliches Leben, daß ihm von den andern exilirten Predigern auf einer Synode das Predigen verboten und der Bann angedroht wurde. Zwar lebte er von nun

an ganz eingezogen, trat aber als Visionär und Prophet auf, berufen von Gott, wie er wähnte, in den letzten Tagen dieser Welt den göttlichen Willen zu verkünden. Eine einzelne Vision wollte er schon im J. 1638, die fortlaufende Reihe derselben aber erst seit 1643 gehabt haben. Der Hauptinhalt dieser Visionen und Prophezeiungen war: alle falschen Lehrer würden umkommen und ausgerottet, und das Papstthum sammt dem Hause Oesterreich vertilgt werden, worauf die letzte Verkündigung des ewigen Evangeliums und die allgemeine Bekehrung aller Christen, Heiden und Ungläubigen erfolgen werde. Zugleich munterte er unter fanatischen Siegesverheißungen den Fürsten Sigm. Ragoczy und dessen Sohn Georg, sowie auch den neuen König von Schweden auf, sich dem Kaiser und Papst zu widersetzen. Da aber die verheißenen Siege ausblieben, schob er die Schuld auf Ragoczy und den Schwedenkönig, die, ihrer Berufung nicht nachkommend, nur sich selbst gesucht hätten, und rühmte sich, er habe von Gott Befehl, die Monarchen größerer Länder, namentlich den türkischen Kaiser und die orientalischen Völker, zur Bestrafung und Wiederherstellung der verderbten Christenheit herbeizurufen. Sein Landsmann und Freund, der ihm geistesverwandte und als Schulreformator und Herausgeber des Orbis sensualium pictus bekannte Johann Amos Comenius (Komensky), ließ die Offenbarungen des Drabicius in seinem Buche Lux in tenebris (s. l. 1657) drucken. Dagegen standen viele Prediger in Ungarn, besonders nach dem schlechten Ausfalle der Weissagungen und aus Furcht vor der österreichischen Regierung, gegen Drabicius auf, und der vornehmste von ihnen, Johann Felinus, verfaßte eine Schrift mit dem Titel Ignis fatuus Nicolaus Drabicius. Drabicius selber ließ sich indeß seine Prophetenglorie nicht nehmen, wie aus seiner eidlichen Versicherung vor der Predigersynode zu Puchau im J. 1663 hervorgeht. Er wurde am 16. Juli 1671 als Staatsverbrecher zu Preßburg enthauptet, und sodann sein Leichnam zugleich mit dem Buche Lux in tenebris verbrannt. (Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankf. 1729, III, K. 24; Köler, Disp. de N. Drabitio, Alt. 1791.) [Schröbl.]

Drach, David Paul, gelehrter Convertit aus dem Judenthum, war geboren 6. März 1791 zu Straßburg, wo sein als Hebraist und Talmudist berühmter Vater Rabbiner war, und starb Ende Januar 1865 zu Rom als Bibliothekar der Propaganda. Den ersten Unterricht empfing er vom Vater, dessen Sprachentalent auf ihn übergegangen war, so daß er im zehnten Lebensjahre bereits, wenn ihm ein Vers oder auch nur ein auffallendes Wort des Alten Testamentes citirt wurde, sofort das betreffende Kapitel und die dazu gehörige Erklärung aus den Commentaren sagen konnte. Zur weitern Ausbildung wurde Drach in die Talmudschulen zu Edendorf, Bischheim, Westhofen und Pfalzburg geschickt. Mit 16 Jahren übernahm er alsdann die Stelle eines Erziehers zu Rappoltsweiler, welche er 1810 mit einer gleichen zu Colmar vertauschte. Hier faßte er den Entschluß, nach Paris zu gehen, um sich in den profanen Wissenschaften, welche er bereits neben den talmudischen lange Zeit gepflegt hatte, zu vervollkommnen. Sein Vater gab nach langem Widerstreben hierzu endlich seine Einwilligung. Drach fand liebevolle Aufnahme bei den Hauptvertretern des Judenthums, erhielt eine hervorragende Stellung im Centralconsistorium und außerdem noch das Amt eines Erziehers bei einem reichen Juden. Die schnellen Fortschritte seiner Schüler bewogen auch Christen, ihm den Unterricht ihrer Kinder zu übertragen. Drach hatte bereits von frühester Jugend eine gewisse Neigung zum Christenthume gehabt. Mit großem Fleiß, selbst mit Entziehung des nothwendigen Schlafes hatte er nebenbei Griechisch und Lateinisch studirt, um die Religion der Christen aus ihren Quellen kennen zu lernen. Die Begegnung mit einem katholischen Priester in Rappoltsweiler und die Verleihung des Rabbinertitels im J. 1808 hatten diese Neigung zeitweilig wieder unterdrückt. Der Verkehr in christlichen Familien zu Paris jedoch und die sprachliche Erklärung des Sonntagsevangeliums, welche er auf Wunsch der Eltern seinen Schülern gab, brachten ihn dem Christenthume abermals nahe. Die Werke der lateinischen und griechischen Kirchenväter wurden allmälig seine Lieblingslectüre und regten ihn zu einer gelehrten Arbeit an. Der Vorwurf mehrerer Kirchenväter nämlich, daß die Juden den hebräischen Text verstümmelt hätten, bewog ihn, diesen Text mit der Septuaginta zu vergleichen, welche von jüdischen Gelehrten zu einer Zeit verfaßt wurde, wo die Juden an einer Verunstaltung der messianischen Weissagungen noch kein Interesse haben konnten. Der Septuaginta-Text erschien ihm als der correctere, weßhalb er aus ihm den Originaltext herzustellen unternahm. Allein der Präsident des jüdischen Centralconsistoriums befahl ihm, von dieser Arbeit abzustehen, und drohte im Weigerungsfalle mit einer Censur, welche allen Synagogen sollte bekannt gegeben werden. Drach wurde durch seine gelehrte Arbeit zugleich über den Sinn der messianischen Weissagungen klar und kam zur festen Ueberzeugung, daß Jesus der verheißene Messias und Gottessohn sei. Anfangs des Jahres 1823 begann er deßhalb seinen Katechumenenunterricht bei dem Decan der theologischen Facultät, Abbé Fontanel. Am Palmsonntag wohnte er zum ersten Male der heiligen Messe bei; sein kleiner Sohn wurde am folgenden Mittwoch, er selbst mit seinen beiden Töchtern am Ostersamstag durch den Erzbischof Quélen getauft. Seine Frau jedoch, mit welcher Drach seit 1817 vermählt war, blieb jüdisch und entführte die Kinder nach London. Fast zwei Jahre lang konnte Drach nicht die geringste Spur von denselben auffinden, bis ihn Gottes Fügung sie wiederfinden und nach Frankreich zurückbringen ließ. Einige Jahre später begab sich Drach nach Rom, wo er

1827 als Bibliothekar der Propaganda angestellt wurde. Nach seiner Conversion veröffentlichte er drei Sendschreiben an die Israeliten; im ersten (1825) zeigte er, daß der Pharisäismus die Juden von der Bekehrung abhält, im zweiten (1827) erklärt er die messianischen Weissagungen, im dritten entwirft er eine Schilderung des Messias. Diese Briefe sind vom Convertiten Baumblatt in's Deutsche übertragen (Rosenthal, Convertitenbilder I, 2², 207). Drachs Conversion hat viele Juden zur Annahme des Christenthums bewogen; sein Einfluß machte sich auch bei der Conversion der Gebrüder Libermann geltend. Die beiden Töchter Drachs traten zu Angers in das Kloster vom guten Hirten, sein Sohn Paul widmete sich dem Priesterthume. Letzterer ist der Herausgeber oder Veranlasser eines großen Bibelcommentars, der bei Lethielleux zu Paris seit 1869 erscheint und hauptsächlich die Resultate der exegetischen Forschung in Deutschland und England zu verwerthen sucht. Auch von dem Vater erschien 1827—1833 in 27 Octavbänden die fünfte Ausgabe der sogen. Bible de Vence umgestaltet und mit sehr geschätzten Noten versehen. Ferner gab er das Lexicon manuale hebraeo-latinum von Gesenius mit Anmerkungen heraus, welche dessen rationalistische Erklärungen paralysiren sollten. Dasselbe erhielt als Zugabe eine erweiterte lateinische Uebersetzung von Gesenius' hebräischer Grammatik (von Tempestini), ein hebräisches Lexikon und eine hebräische Grammatik nach neuem (verwerflichem) Systeme (von du Verdier) und eine chaldäische Grammatik von Drach selbst und erschien unter dem Titel Catholicum Lexicon Hebr. et Chald. in Vet. Testamenti Libros, Paris, Migne, 1848. Von andern Werken sind zu nennen Du divorce dans la synagogue, Rome 1840; Harmonie entre l'église et la synagogue (mit Autobiographie), Paris 1844. (Vgl. Rosenthal a. a. O. III, 48—65 und 88—124.) [Grube.]

Drache (draco, δράκων) ist in der Vulgata und der LXX die gewöhnliche Uebersetzung von תַּן, תַּנִּים (Jf. 34, 13; 35, 7; 43, 20. Jer. 10, 22; 14, 6; 51, 37. Mich. 1, 8. Job 30, 29) und von תַּנִּין, תַּנִּינִים (Ex. 7, 12. Deut. 32, 33. Jf. 51, 9. Jer. 51, 34. Pf. 73, 13; 90, 13; 148, 7); auch לִוְיָתָן wird zuweilen so übersetzt (Pf. 73, 14; 103, 26) und in der Vulgata auch נָחָשׁ (Ex. 7, 15), אֹחִים (Jf. 13, 21) und תַּנּוֹת (Mal. 1, 3). Nun sind תַּנִּין und לִוְיָתָן die gewöhnliche Benennung großer Schlangen und Seethiere, und insbesondere des Krokodils, während תַּן gewöhnlich für Schakale vorkommt, aber von jenen Uebersetzungen in der Regel als gleichbedeutend mit תַּנִּין genommen wird. Mithin hat man unter den Drachen der Vulgata, der LXX und der ihnen folgenden Uebersetzungen theils allgemein ungeheure wilde Land- und Seethiere, theils insbesondere, je nach Maßgabe des Zusammenhanges, große Schlangen und Krokodile zu denken. Auch der Drache zu Babylon, den Daniel tödtete, ist nur als eine göttlich verehrte Schlange zu denken (Dan. 14, 22). Im bildlichen Sinne werden sie dann auch gebraucht von gewaltthätigen Zwingherren und Tyrannen, wie Pharao (Pf. 73, 13. Jf. 51, 9. Ez. 29, 3), Nabuchodonosor (Jer. 51, 34) u. A. In der Apocalypse aber erscheint der Drache als Symbol des Satans (12, 3. 4. 7 ff.). [Welte.]

Drachme, f. Geld und Gewichte bei den Juden.

Draconites (Drach, Trach), Johannes, nach seinem Geburtsorte auch Johannes Karlstadt genannt, Anhänger Luthers, wurde 1494 geboren. Wohlthätige Freunde nahmen sich des verwaisten Knaben an, daß er studiren und 1509 die Universität Erfurt beziehen konnte. Hier warf er sich mit allem Ernst auf das Studium der neuerwachten classischen Literatur, und schon nach vier Jahren erhielt er in der philosophischen Facultät eine Lehrstelle, die er mit großem Ruhme bekleidete; zugleich wurde ihm ein Canonicat an der dortigen Severinskirche übertragen und damit eine große Erleichterung seiner finanziellen Verhältnisse bereitet. Nach dem Beispiele seines Freundes Justus Jonas machte er bald eine Reise in die Niederlande, um den großen Erasmus kennen zu lernen, bei dem er denn auch eine sehr gute Aufnahme fand; auch mit Luther und Melanchthon machte er sich bald bekannt. Im J. 1517 erschien sein erstes literarisches Werk, eine Sammlung äsopischer Fabeln, welche er seinen philologischen Vorträgen zu Grunde legte. Von nun an ist sein Leben ein sehr bewegtes zu nennen. Kaum war nämlich Luther als sogen. Reformator aufgetreten, so sprach sich Draconites mit Jonas ganz unzweideutig für dessen Sache aus, und als Luther auf seiner Reise nach Worms 1521 nach Erfurt kam, wurde er besonders auch von Draconites und Jonas fetirt. Doliatoris, der Decan des Severinstifts, und seine Geistlichen, sowie alle treuen Anhänger der katholischen Kirche waren hiermit höchst unzufrieden; weit aussehende Händel waren damit eingeleitet und der Ruin der Universität Erfurt in sichere Aussicht gestellt. Draconites und Jonas wurden ihrer Canonicate entsetzt und begaben sich nun nach Wittenberg. Hier suchte ersterer seine linguistischen Kenntnisse, namentlich im Hebräischen, zu erweitern, in der Hoffnung, daselbst eine öffentliche Lehrstelle zu erhalten. Doch schon im J. 1522 kam er als Pfarrer in die kurmainzische Stadt Miltenberg, wo er mit großem Eifer für den Eingang der neuen Lehre thätig war. Allein die meisten Einwohner wollten von derselben nichts wissen und setzten zuletzt die Entfernung des Draconites durch (1523); nur mehr in Sendschreiben konnte er und Luther auf die Freunde der Neuerung in Miltenberg einwirken. Im J. 1525 kam Draconites auf Verwenden Luthers als Pfarrer nach Waltershausen, wo er jedoch bald bittere Erfahrungen machen mußte. Seine Frau starb bei der ersten Niederkunft mit dem Kinde, seine Pfarrangehörigen waren roh und namentlich mit Entrichtung des pfarrlichen

Zehnten &c. sehr zurückhaltend, so daß er trotz alles Abmahnens von Seite Luthers schon nach drei Jahren sein Predigtamt niederlegte, um zu Eisenach seinen literarischen Arbeiten ungetheilt obliegen zu können. Eine Predigerstelle, die ihm 1533 von Memmingen angetragen wurde, schlug er wegen der zwinglianisirenden Richtung dieser Stadt aus; dagegen folgte er dem Rufe nach Marburg als Prediger und Professor der Theologie und wirkte hier 13 Jahre lang mit großem Ansehen; auch auf den Versammlungen zu Frankfurt 1536, zu Schmalkalden 1537 und zu Regensburg 1541 war er ein eifriger Verfechter der protestantischen Sache. Im J. 1547 hatte er mit seinem Collegen Theobald Thamer, der später wieder katholisch wurde, einen Streit in Betreff der Lehre von den guten Werken, wobei er sich so leidenschaftlich benahm, daß er sich in Marburg nicht mehr länger halten konnte. Nach einem kurzen Aufenthalt in Nordhausen und Braunschweig begab er sich nach Lübeck, wo er bald sehr große Achtung und Anerkennung fand und einige literarische Arbeiten, namentlich sein Hauptwerk „Gottes Verheißungen von Christo" 1549, zum Druck beförderte. Dieses Werk ist eine Sammlung von Predigten und Abhandlungen, worin wirkliche und vermeintliche messianische Stellen des A. T. auseinandergesetzt und erklärt werden. Nach Vollendung dieses Werkes kam er 1551 als Prediger und Professor der Theologie nach Rostock. Seine Beförderung zum ersten Superintendenten daselbst gab Veranlassung zu einem ärgerlichen Streite, den er dadurch beendigte, daß er sich wieder nach Wittenberg begab (1560), um seine Biblia pentapla, an der er schon sehr lange mit staunenswerthem Fleiße gearbeitet, zu vollenden. Aber ehe noch ein Jahr verging, beehrte ihn der Herzog Albert von Preußen mit der Präsidentschaft des pomesanischen Bisthums. Diese konnte er jedoch nur kurze Zeit behalten, weil der inzwischen begonnene Druck seiner Polyglotte seine Anwesenheit in Wittenberg nothwendig machte; auf einige Zeit ertheilte ihm deßhalb Albert Urlaub, im Juni 1564 aber seine Entlassung. Die Biblia pentapla umfaßte übrigens, da das Werk sonst zu kostspielig geworden wäre und der Druck desselben damals mit so vielen Schwierigkeiten verknüpft war, nicht das ganze A. T., sondern nur einige wenige Bücher, und von diesen öfters nur einzelne Kapitel, mit folgender Einrichtung: der Text steht nicht wie in andern Polyglotten nach den verschiedenen Sprachen columnenweise neben einander, sondern zeilenweise unter einander, so daß die erste Zeile hebräisch, die zweite chaldäisch, die dritte griechisch, die vierte lateinisch und die fünfte deutsch ist; die für messianisch gehaltenen Stellen sind roth gedruckt, und nach dem fünffachen Texte folgt bei jedem Kapitel ein Commentar. Mit Draconites' Tode am 18. April 1566 blieb auch der Druck dieser Polyglotte für immer sistirt. Zu seinen hinterlassenen Werken gehören noch mehrere Predigten, exegetische Abhandlungen u. s. w. (Vgl. Strobel, Joh. Draconites nach seinem Leben und seinen Schriften, Nürnberg 1793; Ersch und Gruber, Encyklopädie XXVII, 299 ff.) [Fritz.]

Dracontius, Blossius Aemilius, christlicher Dichter um die Wende des fünften Jahrhunderts, stammte aus einer der vornehmen Possessorenfamilien Afrika's, erhielt die grammatisch-rhetorische Bildung seines Standes und widmete sich der juristischen Laufbahn. Der Zorn des Vandalenkönigs Gunthamund (484—496) zerstörte sein und der Seinigen Glück. Dracontius ward seiner ausgedehnten Güter verlustig erklärt und in den Kerker geworfen. Sein Verbrechen war, wie er selbst in seiner Satisfactio (V. 93—94, vgl. V. 105—106) angibt, eine Dichtung gewesen, in welcher er einen Fremden als seinen Herrn gefeiert hatte — es war wohl der Kaiser zu Rom —, anstatt vielmehr das Lob seines vandalischen Fürstenhauses zu singen. Im Kerker schrieb Dracontius die erwähnte Satisfactio, eine Elegie in 158 Distichen oder 316 Hexametern, welche zunächst Gottes Güte und Milde preist und im weiteren Verlaufe König Gunthamund mahnt, Gott in seiner Bereitwilligkeit, zu verzeihen, nachzuahmen. Bischof Eugen III. (al. II.) von Toledo (gest. 657) unterwarf, auf Wunsch des Westgotenkönigs Chindaswind (642—649), die Satisfactio einer nicht bloß ästhetischen, sondern auch theologischen, ja vielleicht selbst politischen Correctur, und diese Recension ward (bei Migne, PP. lat. LXXXVII, 383 sq.) als Dracontii Elegia häufig gedruckt, bis F. Arevalo's Ausgabe der Werke unseres Dichters (Rom 1791, 367—402) den ursprünglichen Text brachte (bei Migne l. c. LX, 901 sq.). Dieses Reuegedicht blieb ohne den gewünschten Erfolg. Dracontius ließ demselben eine größere Dichtung in Hexametern folgen (über das chronologische Verhältniß der beiden Gedichte zu einander s. A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I, 370, Anm. 1), in den Handschriften De Deo betitelt, aber auch nur dem Preise der Gnade (pietas) Gottes gewidmet. Dieselbe zerfällt in drei Bücher. Ihrem ganzen Umfange nach ward sie zuerst von Arevalo a. a. O. 117—366 herausgegeben, die beiden letzten Bücher edirte von Neuem C. E. Glaeser in zwei Programmen des königlichen Friedrichs-Gymnasiums zu Breslau (1843 und 1847). Das erste Buch (754 Verse) besingt den Gnadenerweis Gottes in der Schöpfung der Welt; das zweite (bei Arevalo 808, bei Glaeser 813 Verse) hat die Bewährung und Vollendung dieser Gnade in der Erhaltung der Welt und namentlich in der Sendung Jesu Christi zum Gegenstande; das dritte (bei Arevalo 682, bei Glaeser 699 Verse) ermuntert zur Gegenliebe Gottes, wie sie sich bekundet in unerschütterlichem Gottvertrauen. Der die Schöpfungsgeschichte und den Sündenfall behandelnde Abschnitt dieser Dichtung, d. i. das erste Buch von Vers 116 an, kam schon früh als ein selbständiges Ganzes

unter dem Titel Hexaemeron creationis mundi (Isidor, De vir. inl. c. 24) in Umlauf. Bischof Eugen besorgte eine neue Recension dieses Bruchstückes, welche als Dracontii Hexaemeron zahlreiche Ausgaben erlebte (bei Migne l. c. LXXXVII, 371 sq. 388; das Ganze nach Arevalo bei Migne LX, 679 sq.). Die Mischung des subjectiven, lyrischen Elementes mit dem der Erzählung und Didaktik gibt den genannten Gedichten eine sehr anziehende Originalität und individuelle Wärme. Ob das letztere derselben von Erfolg gekrönt gewesen, bleibt dahingestellt. Die weiteren Geschicke des Dichters sind unbekannt. Eine Reihe von Prosandichtungen sehr verschiedenen Inhalts sind zum weitaus größeren Theile einer früheren Lebensperiode des Dracontius zuzuweisen. Die meisten derselben sind erst durch F. von Duhn (Dracontii Carmina minora, Lipsiae 1873) veröffentlicht worden, unter Beifügung einer neuen Collation der von Arevalo benutzten Handschrift der Satisfactio (80—90). Wahrscheinlich gehört auch die Orestis tragoedia (971 Hexameter) — zuletzt herausgegeben von R. Peiper, Breslau 1875 — unserm Dichter an. (Vgl. C. Rossberg, In Dracontii Carmina minora et Orestis quae vocatur tragoediam observationes criticae, Stadii 1878, und De Dracontio et Orestis quae vocatur tragoediae auctore eorundem poetarum Vergilii, Ovidii, Lucani, Statii, Claudiani imitatoribus, Nordae 1880.) [Bardenhewer.]

Drechsel (Drexelius), Jeremias, der bedeutendste ascetische Schriftsteller Deutschlands im 17. Jahrhundert, war 1581 in Augsburg geboren. In seinem 17. Jahre trat er in die Gesellschaft Jesu, wurde zuerst Lehrer der Rhetorik, dann während 23 Jahren Prediger am bayerischen Hofe. Er versah dieses Amt gerade in den schweren Tagen, als die Pest und die namenlosen Greuel des Schwedenkrieges die Gemüther auf das Tiefste niedergedrückt hatten, mit außergewöhnlichem Erfolge. Kurfürst Maximilian I. und dessen Gemahlinnen Elisabeth von Lothringen und Maria Anna von Oesterreich schätzten ihn als Freund und Rathgeber; das Volk verehrte ihn als Heiligen. Er starb tiefbetrauert am 19. April 1638. J. Balde, der als Hofprediger sein Nachfolger wurde, verherrlichte ihn durch eine Ode (Lyr. 1, 16). Die aus den Predigten hervorgegangenen ascetischen Schriften Drechsels bilden in ihrer Gesammtheit eine durch Eindringlichkeit der Reflexion, durch rhetorischen Schmuck, durch Gleichnisse und Erzählungen dem Geschmacke seiner Zeit sehr zusagende Ausführung des Exercitienbüchleins des hl. Ignatius. Es sind Erinnerungen an das Ziel und Ende des Menschen (De aeternitate; Aeternitatis prodromus mors; Tribunal Christi; Infernus damnatorum carcer; Caelum beatorum civitas); Aufforderungen zur Erringung der nothwendigen Tugenden (Zodiacus christianus seu signa XII divinae praedestinationis; Nicetas seu triumphata conscientia; Trismegistus christ. seu cultus conscientiae, coelitum, corporis; Recta intentio humanarum actionum amussis; Heliotropium seu conformatio humanae voluntatis cum divina; Orbis Phaeton seu de vitiis linguae; Gymnasium patientiae; Gazophylacium Christi eleemosyna; Aloe seu jejunium; Palaestra christiana; Tugendspiegel; Rhetorica caelestis s. precandi scientia); Verweisung auf Christus als Führer, auf Maria und die Heiligen als Muster und Fürbitter (Deliciae gentis humanae seu Christus nascens, moriens, resurgens; Rosae virtutum a Matre D. Jesu sparsae; Horologium auxiliaris tutelaris Angeli; Noe; Job; Josephus; David; Salomon; Daniel; Tobias). Gleichzeitig mit den lateinischen Ausgaben erschienen deutsche Uebersetzungen, die selbst von Protestanten mit Eifer gelesen wurden. In München allein wurden laut Vorrede des Druckers zu Noe bis zum Jahre 1642 vom Tractat über die Ewigkeit 20 400 Exemplare gedruckt; die Summe der einzeln verkauften Bücher belief sich auf 170 700, eine Zahl, die um so mehr in Erstaunen setzt, wenn die durch den Krieg herbeigeführte allgemeine Verarmung des Landes in Anschlag gebracht wird. Dazu kommen die Nachdrucke und die Uebersetzungen in's Niederländische, Italienische, Böhmische, Polnische und Englische. Unter den Gesammtausgaben, welche auch mehrere Opera posthuma enthalten, sind zu nennen: Opera, curante Petro de Vos, O. S. Aug., 2 foll. Antw. 1643. 1660, 4 foll. Lugd. 1675. 1677, 2 voll. Francof. 1680; eine deutsche Ausgabe, 4 Bde., Mainz 1645, Würzburg 1657. 1662, München 1660, Frankfurt 1666. Der Antwerpener Ausgabe von 1660 ist eine kleine Lebensskizze beigefügt. (Vgl. De Backer s. v.; Veith, Bibl. August., Alph. II, 33 sq.) [Streber.]

Dreifaltigkeit, s. Trinität.

Dreifaltigkeit, religiöse Genossenschaften unter diesem Namen: 1. der Orden der Trinitarier oder Mathuriner (s. d. Art. Trinitarier). 2. Die Congregation der Soeurs de la Trinité, gestiftet 1824 für Unterricht und Krankenpflege; sie hat ihr Mutterhaus in Valence und ist über dreizehn französische Diöcesen (in Algier mit zwanzig Niederlassungen) verbreitet. Die Zahl der Mitglieder beträgt über 900 (vgl. La France eccles. 1883). 3. Die Erzbruderschaft von der heiligen Dreifaltigkeit (arciconfraternità della SS. Trinità de' Pellegrini) wurde zu Rom im J. 1548 durch den hl. Philipp Neri für arme Pilger und Reconvalescenten gegründet. Anfänglich bestand sie nur aus 15 unbemittelten Mitgliedern, welche in der St. Salvatorskirche in campo zu Andachtsübungen zusammenkamen, wobei Philipp, damals noch ein Laie, durch seine frommen Mahnungen nicht nur auf die Mitglieder, sondern auch auf Auswärtige große Wirkungen hervorbrachte. Der edle Zweck, armen Pilgern, welche oft krank und hilflos auf den

Straßen herumlagen, für einige Tage Unterkunft und Verpflegung zu gewähren, wurde zuerst im J. 1550 bei Gelegenheit des 25jährigen großen Jubiläums unter Papst Julius III. zur Ausführung gebracht. Philipp pachtete für solche Wallfahrer ein Haus, und weil sein schönes Unternehmen großen Anklang fand, wurde bald die Miethe eines größeren Hauses nöthig und möglich. Die Mitglieder, Philipp an der Spitze, brachten die erkrankten Pilger theils auf ihren eigenen Schultern, theils in Sänften zur menschenfreundlichen Anstalt und behandelten sie auf die liebreichste Weise, indem sie ihnen die Füße wuschen, das Mahl bereiteten und Tag und Nacht in leiblicher und geistlicher Beziehung Dienste jeder Art leisteten. Da ferner den hl. Philipp das traurige Loos so vieler hilflosen aus den Spitälern entlassenen Reconvalescenten gleichfalls innig betrübte, bestimmte er das Pilgerhospitium auch für Hilfsbedürftige dieser Art. Aus diesen kleinen Anfängen entfaltete sich allmälig ein großartiges weltberühmtes Institut zum Besten der nach Rom pilgernden christlichen Welt. Es schlossen sich dem Vereine die höchsten Stände beiderlei Geschlechtes an, und reichliche Donationen setzten ihn in den Stand, ein großes Hospitium sammt einer Kirche zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit zu erbauen. Bis zur Stunde wird der edle Stiftungszweck heilig gehalten; Alle ohne Unterschied werden im Hause der Bruderschaft aufgenommen, nur müssen sie mehr als 60 italienische Meilen von Rom entfernt sein und durch ein Zeugniß ihrer geistlichen Obrigkeit sich als Pilger ausweisen. Die Pilgerinnen werden von römischen Damen bedient; Männer und Frauen haben streng abgesonderte Räume. In ganz besonderem Glanze zeigte sich die Congregation jedesmal in dem alle 25 Jahre wiederkehrenden Jubeljahre. So wurden z. B. in den Jubeljahren 1550 und 1600 jedesmal gegen 300 000 Pilger aufgenommen, und im Jubeljahre 1825 unter Leo XII. gab das Spital, wie Geramb in seiner Reise nach Rom berichtet, mehr als 200 000 Pilgern Herberge, Verpflegung und Almosen. Das Rührendste dabei ist, daß die armen Wallfahrer von den Vornehmsten des Adels, von hohen Prälaten, Cardinälen und den Päpsten selbst, öfters auch von auswärtigen Fürsten und Potentaten in ihrer Bruderschaftstracht aus rother Sackleinwand bedient werden. In vielen Städten Italiens sind nach dem Muster des römischen ähnliche Institute errichtet worden, und zu Rom selbst rief die Dreieinigkeitscongregation verschiedene Filialen und überhaupt den löblichsten Wetteifer hervor. (Vgl. Narrazione storica della vener. Arciconfr. con la regola comune etc., Roma 1821; Moroni II, 306 ss.) [Schrödl.]

Dreifaltigkeitsfest (festum SS. Trinitatis), wird nach einer Anordnung des Papstes Johannes XXII. (gest. 1334) in der ganzen abendländischen Kirche am ersten Sonntage nach Pfingsten gefeiert (vgl. Bened. XIV. De festis 1, 2, 10). Während die orientalische Kirche das Fest überhaupt nicht kennt, finden sich in der abendländischen schon frühe Spuren desselben, wenngleich nicht so frühe, wie Manche vorgeben. Einige Schriftsteller behaupten, dieses Fest sei schon zu Gregors d. Gr. Zeiten gefeiert worden, und sie berufen sich hierfür auf dessen Veranstaltung, ut de Trinitate specialia cantaremus. Allein diese Worte beziehen sich bloß auf die Hymnen, Doxologien, Responsorien u. s. w. beim öffentlichen Gottesdienste, worin das Lob der heiligsten Dreieinigkeit gepriesen wurde. Auch die Hauptstelle bei Durandus (Ration. divin. offic. 6, 114), wonach der berühmte Alcuin auf Begehren des hl. Bonifatius das Officium de SS. Trinitate und die Missales orationes verfertigt und dem Papste Alexander zur Bestätigung vorgelegt hätte, hat sehr Vieles gegen sich. Einmal war Bonifatius gestorben, bevor Alcuin als Gelehrter auftrat; sodann kennt die Geschichte keinen Papst Alexander zu jener Zeit. Gleichwohl aber scheint unter Karl d. Gr. das Fest in Anregung gebracht worden zu sein von Caturphius (Epist. Caturphii ad Carolum M. bei Martène, De antiq. eccles. discipl. 28, 544), ohne einen besonderen Anklang zu finden, indem Amalar (De eccles. offic.) und Walafrid (De festivitat. bei Canis. ed. Basnage II, 2, 222) nichts davon wissen. Dagegen tritt im Anfange des zehnten Jahrhunderts der Bischof Stephanus von Lüttich als ein eifriger Beförderer des Festes auf. Anfangs war es nur für die Canoniker der Domkirche Vorschrift (Foullon, Histor. Leodiens. I, 162); Stephans Nachfolger Richarius aber dehnte es auch auf die andern Kirchen aus. Seit dieser Zeit verbreitete es sich in ganz Frankreich und Deutschland, ohne jedoch jetzt schon allgemeine Aufnahme zu finden. Letzteres erhellt aus einem Decretalbriefe Alexanders II. (c. 2, X De feriis, 2, 9), wenn er sagt: Ecclesia siquidem Romana in usu non habet, quod in aliquo tempore hujusmodi celebret specialiter festivitatem, cum singulis diebus Gloria Patri et Filio et Spiritui S. et caetera similia dicantur ad laudem pertinentia Trinitatis, womit übrigens das Dreieinigkeitsfest nicht mißbilligt, sondern einfach ausgesagt ist, daß die römische Kirche ebenso wenig ein besonderes Fest der Dreifaltigkeit als der göttlichen Einheit feiere. Daß das Dreieinigkeitsfest auch in der Mitte des zwölften Jahrhunderts noch nicht überall gefeiert wurde, bezeugt Potho, Abt zu Prüm um's Jahr 1150, indem er schreibt: miramur satis, quod visum fuerit hoc tempore quibusdam monasteriis mutare colorem optimum novas quasdam inducendo celebritates, und nennt weiterhin festum sanctae Trinitatis. Nimmermehr hätte Potho das Trinitätsfest unter die novas celebritates rechnen und die Feier desselben für etwas unschicklich erklären können, wenn sie durch kirchliche Gesetze oder auch nur durch Observanz wäre eingeführt gewesen. Wenn aber später Durandus (l. c.) sagt: in plerisque locis in Octava Pentecostes fit festum S. Tri-

nitatis, so ist ersichtlich, daß der obengenannte Papst Johannes XXII. die allgemeine Feier des Dreieinigkeitsfestes mehr zu sanctioniren als anzuordnen hatte, da namentlich im 13. Jahrhundert französische und deutsche Synoden, wie die zu Arles im J. 1260, es in ganzen Diöcesen einzuführen suchten (Mansi XXIII). Daß das Fest sich nicht schon im christlichen Alterthum findet, begreift sich einmal daraus, daß ihm ganz abweichend von den übrigen Festen keine historische Thatsache zu Grunde liegt; sodann ist, wie schon Thomassin (lib. 2 de fest. c. 18) zeigt, jedes Fest und jeder Sonntag in der Kirche ein Fest der heiligsten Dreieinigkeit, sofern es immer und überall, was auch der nächste Gegenstand des Festes sein möge, im Grunde auf ihre Anbetung und Verherrlichung abgesehen ist. Den Zweck dieses Festes gibt der hl. Vincenz Ferrerius also an: Sicut personarum trium pro temporis proprietate singulariter hucusque acta sunt festa, sic omnium pariter festivitas personarum sub totius honorificentia trinitatis hodierno die communi et integro honoris gaudio celebratur. Sicut ecclesia singulis annis singularem celebrat solemnitatem omnium sanctorum in supplementum negligentiae, quae forte commissa est in particularibus sanctorum festis; ita hodie celebrant festum generale de sanctissima Trinitate in expiationem negligentiarum, quae in particularibus S. Trinitatis festis forte commissae sunt (Serm. 2 de S. Trinitat.). Fragt man nach der Ursache, warum Johannes XXII. die Feier unseres Festes auf den ersten Sonntag nach Pfingsten festsetzte, so antwortet der Abt Rupertus, weil nach der Ankunft des heiligen Geistes das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit sei gepredigt worden; Thomassin (l. c.), weil das Fest der Dreieinigkeit das Ziel und die Erfüllung aller Feste sei, und Durandus (l. c.), weil dasselbe gleichsam die Octav von Weihnachten, Ostern und Pfingsten bilde. Durch das Dreieinigkeitsfest und durch das feierliche Bekenntniß der einen und unzertrennlichen Dreieinigkeit Gottes erhält die kirchliche Festfeier ihre höchste Vollendung und wird wie durch einen Schlußstein als ein Ganzes verbunden und zusammengehalten. Die Messe de Trinitate (güldene Messe) war nach dem alten Codex Ottobonianus, nach mehreren alten gallicanischen Sacramentarien, nach den Sacramentarien, welche Gerbert herausgegeben hat (Monumenta Liturgiae Aleman. 260), schon vor dem zehnten Jahrhundert als eine missa votiva gebräuchlich und kann deßhalb nicht von dem oben genannten Stephan verfaßt worden sein. Die Präfation im Missale wird dem Papste Pelagius I. im sechsten Jahrhundert zugeschrieben, war aber Anfangs nicht für ein eigenes Fest bestimmt, sondern nur ein allgemeines Bekenntniß der heiligsten Dreieinigkeit; Papst Clemens XIII. hat sie für die Sonntage im Jahr, wo keine eigene ist, vorgeschrieben (cf. Micrologi observat. eccles. c. 60). Das Officium dieses Festes hat im Brevier und in der Messe mit großer Kunst die herrlichsten und schlagendsten Stellen der heiligen Schrift, in denen von der heiligen Dreieinigkeit die Rede ist, zusammengestellt und verwendet. In den Laudes und in der Vesper namentlich erschöpft sich gleichsam die Kirche in erhabenen Lobpreisungen des ewig unaussprechlichen Geheimnisses. (Vgl. Binterim, Denkwürd. V, 1, 263.) [Fritz.]

Dreikapitelstreit, ein im Anschluß an die monophysitische Häresie aus Anlaß eines Edictes Justinians I. wegen der sogenannten drei Kapitel (τρία κεφάλαια) von 544—553 geführter Streit. Κεφάλαια hießen gewöhnlich die Hauptsätze eines Edictes, besonders die darin enthaltenen Anathematismen. In diesem Falle jedoch fixirte sich der Sprachgebrauch gleich von Anfang an dahin, daß man nicht die Anathematismen des fraglichen Edictes, sondern die von denselben betroffenen Schriften und Personen als τρία κεφάλαια bezeichnete. Es waren dieses 1. die Schriften und die Person des Theodor von Mopsuestia (gest. 428); 2. diejenigen Schriften des Theodoret von Cyrus (gest. 457), welche er zur Vertheidigung des Nestorius gegen Cyrill von Alexandrien und gegen das Concil von Ephesus gerichtet hatte; 3. ein Brief des Priesters Ibas von Edessa an den Bischof Maris von Ardaschir in Persien, geschrieben um 434. Der Dreikapitelstreit war nur ein Nachklang der voraufgegangenen großen christologischen Streitigkeiten; jedoch hat er eine über seine wahre Bedeutung hinausgehende Berühmtheit erlangt durch den Umstand, daß der römische Papst Vigilius in denselben verwickelt worden ist. — Nachdem der Nestorianismus durch die Bemühungen der früheren Kaiser im oströmischen Reiche beinahe ganz ausgerottet war, betrachtete Justinian I. es als seine Aufgabe, die Monophysiten oder Eutychianer wieder mit der Kirche zu vereinigen. Hierbei leitete ihn nicht nur die ihm eigene Sucht, in kirchliche Dinge hinein zu regieren, sondern wenigstens ebenso sehr auch die politische Erwägung, daß die religiöse Spaltung namentlich in Syrien und Aegypten, wo die Monophysiten sehr zahlreich und mächtig waren, auf die Dauer auch der Reichseinheit gefährlich werden müßte. Außerdem beschäftigte den Kaiser angelegentlich die Beilegung der origenistischen Streitigkeiten. Um ihn nun von letzterer Fährte abzulenken, wußte der im Geheimen origenistisch gesinnte Erzbischof Theodor Askidas von Cäsarea in Cappadocien den Kaiser geschickt in einen andern Streit zu verwickeln. Er brachte ihm nämlich die Meinung bei, es würde für die Wiedervereinigung der Monophysiten von großem Nutzen sein, wenn die den Nestorianismus begünstigenden drei Kapitel durch ein kaiserliches Edict mit dem Anathem belegt würden. Justinian, der sich gerade mit dem Gedanken trug, selbst eine Schrift gegen die monophysitische Partei der Akephaler zu verfassen, griff diesen Plan sofort auf und erließ Ende 543 oder An-

fangs 544 das Edict gegen die drei Kapitel. Dasselbe ist bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen; es enthielt eine längere Darlegung des Glaubens und zum Schlusse die Anathematismen, welche die Veranlassung zum Dreikapitelstreit geworden sind. Um letzteres erklärlich zu finden, müssen wir uns vergegenwärtigen, welche Stellung die genannten drei Männer, Theodor, Theodoret und Ibas, mit ihren Schriften in den damaligen theologischen Streitigkeiten einnahmen.

Theodor von Mopsuestia, Lehrer der antiochenischen Schule und wahrscheinlich auch des Nestorius selbst, hatte seiner Zeit den Apollinarismus (s. d. Art. Apollinaris der Jüngere), diese dem spätern Eutychianismus verwandte Häresie, heftig bekämpft, war aber selbst darüber in das entgegengesetzte Extrem hineingerathen, indem er die nestorianische Lehre von der bloßen Einwohnung des Logos in dem Menschen Christus bereits deutlich vorgetragen hatte. Da er aber noch vor Ausbruch des nestorianischen Streites starb, so geschah seiner auf der Synode zu Ephesus 431 keine Erwähnung. Nach Wiederherstellung des kirchlichen Friedens jedoch wurde der Mopsuestier Gegenstand heftiger Angriffe, zumal von Seiten des Bischofs Rabulas von Edessa, der selbst früher Nestorianer gewesen war, jetzt aber über Theodor sogar das Anathem aussprach. Veranlassung dazu bot der Umstand, daß die Nestorianer, nachdem die Schriften des Nestorius durch kaiserliches Edict verboten worden waren, nunmehr die des Theodor von Mopsuestia zu verbreiten anfingen. Theodosius II. unterdrückte den darüber entstandenen Streit durch ein Edict, welches, ohne auf die Sache selbst einzugehen, alle Angriffe gegen Personen, die in der Kirchengemeinschaft gestorben seien, also auch das Anathem gegen den Theodor von Mopsuestia, einfach untersagte. Der Zweite, der von dem Dreikapiteledict wenigstens in einem Theile seiner Schriften betroffen wurde, Theodoret von Cyrus, war Mitschüler und Freund des Nestorius. Derselbe trat gleich von Anfang an sehr entschieden für Nestorius in die Schranken. Auf die zwölf Anathematismen des Cyrillus von Alexandrien gegen Nestorius antwortete er in einer besondern Schrift: Ἀνατροπὴ τῶν ιβ, ἀναθεματισμῶν, Reprehensio XII anathematismorum. Zu Ephesus stand Theodoret auf Seiten der syrischen Bischöfe, welche, getrennt vom Concil, ein Conciliabulum hielten. Auch ferner noch vertheidigte er Nestorius sowohl persönlich bei dem Kaiser, wie auch durch eine gegen das Concil gerichtete Schrift Πενταλόγιον. Selbst da das Concil von Ephesus schon allgemein als öcumenisch anerkannt war, verharrte Theodoret mit einigen Wenigen noch zwei Jahre im Schisma, weil er nicht zugeben wollte, daß sein Freund Nestorius die ihm zugeschriebene Irrlehre wirklich vorgetragen habe. Erst 435 machte er seinen Frieden mit der Kirche, ohne jedoch der persönlichen Excommunication des Nestorius ausdrücklich zuzustimmen. Als nun 448 die eutychianische Irrlehre auftauchte, mußte sie natürlich in einem so hartnäckigen Freunde des Nestorius, wie Theodoret, ihren besondern Gegner erblicken. Derselbe wurde daher auf der eutychianischen Räubersynode zu Ephesus 449 hart mitgenommen, abgesetzt und excommunicirt. Darauf erschien er 451 in der achten Sitzung zu Chalcedon, willigte nach einigem Zögern in das Anathem gegen Nestorius und durfte seinen Sitz wieder einnehmen. Das Anathem des Dreikapiteledictes richtete sich nicht gegen die Person und auch nicht gegen alle Schriften des sonst um die Kirche sehr verdienten Theodoret, sondern nur gegen das, was derselbe zu Gunsten des Nestorius gegen das ephesinische Concil und gegen Cyrillus von Alexandrien geschrieben hatte. Es waren dieses die oben erwähnten beiden Schriften und mehrere Reden und Briefe aus der Periode des Streites. Was nun endlich drittens den Brief des Ibas an Maris anbetrifft, so wurde derselbe geschrieben zu der Zeit, da Rabulas von Edessa gegen Theodor von Mopsuestia so entschieden vorging. Ibas, seit 435 Nachfolger des Rabulas, damals noch Priester unter demselben, erzählt seinem Freunde Maris den Hergang des nestorianischen Streites von dessen Beginn an. Nestorius, so meint er, habe die Irrlehre des Paul von Samosata erneuert, der Christum für einen bloßen Menschen hielt; Cyrillus dagegen sei in Apollinarismus hineingerathen, indem er nur Eine Natur in Christus annehme. Ibas versteht also weder den Nestorius, noch den Cyrillus. Er selbst drückt sich in dem Briefe mitunter orthodox aus, fällt aber schließlich doch wieder in die der antiochenischen Schule geläufige, zweideutige Ausdrucksweise zurück, daß die Menschheit Christi der Tempel sei, worin die Gottheit wohne. Ueber das Vorgehen seines Bischofs Rabulas gegen den von Ibas hochverehrten Theodor heißt es in dem Briefe: „Der Dir wohlbekannte Tyrann unserer Stadt (Rabulas) verfolgt unter dem Vorwand der Religion nicht bloß Lebende, sondern auch Todte, so den seligen Theodor, diesen Herold der Wahrheit und Lehrer der Kirche, der nicht bloß zu seinen Lebzeiten die Häretiker schlug, sondern auch nach seinem Tode noch den Kindern der Kirche geistige Waffen in seinen Schriften hinterlassen hat." Nachdem gegen Ibas theils wegen dieses Briefes, theils aus andern Ursachen auf mehreren Synoden verhandelt und derselbe zuletzt von der Räubersynode abgesetzt worden war, erschien er nochmals zu Chalcedon, um seine Sache zu führen. Hier wurde auch das fragliche Schreiben vorgelesen, und die Synode beschloß dann seine Wiedereinsetzung, wenn er das Anathem über Nestorius und dessen Irrlehre unterschreibe.

Aus dem Gesagten ergibt sich zunächst, daß das Anathem des Dreikapiteledictes sachlich ganz gerechtfertigt war. Die drei Kapitel konnten vom orthodoxen Standpunkte aus, als den Nestorianismus enthaltend, vertheidigend

und beschützend, ohne Anstand mit dem Anathem belegt werden. Der ganze Dreikapitelstreit betraf also, richtig gefaßt, nur die Frage der Opportunität. In dieser Hinsicht war nun Folgendes zu erwägen. Für die Monophysiten enthielt das Dreikapiteledict ein wichtiges Zugeständniß. Dasselbe richtete ja seine Spitze gegen Männer, die zu ihren Lebzeiten Hauptstützen des Nestorianismus, also Gegner des Monophysitismus, gewesen waren. Sodann gewährte es ihnen eine gewisse Genugthuung für die zu Chalcedon über sie verhängte Verurtheilung. Das Concil von Chalcedon hatte Theodor von Mopsuestia und seine Schriften unbeanstandet gelassen, obwohl dort Ibas' Brief mit der oben wiedergegebenen, eine Kritik herausfordernden Lobpreisung des Mopsuestiers vorgelesen worden war. Es hatte ferner Theodoret ausdrücklich in die Gemeinschaft wieder aufgenommen, ohne seine zum Theil häretischen Schriften zu censuriren. Dasselbe war mit Ibas der Fall gewesen, ohne daß seinen auf dem Concil verlesenen Brief ein Tadel getroffen hätte, obwohl in demselben außer dem bedenklichen Lob Theodors von Mopsuestia auch noch manche theologisch zweideutige Ausdrücke enthalten waren. Ja, einige Concilsmitglieder, unter ihnen auch die päpstlichen Legaten, hatten gerade nach Verlesung des Briefes, indem sie nur auf die orthodox lautenden Stellen achteten, Ibas für rechtgläubig erklärt. Das Concil von Chalcedon hatte aber seine guten Gründe, über diese ganze Angelegenheit schnell und möglichst glimpflich hinwegzugehen. Zunächst verdienten Theodoret und Ibas eine milde Behandlung; denn für ihren Nestorianismus waren sie schon zu Ephesus 449 von Seiten der Monophysiten hart genug gestraft worden. Sodann hatte das Chalcedonense ex professo nicht mit den Nestorianern, sondern mit den Monophysiten zu thun; es würde sonach eine bedenkliche Ablenkung von seiner eigentlichen Aufgabe erfahren haben, wenn es darauf eingegangen wäre, über den Nestorianismus Theodorets und Ibas' oder gar Theodors von Mopsuestia, dessen nicht einmal zu Ephesus 431 gedacht worden war, eine Untersuchung anzustellen. Es genügte, von Theodoret und Ibas das Anathem über Nestorius und dessen Lehre zu verlangen, zumal darin bereits eine stillschweigende Retractation ihrer eigenen, den Nestorianismus begünstigenden Schriften enthalten war. Diese schonende Behandlung ihrer schlimmsten Gegner von Seiten eines Concils, welches sie selbst verurtheilte, mußte aber die Monophysiten besonders verdrießen. So sehen wir denn, daß bei dem Religionsgespräch, welches auf Befehl des Kaisers 533 zu Constantinopel zwischen Orthodoxen und Monophysiten gehalten wurde, letztere besonders daran Anstoß nahmen, daß Ibas und Theodoret in Chalcedon, wie sie sagten, mit Unrecht wieder aufgenommen worden seien. Demnach mußte ihnen das Edict gegen die drei Kapitel wie ein ausgleichender Nachtrag zum Chalcedonense vorkommen. Allein gerade dieses war andererseits geeignet, die Orthodoxen dem Edict gegenüber sehr bedenklich zu stimmen. Nahmen sie schon daran Anstoß, daß der Kaiser, wozu Theodor Askidas besonders gerathen hatte, ohne vorhergehende synodale Verhandlung, bloß aus eigener Auctorität, ein Edict in Glaubenssachen erließ, so befürchteten sie weiter, dieses Edict möchte dem Ansehen des Concils von Chalcedon Eintrag thun, gleich als ob dort etwas Nothwendiges versäumt worden sei. Es war auch gewiß nicht zu bezweifeln, daß die Monophysiten das Edict mißbrauchen würden, um das Concil von Chalcedon herabzusetzen und sich selbst dem dort über sie verhängten Anathem zu entziehen. Aus diesen Gründen mußte also das Edict den Orthodoxen ebenso inopportun erscheinen, wie es den Monophysiten gelegen und erwünscht kam. Nun gab es aber außerdem noch sehr Viele, die bei der Frage der Opportunität nicht stehen blieben, sondern das Edict auch als einen sachlichen Verstoß gegen das kirchliche Recht und sogar gegen das Dogma ansahen. In ersterer Hinsicht gingen sie von der Ansicht aus, es sei nicht erlaubt, gegen die Person eines in der kirchlichen Gemeinschaft Verstorbenen nachträglich noch das Anathem auszusprechen. Im Verlaufe des Streites wurde nun zwar von den Vertheidigern des kaiserlichen Edictes durch Anführung von Thatsachen der Beweis erbracht, daß dieses schon mehrmals geschehen sei; von Anfang an jedoch konnte man allerdings in dieser Frage verschiedener Meinung sein, indem man nämlich über die Bedeutung und die Wirkungen eines solchen Anathems nicht recht klar war. Es ist ja leicht möglich, und bei Theodor von Mopsuestia lag der Fall wirklich so, daß jemand irre, seine Irrthümer in Schriften niederlege und doch in der Kirchengemeinschaft sterbe, weil nämlich zu seinen Lebzeiten die von ihm vertretenen Irrthümer noch nicht ein derartiges Aufsehen erregen, daß ihretwegen von Seiten des kirchlichen Lehramtes eingeschritten werden müßte. Wenn nun aber später die betreffenden Irrlehren offener hervortreten und von der Kirche als Häresie gebrandmarkt werden, und wenn dann diese Häresie das Ansehen jenes in der Kirchengemeinschaft verstorbenen Mannes für sich verwerthen will, so kann allerdings die Kirche in die Nothwendigkeit versetzt werden, auch noch gegen den Verstorbenen vorzugehen. Das nach dem Tode gegen denselben ausgesprochene Anathem enthält alsdann weder einen Widerspruch, noch auch etwas geradezu Unerlaubtes; denn dasselbe will nicht besagen, daß der äußerlich in der Kirchengemeinschaft Gestorbene nicht in derselben gestorben sei, was allerdings ein Widerspruch wäre; es bedeutet auch nicht die wirkliche Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, wie bei einem Lebenden; der Verstorbene ist ja eben durch seinen Tod schon aus der irdischen Gemeinschaft ausgeschieden und untersteht nur noch dem Gerichte Gottes, welchem vorgreifen zu wollen ebenso un-

sinnig wie unerlaubt wäre. Ein solches Anathema posthumum trifft also überhaupt nicht mehr die Person selbst, sondern nur noch die von Seiten der streitenden Kirche ihr erwachsenden Vortheile, nämlich ihr Ansehen als eines orthodoxen Lehrers und die officielle kirchliche Fürbitte. Unter letzterem Gesichtspunkte enthält dasselbe allerdings immerhin eine gewisse Härte, insofern der Verstorbene, der sich nicht mehr vertheidigen kann, dadurch eines wirklichen Gutes beraubt wird. Deßhalb begnügt die Kirche sich für gewöhnlich mit der Censurirung der Schriften Verstorbener; allein da es an sich möglich ist, auch ohne die Vertheidigung von Seiten des Angeklagten ein richtiges Urtheil zu gewinnen, so ist die Frage, ob in einem bestimmten Falle eine solche Härte zulässig und anzuwenden sei, wiederum nur eine Frage der Opportunität. In dogmatischer Hinsicht endlich nahmen sehr Viele an dem kaiserlichen Edict Anstoß, weil sie irrthümlich der Ansicht waren, die Nichtverurtheilung der drei Kapitel zu Chalcedon komme einer Billigung derselben gleich; in diesem Falle bestand allerdings zwischen dem Edict Justinians und dem Chalcedonense ein förmlicher Widerspruch. Um aber dieses annehmen zu können, daß nämlich das Concil die drei Kapitel positiv gebilligt habe, mußte man die in Frage kommenden Verhältnisse und Schriften sehr wenig kennen. Im Abendlande, wo der heftigste Widerspruch gegen das Edict laut wurde, scheint dieses allerdings der Fall gewesen zu sein, wie wir unter Anderem aus einem Briefe des afrikanischen Bischofs Pontianus an den Kaiser ersehen. Derselbe schreibt nämlich: „Dein Brief befiehlt uns, Theodor, die Schriften des Theodoret und den Brief des Ibas zu verurtheilen. Diese Schriften sind nicht bis zu uns gekommen. Wenn sie zu uns gelangen, und wir lesen darin etwas gegen den Glauben, so werden wir darauf Acht haben; aber wir können nicht die Auctoren verurtheilen, die schon gestorben sind."

Nach allem dem begreift man, daß das Edict Justinians geeignet war, einen heftigen Streit hervorzurufen. Schon bei den Orientalen stieß der Kaiser auf einen anfänglichen Widerstand, als er die Unterschrift des Edictes von ihnen verlangte. Bald aber gaben die Patriarchen Ephräm von Antiochien, Zoilus von Alexandrien, Petrus von Jerusalem und Mennas von Constantinopel den Versprechungen und Drohungen des Kaisers nach, und ihnen folgte die große Masse der morgenländischen Bischöfe. Mennas hatte seiner Unterschrift die Bedingung beigefügt, daß sie nur dann gelten sollte, wenn auch der Papst Vigilius das Edict annähme. Für den Kaiser handelte es sich also nur noch darum, die Zustimmung des Papstes und der Occidentalen zu erwirken. Einstweilen war dazu wenig Aussicht vorhanden. Der päpstliche Apocrisiar Stephanus, ferner Bischof Dacius von Mailand, Facundus von Hermiane und andere Abendländer, die gerade in Constantinopel waren, tadelten laut das Dreikapiteledict als in Widerspruch stehend mit den Beschlüssen von Chalcedon und brachen sogar die Gemeinschaft mit Mennas ab. Dieselbe Auffassung hegte man in Rom und in Afrika, wie aus dem Briefwechsel hervorgeht, der in dieser Angelegenheit zwischen dem karthagischen Diacon Fulgentius Ferrandus und den römischen Diaconen Pelagius und Anatolius geführt wurde. Unterdessen hatte der Kaiser den Papst Vigilius nach Constantinopel berufen, und da Rom gerade in den Händen der Oströmer war, so konnte derselbe sich der Erfüllung des kaiserlichen Wunsches nicht entziehen. Ungern und zögernd reiste er über Sicilien, wo er ein Jahr lang verweilte, nach dem Peloponnes und von da zu Lande nach Constantinopel. Allenthalben wurde er von den Orthodoxen bestürmt, doch nicht der Verurtheilung der drei Kapitel zuzustimmen, weil dieses gegen das Concil von Chalcedon sei. Am 25. Januar 547 kam Vigilius in der Hauptstadt an und wurde vom Kaiser mit großen Ehren empfangen, sprach sich aber sofort gegen das Dreikapiteledict und gegen die demselben anhangenden Bischöfe aus, mit denen er nicht einmal kirchliche Gemeinschaft unterhalten wollte. Allein nach Verlauf von vier Monaten war in seinem Verhalten eine vollständige Aenderung eingetreten; schriftlich und mündlich gab er dem Kaiser das Versprechen, die drei Kapitel zu anathematisiren, und knüpfte am 29. Juni 547 mit Mennas und den übrigen orientalischen Bischöfen die kirchliche Verbindung wieder an. Es wurden nun auf den Wunsch des Kaisers unter dem Vorsitz des Papstes Bischofsconferenzen gehalten, an denen sowohl Anhänger wie Gegner des kaiserlichen Edictes, letztere ungefähr siebenzig an der Zahl, theilnahmen. Nach dem Berichte des Facundus von Hermiane, welcher als heftigster Gegner des Edictes auftrat, lief die Erörterung zuletzt auf die Frage hinaus, ob vom Concil zu Chalcedon der Brief des Ibas positiv gebilligt (suscepta) worden sei, oder nicht. Als Facundus sich zum Beweise für ersteres erbot, brach Vigilius die Verhandlungen ab und verlangte von den Bischöfen schriftliche Separatvota. Die Gegner des Edictes wurden nun, immer noch nach dem Berichte des Facundus, einzeln bearbeitet und ihre Vota durch Vigilius sofort im kaiserlichen Palaste niedergelegt, wo sich bereits diejenigen der frühern Anhänger des Edictes befanden. Darauf legte Vigilius selbst am 11. April 548 sein Judicatum, d. h. sein in Folge der stattgehabten Conferenzen in der Sache gewonnenes Urtheil, in einem an den Patriarchen Mennas gerichteten Briefe nieder. Aus den noch davon erhaltenen Fragmenten ist soviel ersichtlich, daß in demselben das Anathem gegen die drei Kapitel ausgesprochen war, jedoch unter Beifügung mehrfacher Clauseln, welche dem Sinne nach besagten: Salva in omnibus reverentia synodi Chalcedonensis.

Hiermit schließt die erste Phase des Dreikapitelstreites ab, und es fragt sich nur noch, wie wir

uns die in dem Verfahren des Vigilius eingetretene totale Aenderung zu erklären haben. Gegner des Papstes, wie Facundus von Hermiane, sprechen von stattgefundener Bestechung und ehrgeizigen Vorspiegelungen, wobei besonders an die monophysitisch gesinnte Kaiserin Theodora gedacht wird. Dagegen behaupten die im Gefolge des Vigilius befindlichen italienischen Cleriker, es seien Gewaltmittel gegen den Papst angewandt worden. Es ist ja wohl möglich und für byzantinische Verhältnisse sogar wahrscheinlich, daß beides geschehen ist; aber könnte denn der Wechsel im Auftreten des Vigilius nicht auch auf einer wirklichen Sinnesänderung beruhen, die durch eine unterdessen erfolgte tiefere Einsicht in die Verhältnisse vermittelt war? Der in Constantinopel ankommende Papst stand noch ganz unter dem Einfluß der abendländischen Anschauung der Dinge, die sich kurz dahin zusammenfassen läßt, in Constantinopel geschehe etwas zu Gunsten der Monophysiten, wodurch das Concil von Chalcedon in's Unrecht gesetzt und um sein Ansehen gebracht werde. Nur so ist das anfängliche schroffe Auftreten des Papstes gegen den Patriarchen Mennas und die Orientalen zu erklären. Letztere werden aber gewiß kein Mittel unversucht gelassen haben, um dem Papst eine richtigere Anschauung der Verhältnisse beizubringen. Sie konnten ihm den Beweis liefern, daß die fraglichen Schriften wirklich Irrthümer enthielten, sowie, daß ihre nachträgliche Verurtheilung wenigstens nicht nothwendig dem Concil von Chalcedon Eintrag thue. Daß nach beiden Richtungen hin gearbeitet worden ist, folgt zudem auch aus bestimmten Andeutungen. Im Judicatum sagt der Papst: Quae nobis de nomine Theodori Mopsuesteni scripta porrecta sunt, multa contraria rectae fidei releguntur. Es sind ihm also Schriften unter dem Namen des Theodor vorgelegt worden, worin er viel Glaubenswidriges gefunden hat. Weiter schreibt der Papst in einem allerdings in Bezug auf seine Aechtheit nicht ganz unbeanstandeten Briefe an Justinian, indem er die Anathematisirung der drei Kapitel in Aussicht stellt: „Wir waren niemals häretisch und sind es nicht; aber ich verlange die Rechte, welche Gott meinem Stuhl verliehen hat. Daraus darf aber Eure Frömmigkeit nicht schließen, daß ich die Häretiker vertheidige. Siehe, ich . . . anathematisire den Brief des Ibas u. s. w." Es wurde also dem Papste der Vorwurf gemacht, daß er ein fautor haereseos sei, wenn er die Anathematisirung der drei Kapitel verweigere. Diesem Vorwurf begegnet er nicht durch die Abläugnung des häretischen Charakters der drei Kapitel, sondern durch die Anathematisirung derselben. Vigilius war also von den Irrthümern der fraglichen Personen und Schriften bereits überzeugt; in dieser Voraussetzung konnte er aber auch nicht länger mehr an der Annahme festhalten, daß das Chalcedonense die drei Kapitel förmlich in seinen Schutz genommen habe. Als daher in der Bischofsconferenz Facundus sich zum Beweise hierfür anbot, mußte der Papst dieß für unzuträglich halten. Sonach blieb für Vigilius nur noch die Frage der Opportunität übrig, und in dieser Hinsicht würde er wohl lieber von der Verwerfung der drei Kapitel Abstand genommen haben. Weßhalb er sich nun aber dennoch dazu bestimmen ließ, darüber drückt er sich selbst drei Jahre später in folgender Weise aus: Pro scandalo refrenando condescendentes quorundam animis, quos aliqua dispensatione credimus temperandos, . . . quaedam pro tempore medicinaliter existimavimus ordinanda.

Nach Erlaß des Judicatum mußte Vigilius auf den Wunsch des Kaisers, da Rom inzwischen wieder in die Hände der Goten gefallen war, noch in Constantinopel zurückbleiben. Seine Erwartung, daß die dem Judicatum beigefügten Clauseln zu Gunsten des Chalcedonense die Gegner des Dreikapiteledictes zufriedenstellen würden, erfüllte sich nicht. Das Judicatum wurde gegen den Willen des Papstes, hauptsächlich durch seinen Neffen, den Diacon Rusticus, allgemein bekannt und rief in Constantinopel selbst bei den anwesenden Lateinern, meistens Clerikern der römischen Kirche, sodann aber auch im ganzen Abendlande den heftigsten Widerspruch hervor. In Illyrien und Afrika wurden sogar Synoden gegen dasselbe gehalten; ja, die Afrikaner unter Reparatus von Carthago gingen so weit, den Papst selbst als vermeintlichen Gegner des Chalcedonense in den Bann zu thun. Um einer vollständigen Trennung zwischen Orient und Occident vorzubeugen, sahen Papst und Kaiser um 550 sich genöthigt, einen andern Weg einzuschlagen. Auf einer Bischofsversammlung zu Constantinopel, an welcher Gegner und Vertheidiger der drei Kapitel Theil nahmen, wurde beschlossen, die Sache vor eine große Synode, d. h. vor ein allgemeines Concil, zu bringen und bis dahin nichts mehr, weder für noch gegen die drei Kapitel zu unternehmen. Vigilius insbesondere erklärte wiederholt, daß er für sich allein nichts mehr in der Sache thun werde, weil es sich um das Ansehen eines allgemeinen Concils, nämlich desjenigen von Chalcedon, handle. Es war dieses auch in der That der einzige Weg, um die Wirren zu schlichten, nachdem die Auctorität des Papstes allein sich als zu schwach hierfür erwiesen hatte. Leider aber lenkte die übel berathene kaiserliche Politik bald wieder von diesem Wege ab. Vigilius erhielt nunmehr sein Judicatum zurück, mußte aber dafür sofort schon am 15. August 550 dem Kaiser gegenüber durch einen geheimen schriftlichen Eid sich verpflichten, daß er auch weiterhin seinen ganzen Einfluß zur Verurtheilung der drei Kapitel aufbieten werde. Ferner ließ der Kaiser in Mopsuestia selbst eine Synode abhalten, welche constatirte, daß dort schon seit unvordenklichen Zeiten Theodor aus den Diptychen gestrichen, d. h. als Häretiker betrachtet worden war. Sodann ließ er die afrikanischen Bischöfe theils nach Constantinopel kom-

men, theils sie in der Provinz selbst durch seinen Statthalter mit Drohungen und Bestechungen bearbeiten. Viele gaben ihren Widerstand auf und wurden befördert; andere, wie Reparatus von Carthago, mußten in die Verbannung ziehen. Endlich ließ sich der Kaiser wiederum durch Theodor Askidas verleiten, nochmals eine Confessio fidei circa tria capitula (Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων) wahrscheinlich 551 zu veröffentlichen. Nach einem orthodoxen Glaubensbekenntnisse folgen 13 κεφάλαια gegen Nestorianismus und Monophysitismus, die drei letzten gegen die drei Kapitel. Daran schließt sich eine längere Auseinandersetzung, die dem Nachweis gewidmet ist, daß auch früher schon mehrmals Verstorbene anathematisirt worden seien, sowie daß der Brief des Ibas zu Chalcedon keine eigentliche Billigung erfahren habe. Hierbei läuft auch die irrige Behauptung mit unter, Ibas selbst habe vor dem Concil die Auctorschaft des Briefes in Abrede gestellt. Das der getroffenen Verabredung zuwiderlaufende Verfahren des Kaisers brachte den Papst in die größte Verlegenheit. Er mußte dagegen auftreten, wenn er nicht das Vertrauen der Occidentalen vollständig einbüßen wollte. Der eigentliche Urheber des ganzen Streites, der auch jetzt noch immer jeden Schritt zur Beilegung desselben boshafter Weise durchkreuzte, während er dem Papste gegenüber eine heuchlerische Rolle spielte, war Theodor Askidas. Diesen schloß Vigilius nun von seiner Kirchengemeinschaft aus und flüchtete dann vor dem Zorn des Kaisers mit mehreren Bischöfen und Clerikern, darunter Dacius von Mailand, in die Peterskirche. Facundus von Hermiane hatte schon früher einen versteckten Zufluchtsort aufgesucht. Am 17. August 551 sprach der Papst über Theodor Askidas die Absetzung und über seine Anhänger den Bann aus. Ein Versuch, ihn durch Soldaten aus der Kirche zu entfernen, mußte wegen Murren des Volkes aufgegeben werden. Der Papst hielt die Säulen des Altartisches so fest umklammert, daß, als man ihn mit Gewalt wegreißen wollte, letzterer umstürzte. Darauf ließ der Kaiser durch eine ehrenvolle Gesandtschaft ihn einladen, wieder in den ihm zur Wohnung angewiesenen Placidia-Palast zurückzukehren. Die Gesandten gaben im Namen des Kaisers die eidliche Versicherung, daß er für seine Freiheit nichts zu fürchten habe. Der Papst folgte der Einladung. Allein das gegebene Versprechen wurde schlecht gehalten. Die treuen Diener des Papstes wurden entfernt und bestochene an deren Stelle gebracht; die Wohnung des Papstes war von Soldaten umgeben, so daß Vigilius sich als Gefangenen betrachten mußte. Ferner suchte man allenthalben, besonders im Abendlande, durch Boten und Briefe, ja sogar durch gefälschte päpstliche Schreiben, das Ansehen des Papstes zu untergraben. Da floh Vigilius am 23. December 551 in einer stürmischen Nacht mit wenigen Freunden über den Bosporus nach Chalcedon in das Asyl der Euphemiakirche, wo die vierte allgemeine Synode gehalten worden war. Hier veröffentlichte er die früher schon erlassenen Strafsentenzen gegen Theodor Askidas und dessen Anhänger und theilte am 5. Februar 552 der ganzen Christenheit in einer Encyclica unter Beifügung eines Glaubensbekenntnisses das Vorgefallene mit. Auch in Chalcedon wurden der Papst und seine Begleiter noch mißhandelt, und ersterer verfiel in eine heftige Krankheit. Der Kaiser schickte nun wiederum Gesandte, um den Papst zur Rückkehr zu bewegen. Nach längern Verhandlungen scheint man dahin übereingekommen zu sein, daß der Papst sein Asyl verlassen solle, wenn die von ihm Censurirten, Theodor Askidas, Mennas und deren Anhänger, vorerst wieder ihren Frieden mit ihm gemacht hätten. Wenigstens überreichten die Genannten dem Papste ein Schreiben, welches außer einem Glaubensbekenntnisse Entschuldigungen wegen des bisher Vorgefallenen und die Bitte um Verzeihung enthielt. Kurz darauf starben um die Mitte des Jahres 552 bald nach einander Dacius von Mailand und Mennas von Constantinopel. Des letztern Nachfolger, Eutychius, übersandte dem Papste sein Glaubensbekenntniß. Jetzt wurden wieder Verhandlungen in Betreff der zu berufenden großen Synode angeknüpft. Vigilius wünschte eine Synode in Italien oder Sicilien, damit die Abendländer zahlreich daran Theil nehmen könnten; der Kaiser dagegen verlangte, daß dieselbe in Constantinopel abgehalten werde. Dann schlug man eine Bischofsconferenz vor; allein auch hierbei hinderten die geheimen Absichten das Zustandekommen eines Einvernehmens. Der Kaiser, dem es nur darum zu thun war, durch die von ihm abhängigen Orientalen die Gegner überstimmen zu lassen, wollte, daß der Papst und jeder der orientalischen Patriarchen mit je drei Bischöfen zur Conferenz komme; Vigilius aber lehnte die Betheiligung ab, wenn nicht ebenso viele Occidentalen wie Orientalen zugezogen würden. Da befahl der Kaiser, um eine vollendete Thatsache zu schaffen, daß die große Synode am 5. Mai 553 in der Hauptstadt eröffnet werden sollte. Der Papst wurde nun wiederholt zur Theilnahme eingeladen, blieb aber, seinem bisherigen Standpunkte entsprechend, der Synode fern und erklärte, innerhalb 20 Tagen seine Meinung über die drei Kapitel schriftlich abgeben zu wollen. Dieses that er am 14. Mai 553 in dem sogen. Constitutum Vigilii Papae de tribus capitulis. Dasselbe war außer dem Papste von 16 Bischöfen, unter denen drei Orientalen waren, und von drei römischen Clerikern unterzeichnet. Ein Vergleich mit dem Judicatum vom 11. April 548 zeigt, daß der Papst in dem Urtheil über die dogmatische Seite der Sache sich zwar gleich geblieben, in der Frage der Opportunität dagegen den abendländischen Anschauungen bedeutend entgegengekommen war. Er hebt aus den Schriften Theodors 60 Sätze aus, welche den nestorianischen Irrthum ent-

halten, und belegt dieselben mit dem Anathem. Dann sucht er durch Zeugnisse der Väter und durch Beispiele zu beweisen, daß man es immer für eine zu große Härte gehalten habe, gegen die Person eines Verstorbenen noch das Anathem auszusprechen. Deßhalb könne er sich auch Theodor gegenüber hierzu nicht verstehen. Bezüglich Theodorets will der Papst weiter nichts thun, als daß er in fünf Anathematismen die nestorianischen und die eutychianischen Irrlehren proscribirt, mögen sie nun von wem immer, also auch von Theodoret, vorgetragen sein. Direct Theodoret in seinen Schriften zu censuriren, dazu könne er sich deßhalb nicht entschließen, weil das Chalcedonense ihn nach Abschwörung des Irrthums in Frieden aufgenommen habe. Noch geringeres Entgegenkommen zeigt Vigilius hinsichtlich des Ibas. Er hat, da er selbst des Griechischen nicht mächtig ist, die bezüglichen Acten von Chalcedon durch Andere einsehen lassen und auf diesem Wege die Ueberzeugung gewonnen, daß die päpstlichen Legaten sowohl, wie die Patriarchen von Constantinopel und Antiochien, gerade auf Ibas' Brief an Maris ihr Urtheil über die Rechtgläubigkeit des Erstern gestützt haben. Wenn aber gleichwohl auch Verkehrtes in demselben enthalten sei, so müsse man bedenken, daß Ibas in gutem Glauben geirrt und für seinen Irrthum hinreichend Buße gethan habe. Daher könne der Papst sich nicht entschließen, nachträglich noch den Brief zu censuriren. Während also das Judicatum die kaiserlichen Forderungen vollauf erfüllte, zeigt das Constitutum ein so geringes Entgegenkommen, daß der Kaiser auf die ganze Frucht seiner bisherigen Bemühungen hätte verzichten müssen, wenn er damit zufrieden gewesen wäre. Wie Vigilius dazu gekommen ist, von seinem frühern Standpunkt soweit abzugehen, das ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich hat ihn die erlittene harte Behandlung und besonders die kaiserliche Wortbrüchigkeit gegen die Orientalen eingenommen, während zugleich die im Abendlande drohende Gefahr einer kirchlichen Spaltung ihn unvermerkt dahin brachte, die Sache wieder mehr vom abendländischen Gesichtspunkte aus zu beurtheilen. Wie dem aber auch sein möge: jedenfalls war der im Constitutum eingenommene Standpunkt auf die Dauer nicht haltbar. Zunächst bewiesen die vom Papste beigebrachten Gründe streng genommen nicht, daß er die Verurtheilung der drei Kapitel überhaupt nicht vornehmen könne, sondern nur, daß er sich scheue, gegen einen Verstorbenen das Anathem auszusprechen und in irgend einem Punkte über das in Chalcedon Beschlossene hinauszugehen. Sodann konnte man ihm seine frühere, geradezu entgegengesetzte Beurtheilung der Sache vorhalten, und drittens endlich mußte er sich sagen, daß er das Constitutum nur werde aufrecht halten können um den Preis eines vollständigen Bruches mit dem Kaiser und den Orientalen, wozu er doch auch gewiß nicht entschlossen war.

Mittlerweile hatte die große Synode ihre Sitzungen eröffnet. Es waren anwesend 151 Bischöfe, darunter die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Constantinopel, und sechs Occidentalen. Eutychius von Constantinopel führte den Vorsitz. Die drei ersten Sitzungen wurden ausgefüllt durch Verlesung eines kaiserlichen Schreibens an die Synode, welches die Aufgabe derselben genau bestimmte, sowie durch das Referat über wiederholte, sowohl von der Synode wie vom Kaiser ausgehende Einladungen an den Papst, sich bei der Synode einzufinden, und über die vom Papst jedesmal ertheilte ablehnende Antwort. In der vierten und fünften Sitzung beschäftigte man sich mit Theodor von Mopsuestia. Zuerst wurden 71 aus dessen Schriften gesammelte Stellen, welche größtentheils mit den 60 des Constitutum übereinstimmten, vorgelesen. Nach Anhörung derselben riefen die Synodalen: „Anathema für Theodor und seine Schriften!" Alsdann wurde aus Väterstellen der Beweis erbracht, daß die rechtgläubigen Lehrer der Kirche Theodor nicht gelobt hätten, und an Beispielen gezeigt, daß man auch gegen einen Verstorbenen noch das Anathem aussprechen könne. Zum Schluß der fünften Sitzung wurde noch über Theodoret verhandelt, dessen nestorianische Gesinnung aus den zur Verlesung gelangenden Stellen seiner Streitschriften gegen Cyrill und die Synode von Ephesus klar hervorleuchtete. Die sechste Sitzung war dem Briefe des Ibas gewidmet, in Bezug auf welchen auch hier wieder die unerwiesene Behauptung aufgestellt wurde, Ibas selbst habe zu Chalcedon den Brief nicht als den seinigen anerkannt. In der siebenten Sitzung vom 26. Mai 553 theilten kaiserliche Gesandte der Synode mit, daß Papst Vigilius dem Kaiser sein schriftliches Separaturtheil über die drei Kapitel, nämlich das Constitutum, zugeschickt, der Kaiser aber die Annahme verweigert habe. Dann wurden die früheren, schriftlichen Aeußerungen des Papstes verlesen, in denen derselbe entweder die drei Kapitel verurtheilt oder die Verurtheilung derselben in Aussicht gestellt hatte. Man wollte also den Papst der Unbeständigkeit zeihen, verschwieg aber wohlweislich, daß auch der Kaiser der getroffenen Verabredung untreu geworden war. Zum Schlusse theilte der kaiserliche Gesandte noch ein Schreiben seines Herrn mit, welches den Befehl enthielt, den Namen des Vigilius aus den Diptychen auszustreichen, weil er durch Vertheidigung der drei Kapitel sich der Gottlosigkeit des Nestorius und des Theodor mitschuldig gemacht habe. Die Synode ging auf dieses Verlangen ein, betonte aber ebenso, wie das kaiserliche Schreiben, ausdrücklich, daß sie dadurch die Verbindung mit dem apostolischen Stuhle von Alt-Rom nicht abbrechen wolle. In der achten und letzten Sitzung vom 2. Juni 553 wurde das im Voraus schon angefertigte Schlußurtheil der Synode verlesen. Nach einer kurzen Recapitulation der stattgehabten Verhandlungen folgt die Anathemati-

sirung der drei Kapitel. Daran schließen sich noch 14 Anathematismen, von denen die drei letzten gegen die Vertheidiger der drei Kapitel gerichtet sind.

So standen also nach achtjährigen Verhandlungen die beiden Theile schroffer als je einander gegenüber. Der Kaiser suchte jetzt die Unterschrift der Synodalbeschlüsse von den nicht auf der Synode gewesenen Bischöfen zu erzwingen, was ihm auch im Morgenlande ohne besondere Mühe gelang. Die wenigen, welche widerstrebten, wurden in's Exil geschickt. Dieselbe Strafe wurde wahrscheinlich auch über Vigilius verhängt. Als aber die Stadt Rom durch Narses den Goten wieder entrissen war, bat die römische Geistlichkeit den Kaiser um Freigebung des Vigilius und der mit ihm verbannten römischen Cleriker. Der Kaiser gewährte die Bitte unter der Bedingung, daß Vigilius die Synode anerkenne. Letzterer verstand sich dazu in zwei Schreiben vom 8. December 553 und 23. Februar 554. Dadurch erlangte die Synode den Charakter einer öcumenischen (fünftes öcumenisches Concil, zweites zu Constantinopel, 5. Mai bis 2. Juni 553). Das erstere jener beiden Schreiben, in denen der Papst von dem unhaltbaren Standpunkt des Constitutum wieder auf den des Judicatum zurücktritt, ist an den Patriarchen Eutychius von Constantinopel gerichtet. Vigilius sagt, er habe durch weitere Nachforschung über die Angelegenheit der drei Kapitel seinen Irrthum in Betreff derselben eingesehen und widerrufe ihn nach dem Beispiele des hl. Augustinus. Dann adoptirt er wörtlich das Anathem der fünften Synode gegen die drei Kapitel. Das andere ausführlichere Actenstück ist wahrscheinlich für das Abendland bestimmt gewesen und führt den Titel Vigilii Papae Constitutum de damnatione trium capitulorum, gewöhnlich „Zweites Constitutum" genannt. Darin wird der Versuch gemacht, die Bedenken, welchen das Anathem über die drei Kapitel begegnen könnte, zu zerstreuen.

Mit der Anerkennung der fünften Synode durch den Papst kann der Dreikapitelstreit als im Wesen beendigt angesehen werden. Noch ist zu bemerken, daß der römische Gelehrte Vincenzi (In s. Gregorii Nysseni et Origenis scripta etc. nova recensio. Per Aloys. Vincenzi, voll. IV, Rom. 1865) eine von der gewöhnlichen Auffassung ganz abweichende Darstellung dieses Streites gegeben hat. Er erklärt zehn Actenstücke für unächt, darunter auch das Constitutum, und beseitigt auf diese Weise jedes Schwanken im Auftreten des Papstes, sowie die durch den Kaiser ihm bereiteten Verfolgungen (vgl. dazu die Kritik von Hergenröther im Theol. Literaturbl. 1866, 546—549). Der Wechsel in den Entschlüssen des Papstes, der übrigens niemals das Dogma berührt, erklärt sich hinreichend aus den inneren und äußeren Schwierigkeiten der Lage. Andererseits muß es aber dem ruhigen Beurtheiler ebenso bald klar werden, daß der ganze Streit nur mit dem Siege der vom Kaiser und den meisten Orientalen vertretenen Anschauung endigen konnte. Sobald die Verurtheilung der drei Kapitel einmal in Frage kam, mußte sie auch vollzogen werden; denn ihre Nichtverurtheilung würde von den Nestorianern als Billigung ihrer Häresie ausgebeutet worden sein. Die Befürchtungen der Abendländer, die zudem von der ganzen Angelegenheit nicht einmal unmittelbar berührt waren, haben nur verwirrend auf den Gang der Dinge eingewirkt. Wenn nun auch der Dreikapitelstreit und sein Abschluß, die fünfte allgemeine Synode, den Ränken eines Theodor Askidas und der Gewaltthätigkeit Justinians ihr Entstehen verdanken, so haben sie doch in der Hand der Vorsehung eine höhere Bedeutung gehabt. Die beiden einander entgegengesetzten Häresien des Nestorianismus und Eutychianismus wurden jetzt noch einmal gleichzeitig neben einander beleuchtet und verurtheilt. So reiht sich das zweite Concil zu Constantinopel wie eine zusammenfassende Ergänzung an die Synoden von Ephesus und Chalcedon an. Im Uebrigen erfüllten sich aber weder die Hoffnungen, welche der Kaiser hinsichtlich der Monophysiten an die Verwerfung der drei Kapitel geknüpft hatte, noch auch im ganzen Umfange die Befürchtungen des Papstes in Bezug auf das Abendland. Vigilius starb auf der Rückreise nach Rom in Sicilien. Sein Nachfolger war der römische Archidiacon Pelagius, der mit ihm in Constantinopel gewesen. Derselbe hatte sich mit Vigilius überworfen und einen Tractat gegen den Papst und gegen die fünfte allgemeine Synode veröffentlicht, welcher eben jetzt (1884) durch Abbé Duchesne in einem Codex der Bibliothek von Orleans wieder aufgefunden worden ist. Nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl nahm er aber diesen Tractat zurück und stimmte der fünften Synode bei. Letztere fand aber sonst noch vielen Widerspruch, besonders in Illyrien, Oberitalien und Afrika. Zu einem eigentlichen Schisma kam es jedoch nur in Oberitalien, wo die Bischöfe von Ligurien und Aemilien im Westen unter dem Erzbischof von Mailand, die von Venetien und Istrien im Osten unter dem Erzbischof von Aquileja sich förmlich von Rom lossagten. Eine Zeit lang schlossen sich auch die Bischöfe von Toscana dieser Opposition an. Das Schisma der Mailänder wurde um 571 beseitigt; das von Aquileja aber dauerte länger. Vor dem Andrang der Langobarden verlegte der schismatische Bischof von Aquileja unter Beibehaltung dieses Titels seinen Sitz nach der Insel Grado. Um 607 wurden dann die im Gebiete der oströmischen Kaiser wohnenden Schismatiker mit dem Metropolitansitz Grado mit der Kirche wieder vereinigt. Die Schismatiker auf lombardischem Gebiete errichteten darauf ein eigenes Patriarchat Aquileja, weßhalb die Päpste auch dem unirten Bischof von Grado den Patriarchentitel verliehen. Die letzten Schismatiker des lombardischen Reiches kehrten um 700 zur Kirche zurück. — Quellen: Mansi IX; Har-

duin III. Besonders die Schriften der Zeitgenossen: Facundus, Pro defensione trium capitulorum und Contra Mocianum Scholasticum, bei Gallandi, Bibl. Patr. XI; Liberatus, Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum; Victor Tununens., Chronicon, ebendort XII. Bearbeitungen: H. Card. Noris, Dissertatio historica de synodo V., Paduae 1673, in Edit. Opp. Noris, Veronensi 1729, I, 550 sqq. Dagegen Garnier, Dissert. de V. synodo, Par. 1675, bei Galland. XII, 163 sqq.; Ballerini, Defensio dissertationis Norisianae de synodo V., in Edit. Opp. Noris. IV, 985 sqq.; Punkes, Papst Vigilius und der Dreikapitelstreit, München 1865; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. II, 798—924. [Küpper.]

Drei Könige (tres Magi, tres Reges), die heiligen, waren nach dem Berichte der heiligen Schrift (Matth. 2, 1—12) die Erstlinge aus den Heiden, welche dem neugeborenen Heilande zu Bethlehem ihre Huldigung darbrachten. Ueber ihre persönlichen Verhältnisse enthält das Evangelium nur wenige Andeutungen. Sie werden Magier aus dem Morgenlande (μάγοι ἀπ' ἀνατολῶν) genannt, was auf Persien oder Babylonien hinweist. In Persien wie auch in Babylon bildeten die Magier eine besondere Priesterkaste; sie waren hier überhaupt der gelehrte Stand, welcher sich die Erforschung der Natur, insbesondere des gestirnten Himmels, zum Ziel setzte. Außerdem lag den Magiern die Berathung der Monarchen, die Erziehung der Prinzen und die Ausdeutung der Träume ob. Nach Justinus (C. Tryph. 77) kamen dagegen die Magier aus Arabien, das den Juden überhaupt als Morgenland galt. Wie in Betreff der Heimat, so gehen die Kirchenväter und Theologen auch in Bezug auf den Stern auseinander, welcher die Magier nach Jerusalem führte. Nach Augustin (C. Faust. 2, 5) und Thomas (Summ. 3, q. 37, a. 7) war es ein damals zu diesem Zweck von Gott erschaffener Stern oder eine Lichterscheinung, welche den Magiern zeitweilig leuchtete und sie in Verbindung mit der Macht innerer Gnade geleitete (vgl. Roth, De stella a Magis conspecta, Mogunt. 1865). Daß der Stern vor ihrer Ankunft in Jerusalem verschwand, geben die Worte der Magier (Matth. 2, 2) deutlich zu verstehen. Herodes der Große und mit ihm ganz Jerusalem erschrack bei der Kunde von der Geburt eines neuen Königs der Juden; der grausame Regent fürchtete den mühsam errungenen Thron zu verlieren, während den Juden, welche das richtige Verständniß der Weissagungen verloren hatten, vor den Greueln eines Bürgerkrieges bangen mochte, der sich an den Thronwechsel anschließen werde. Um Klarheit in die Lage zu bringen, ließ der König das Synedrium zusammentreten, welches aus 71 Mitgliedern bestand und die oberste geistliche Behörde der Juden in Religionssachen bildete. Nachdem dasselbe auf Grund von Mich. 5, 2 Bethlehem im Stamme Juda als Geburtsort des Messias bezeichnet, entließ Herodes die Magier mit den bekannten ebenso mißtrauischen wie heuchlerischen Worten. Plötzlich leuchtete ihnen der Stern wieder auf und geleitete sie nach Bethlehem. Hier brachten sie dem Heiland Gold, Weihrauch und Myrrhe dar und lenkten in Folge eines Traumgesichtes ihre Schritte nicht zu Herodes, sondern der Heimat, auf einem andern Wege, entgegen. Die Zahl der Magier wird schon in den Gemälden der Katakomben durchgehends auf drei angegeben; wenn der Künstler nur zwei anbrachte, so waren hier bloß Raumverhältnisse maßgebend. Origenes und Leo der Große kennen die Dreizahl (Patrizi, De Evang. l. 3, p. 319). Seit dem siebenten Jahrhundert führen die Magier die Namen Caspar, Melchior und Balthasar und werden in dieser Reihenfolge als Vertreter der drei Menschenalter und der drei Stammhalter unseres Geschlechtes nach der Sintflut in der Kunst dargestellt (Schanz, Comm. zu Matth. 96). Ihrer Würde nach waren die Magier orientalische Stammesfürsten, wie sie denn auch auf den ältesten Denkmälern kein königliches Abzeichen, sondern die gekrümmte Kopfbekleidung der Priester tragen. Erst vom siebenten Jahrhundert an stellte die Kunst sie mit Hüten von kronenartiger Umsäumung dar, an deren Stelle nachmals förmliche Kronen traten. Seit dem neunten Jahrhundert erscheinen sie unter Einfluß von Ps. 71, 9—11 und Is. 60, 1 f. als Könige. Als solche führt sie das Menologium des Kaisers Basilius auf (Zappert 321). Der Mehrzahl nach verlegen die Exegeten das Auftreten der Magier in die Zeit nach der Darstellung Jesu im Tempel. In diesem Falle hätte ihr Besuch im zweiten Jahre des Heilandes stattgefunden (Patrizi, De Evang. 3, 3, 326; Schanz 94). Bei der Festsetzung des 6. Januars in der Liturgie hätte dann nicht die äußere Reihenfolge der Begebenheiten, sondern die innere Verknüpfung der Geheimnisse den Ausschlag gegeben, insofern die Kundgebung des Erlösers an die Hirten seine Offenbarung an die Heidenwelt nach sich zog.

Das Andenken an die Anbetung des Heilandes durch die Magier beging die Kirche seit den ältesten Zeiten am 6. Januar. Damit verband sich das Gedächtniß der Geburt und der Taufe Christi, sowie des Wunders zu Cana. Früh indeß verlegte die abendländische Kirche das Fest der Geburt Christi auf den 25. December, eine Sitte, die seit Julius I. (337—352) auch im Morgenland Eingang fand. Nach heutiger Disciplin verbinden die Griechen das Fest der Magier mit dem Geburtstage Christi am 25. December, während sie den 6. Januar dem Andenken an die Taufe des Heilandes (τὰ ἅγια θεοφάνεια, oder τὰ Φῶτα) vorbehalten (Nilles, Kalendar. I, 57. 363; s. das Nähere im Art. Epiphanie).

Früh schon machte die christliche Kunst das Geheimniß der Epiphanie zum Gegenstand der Darstellung für Malerei und Sculptur. Vor Allem kommen jene Bilder in Betracht, welche

die Anbetung der Magier mit entsprechenden Thatsachen des A. T., wie der Anbetung des wahren Gottes durch die Knaben im Feuerofen, zusammenstellen (Kraus, R. Sott., 2. Aufl., 284). Hierhin gehört auch das nach de Rossi aus dem Beginn des zweiten Jahrhunderts stammende Bild in der Katakombe S. Priscilla, auf welchem Maria erscheint, vor welcher ein mit dem Pallium bekleideter und in der Linken eine Buchrolle tragender Mann (Isaias) steht, während über beiden der Stern schwebt (de Rossi, Immag. scelte Tav. I). Die technische Vollendung dieses Gemäldes weist auf die Zeit der ersten Kaiser hin. Die Zahl der Katakomben-Fresken, auf welcher Maria, den Heiland tragend, in Verbindung mit den Magiern dargestellt ist, übersteigt die Zahl zwanzig. Entweder stehen die Magier vor der Mutter Gottes, oder Maria erscheint in ihrer Mitte, so daß der Maler der Gleichförmigkeit halber entweder vier, wie in S. Domitilla, oder zwei Magier wie in SS. Pietro e Marcellino anbrachte (Lehner, Tafel I—III). Auf altchristlichen Sarkophagen in Rom kommt die Anbetung der Weisen elfmal vor (Kraus, R. Sott. 367), auch im übrigen Italien, sowie in Frankreich und Spanien hat man dieselbe abgebildet entdeckt (Lehner 303 bis 328). Im Mittelalter wurde die Anbetung vielfach legendenhaft ausgeschmückt und dadurch auch die Auffassung der Künstler nachhaltig beeinflußt, worüber Zappert 319 ff. ausführlich handelt. Noch sei angemerkt, daß die Rechtssprache des Mittelalters das Fest der Magier als „zwölften" oder „dreizehnten Tag nach Christi Geburt", als „obersten Tag" und als „prehen (leuchtenden) Tag" bezeichnet (Zappert 294 ff.).

Die persönliche Verehrung der hll. Magier erhielt den Hauptaufschwung durch die Ueberführung ihrer Gebeine von Mailand nach Köln 1164. Kurz vor der Eroberung der mächtigen Lombardenstadt durch Friedrich I. im J. 1158 brachte man ihre Leiber aus der vor den Thoren liegenden Kirche S. Eustorgio nach der innerstädtischen Kirche S. Giorgio al Palazzo, wo sie im Glockenthurm eine Zufluchtsstätte fanden. Nach der zweiten Einnahme Mailands 1164 schenkte der Kaiser die Reliquien seinem Reichskanzler, Rainald von Dassel, erwähltem Erzbischof von Köln. Ueber die Vorgeschichte der Reliquien berichtet unter den Zeitgenossen zuerst Abt Isingrim von Ottobeuren, welcher 1168 nach Köln kam (Mon. Germ. SS. XVII, 315). Er stützt sich auf Geschichtsbücher, welche melden, die Kaiserin Helena habe die heiligen Leiber in drei Särgen aus dem Morgenland nach Constantinopel gebracht und hier einem in ihrem Dienst stehenden Bischof als Ehrenlohn zuerkannt. Abt Robert von Mont S. Michel (gest. 1184) fügt dem bei, die Leiber seien bis auf Haut und Haare unversehrt gewesen. Bischof Eustorgius habe sie als Geschenk eines Kaisers aus Constantinopel nach Mailand übertragen vermittels eines von zwei Kühen wunderbar gezogenen Fuhrwerks (Mon. Germ. SS. VI, 513). Die Ueberlieferung der kölnischen Kirche tritt uns in einem von Floß (116 ff.) veröffentlichten Bericht einer in der königlichen Bibliothek im Haag befindlichen Handschrift des 13. Jahrhunderts entgegen. Sie meldet, Rainald habe außer den Leibern der hll. drei Könige die Reliquien der Blutzeugen Nabor und Felix aus Mailand übertragen, Köln sei jetzt das Ziel vieler Waller geworden, Rainald habe eine Epiphanie-Feier in Köln gestiftet, sein Nachfolger Philipp von Heinsberg (1167—1191) aber jenen prachtvollen Schrein anfertigen lassen, in dem die heiligen Leiber nunmehr ruhten. Augenzeugen, welche der Uebertragung derselben in den Schrein beigewohnt, hätten sie ganz unversehrt gefunden. Dieser mumienartige Zustand dauerte noch fort bis in das 17. Jahrhundert (Gelenius, De admir. magnit., Colon. 233). Die genannten Geschichtsbücher, wie auch der Bericht im Haag können eine streng geschichtliche Bedeutung nicht beanspruchen. In der Reihe der Mailänder Bischöfe ist Eustorgius I., welchem das Mailänder Brevier von 1582 und 1635 die Ueberführung der Reliquien nach Mailand und die Errichtung einer ihnen geweihten Kirche zuschreibt, der dritte Amtsvorgänger des hl. Ambrosius. Der letztere preist ihn als Bekenner (Migne, PP. lat. XVI, 1012), gedenkt auch der hll. Blutzeugen Nabor und Felix (Migne l. c. XVI, 1019); von den Reliquien der Magier dagegen weiß er nichts. Ebenso wenig kennt der Diacon Paulinus, der Biograph des hl. Ambrosius, die Reliquien der hll. drei Könige oder das ihnen zu Ehren vor Mailand errichtete Gotteshaus (Migne l. c. XIV, 31). Kurz, der Bericht des Abtes Isingrim ruht ohne Zweifel auf der aus dem elften Jahrhundert entstammenden Lebensbeschreibung des Bischofs Eustorgius von Mailand (Floß 47). Den gleichen legendarischen Charakter trägt der Bericht in der Handschrift im Haag an sich, ja ein Vergleich mit der Lebensbeschreibung zeigt, daß er mit derselben in engem Zusammenhang steht und aus ihr geschöpft hat. Aus dem „Ducaten der drei Weisen", einer in S. Eustorgio verehrten Goldmünze des Kaisers Zeno (474 bis 491), die ehedem in der Lade der Reliquien angeblich beruhte, glaubte man auf eine Uebertragung derselben aus Constantinopel unter dem genannten Kaiser schließen zu dürfen. Daß indeß die Münze wirklich in der Lade gewesen, dafür ist kein Beweis erbracht worden. Daß die Kirche S. Eustorgio bis in das vierte Jahrhundert hinaufreicht, haben Münzen aus der Zeit Constans' I., die man 1764 in einem christlichen Grabe dort entdeckte, außer Zweifel gestellt; bei Gelegenheit der letzten Restauration der Kirche kam nach Entfernung der Tünche des vierten Pfeilers am Capitell ein angeblich dem neunten Jahrhundert entstammendes Basrelief hervor, welches unter Anspielung auf die obengenannte Legende einen Wagen vorstellt,

den zwei Kühe unter Vorantritt eines Engels ziehen. Heute noch zeigt man in S. Eustorgio den Sarkophag der drei Könige mit der Ueberschrift „Sepulcrum trium Magorum", welcher von drei Kronen und einem Stern überragt wird (Rotta 6, 7). Aber die entscheidende Frage, wann die Kirche S. Eustorgio zuerst nach den „hll. drei Königen" genannt wurde, hat bis zur Stunde eine ausreichende Beantwortung nicht gefunden. Wenngleich indeß sichere Kunde bezüglich der Zeit der Uebertragung der Reliquien aus dem Morgenland nach Mailand fehlt, so hat die Mailänder Kirche doch ihren alten Besitzstand nach 1164 mit rührender Pietät, wenngleich ohne Wirkung, zu schützen gesucht. Wie Ludovico Sforza il Moro ein Breve erwirkte, in welchem Alexander VI. den Erzbischof von Köln um Auslieferung der Reliquien ersuchte, so rief der hl. Karl Borromäus die Beihilfe Gregors XIII. und Philipps II. von Spanien zu dem nämlichen Zweck an. Diese Bemühungen ermangelten ebenso des Erfolges, wie diejenigen des Cardinal-Erzbischofs Litta von Mailand im J. 1675; ihm wurde auch die kleinste Partikel von Köln aus abgeschlagen.

Erzbischof Rainald hatte das kaiserliche Hoflager am 11. Juni 1164 verlassen; Tags darauf zog er mit den Reliquien von Vercelli nach Turin und entsandte vom erstern Orte einen Boten mit einem Schreiben nach Köln, welches die Einwohnerschaft zu würdigem Empfang der heiligen Unterpfänder aufforderte (Abdruck bei Floß 113). Dann lenkte der Reichskanzler, nicht ohne bedeutende politische Zwecke zu verfolgen, seine Schritte durch Burgund. Auf dem Tag von Vienne (23. Juni) suchte er die schwankenden Großen für seine antipäpstliche Kirchenpolitik zu gewinnen. Ungeachtet der in Sens weilende rechtmäßige Papst Alexander III. einen Haftbefehl gegen den gewaltthätigen Kanzler, die Seele des Schismas, erließ und der Pfalzgraf Konrad ihm nachstellte, gelang es Rainald, vermittels einer Schwenkung in Hochburgund die Wasserstraße des Rheins zu erreichen und auf dieser nach Köln zu kommen. Am 23. Juli 1164 zog er festlich, von Geistlichkeit und den Gläubigen empfangen, mit den Reliquien in seine Metropole ein. Irrthümlich bezeichnen die „größeren kölnischen Annalen" (Mon. Germ. SS. XVII, 776) die Vigilie des Jacobusfestes (24. Juli) als Tag der Ankunft. Die Liturgie des Kölner Doms hielt stets den 23. Juli als Tag der Uebertragung fest; indeß wurde der falschen Notiz der größeren Annalen insofern Rechnung getragen, als man auch noch in das neueste Proprium die Notiz aufnahm: „die Erinnerung an diese Begebenheit wird wegen des Zusammentreffens mit der Vigilie des hl. Jacobus, an welcher sie sich ereignet hat, am heutigen Tage (23. Juli) nach altem Herkommen gefeiert". Rainald wies den Reliquien als Ruhestätte den alten Petersdom an und machte eine Stiftung von zehn Mark jährlich zur Begehung einer Festfeier an Epiphanie (Floß 45). Unter seinem Nachfolger Philipp von Heinsberg (1167 bis 1191) wurde der kostbare Reliquienschrein in Form einer romanischen Basilika begonnen, der zu den herrlichsten Erzeugnissen romanisch-gotischer Goldschmiedekunst gehört. Gegen Anfang des 13. Jahrhunderts vollendet, nahm er die Leiber der hll. drei Könige, sowie die Reliquien der hll. Nabor und Felix und des hl. Gregor von Spoleto auf. Schon bei seiner ersten Anfertigung mochte sich der Gedanke des Neubaues der Domkirche, als der Grabstätte der heiligen drei Könige, geregt haben. Erzbischof Engelbert I. würde ihn zur Ausführung gebracht haben, wenn nicht der Stahl des Mörders ihn 1225 niedergestreckt hätte. So konnte Konrad von Hostaden diese Idee erst 1248 durch Legung des Grundsteines verwirklichen. Von jetzt stieg Kölns Ruhm in allen Landen. Zahllose Pilgerschaaren strömten zum Grab der heiligen drei Könige nach Köln. Mit der Fahrt zu den Heiligthümern von Aachen verband sich regelmäßig ein frommer Gang nach Köln. Auch Fürsten erschienen zur Huldigung. Otto IV. schenkte 1199 drei goldene Kronen. Im J. 1249 erschien König Wilhelm von Holland und 1338 Eduard III. von England zur Huldigung. Ein dänischer Monarch soll ebenfalls drei goldene Kronen dargebracht haben. Ruprecht von der Pfalz empfing 1401 am 6. Januar hier die deutsche Königskrone. Als Kröner der deutschen Könige fungirte regelmäßig der Erzbischof von Köln; die Krönungs-Liturgie enthielt Theile des Dreikönigen-Officiums. Nach Empfang der Kaiserkrone in Aachen pflegte der Kaiser in Köln die heiligen drei Könige zu verehren. Innocenz IV. (1247), Bonifaz IX. (1392), Clemens X. (1671) und Pius IX. (1864) ertheilten Ablässe für die Verehrung der heiligen drei Könige. Die vom Erzbischof Max Heinrich am 28. November 1671 errichtete Dreikönigen-Bruderschaft wurde 1869 durch Erzbischof Melchers wieder hergestellt. Außer Köln ragten durch Verehrung der heiligen drei Könige hervor Hildesheim, wohin der dort reich bepfründete Rainald von Dassel drei Finger derselben geschenkt hatte, sowie Burgund. In verschiedenen Kirchen der Stadt Besançon selbst, wie in zahlreichen Cistercienserklöstern der dortigen Diöcese hat sich seit dem erwähnten Aufenthalte Rainalds die Verehrung Jahrhunderte lang erhalten. Im J. 1482 schenkte Ludwig XI. von Frankreich aus Renten der Champagne dem Kölner Dreikönigen-Dom 3000 Livres. Sogar im fernen Schottland fand die Verehrung Eingang (Bellesheim, Kircheng. Schottl. I, 294). Beim Andrängen der Franzosen flüchtete das Domcapitel 1794 den Schrein sammt den Reliquien nach Arnsberg; von hier kamen sie in die naheliegende Prämonstratenserabtei Wedinghausen. Mit Genehmigung der hessen-darmstädtischen Regierung, welcher Arnsberg unterstand, ließ der kurkölnische Capitularvicar von Caspers im December 1803 die Reliquien nach Deutz bringen, wo der

Pfarrer der damals zum Bisthum Aachen gehörenden Kölner Domkirche, J. W. Marx, sie am 5. Januar 1804 in Empfang nahm und unter unbeschreiblichem Jubel der Bevölkerung nach Köln an ihre vormalige Ruhestätte übertrug. Der auf unerklärliche Weise 1803 nach Frankfurt gelangte und dort von der hessischen Regierung beschlagnahmte Schrein konnte erst 1807 durch Vermittlung Napoleons, allerdings vielfach beschädigt und beraubt, für Köln wiedergewonnen und seiner vormaligen erhabenen Bestimmung zurückgegeben werden. Als am 20. Juli 1864 bei Gelegenheit der siebenten Säcularfeier der Uebertragung der heiligen Reliquien, in Gegenwart des Cardinalerzbischofs von Geissel, des Domcapitels und dreier Aerzte, der Schrein unter Beobachtung der üblichen Formalitäten geöffnet wurde, fand man in kunsthistorisch merkwürdiger Umhüllung die von Erzbischof Bruno I. (953—965) nach Köln gebrachten Reliquien des hl. Gregor von Spoleto; die Inschriften mehrerer Pergamentstreifen des 14. Jahrhunderts bezeugten sie als solche. Eine zweite Umhüllung enthielt die Gebeine von zwei Personen, die, wenngleich der Authentik ermangelnd, nur die Reliquien der hll. Felix und Nabor sein können, die von Alters her mit den heiligen drei Königen gemeinsame Verehrung empfingen. In einer besondern Abtheilung des Schreines lagen in zum Theil vermoderten Binden die Gebeine dreier Personen, welche die anwesenden Sachverständigen zu fast vollständigen Körpern zu ordnen vermochten. Endlich enthielt der Schrein zwei Silbermünzen, Bracteaten, aus der Zeit Philipps von Heinsberg. Alles wurde mit neuen Seidenstoffen umgeben, dann versiegelt und in eine neue aus Holz gefertigte Lade gelegt und diese dem Schreine eingefügt. Vom 23. bis 30. Juli fand unter erhebender Betheiligung der ganzen Erzdiöcese die siebente Säcularfeier statt. In den Leibern der heiligen drei Könige und ihrer seit 1880 vollendeten Ruhestätte, dem Dom, besitzt Köln seine kostbarsten Schätze, denen es, wie im Mittelalter, so auch heute seinen Ruhm gemäß den Worten des Hymnus verdankt: Terrae relinquunt (Magi) corpora, His dives est Colonia. (Vgl. H. J. Floß, Dreikönigenbuch, Köln 1864, wo auch die älteren Auctoren verzeichnet sind; Paolo Rotta, Memoria sui Re Magi, Milano, s. a.; F. A. von Lehner, Die Marienverehrung in den drei ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881; Fr. Bock, Der Kunst- und Reliquienschatz des Kölner Domes, Köln 1870; G. Zappert, Epiphania, ein Beitrag zur christlichen Kunstarch., in den Sitz.-Ber. der Wiener Akad., phil.-hist. Kl. XXI, 291 ff.) [Bellesheim.]

Dreißigjähriger Krieg (1618—1648) umfaßt eine Reihe von Kämpfen, welche in den genannten Jahren von Streitkräften fast aller Völker Europa's auf deutschem Boden geführt worden sind. Hierorts verdient dieser Krieg aus dem Grunde und insoweit eine Besprechung, als bei demselben neben politischen auch religiöse Interessen in Frage kamen. Frankreich und England betheiligten sich am dreißigjährigen Kriege, um das vermeintliche Uebergewicht des in Oesterreich-Deutschland, in Spanien und dessen Nebenländern regierenden Hauses Habsburg zu brechen. Aus demselben Grunde hatten sie auch früher schon den Aufstand der Niederlande unterstützt. Da nun letztere ihre Selbständigkeit einstweilen nur einem Waffenstillstande mit Spanien verdankten, der 1621 zu Ende gehen sollte, und da sie ferner nominell noch zum deutschen Reiche gehörten, also auch von Seiten der Kaiser aus dem Hause Habsburg möglicherweise eine Gefährdung ihrer Unabhängigkeit befürchten konnten, so nahmen sie deßwegen im dreißigjährigen Kriege gegen Habsburg Partei. In Norditalien waren die Herzöge von Savoyen, zeitweilig auch die Republik Venedig nach den dortigen habsburgischen Besitzungen lüstern; in Ungarn suchte der vom Sultan abhängige siebenbürgische Fürst Bethlen Gabor dem Kaiser die Krone streitig zu machen. Dänemark und Schweden wurden durch Eroberungslust in den Krieg hineingetrieben. Wenn nun auch alle diese Theilnehmer am Kriege außer den Franzosen und Italienern dem protestantischen Bekenntnisse angehörten, so war es doch nicht ihr Protestantismus, der sie in erster Linie zum Kriege bestimmte; sie würden, auch wenn es gar keinen Protestantismus gegeben hätte und der Krieg durch irgend eine andere Veranlassung entstanden wäre, dennoch aus den angegebenen politischen Gründen an demselben Theil genommen haben. Wie aber die Verhältnisse in Deutschland lagen, konnten sie theils durch ihr protestantisches Bekenntniß in ihren kriegerischen Neigungen bestärkt werden, theils dasselbe wenigstens als Vorwand zum Losschlagen gebrauchen.

Es waren nämlich im deutschen Reiche durch den Augsburger Religionsfrieden 1555 (s. d. Art.) die Verhältnisse der beiden Confessionen zu einander geordnet worden. Seitdem hatte aber der Protestantismus noch bedeutende Fortschritte gemacht, so daß die meisten reichsunmittelbaren weltlichen Stände, Fürsten wie Städte, und ein sehr großer Theil der Ritterschaft und des niederen Adels sich zu demselben bekannten. Dieses weitere Umsichgreifen der neuen Lehre hatte aber nicht stattfinden können ohne mehrfache Verletzung des Augsburger Religionsfriedens. Zunächst nämlich gewährte derselbe die Religionsfreiheit ausdrücklich nur den Katholiken und den Anhängern der Augsburger Confession; unterdessen hatten aber schon mehrere Reichsstände sich dem reformirten Bekenntnisse angeschlossen. Sodann beschränkte derselbe das jus reformandi, d. h. die Freiheit, von der alten Religion zum augsburgischen Bekenntnisse überzugehen, auf die unmittelbaren Reichsstände; es durfte aber niemand die Unterthanen eines Reichsstandes der Religion desselben abspänstig machen oder wider die eigene Obrigkeit in Schutz nehmen; vielmehr mußten die Unterthanen eines

Landesherrn, wenn derselbe es verlangte, entweder bei seiner Religion bleiben oder auswandern. In letzterem Falle war ihnen der Ab- und Zuzug und der Verkauf ihrer Güter freizugeben. Diese Bestimmung, aus deren praktischer Durchführung sich das bekannte „Cujus regio, illius et religio“ entwickelt hat, beruhte auf der damals allerdings zutreffenden Annahme, daß ein Landesherr nur an seinen eigenen Confessionsverwandten zuverlässige Unterthanen haben könne. Dieselbe war, weil beide Theile in gleicher Weise treffend, zwar der Billigkeit gemäß, gereichte aber thatsächlich einstweilen mehr der alten Religion zum Schutz, da diese vor dem Ansturm der neuen Bewegung fast überall in die Defensive gedrängt war. Aus diesem Grunde hatten die Protestanten schon während der Friedensverhandlungen jene Bestimmung bekämpft und Einspruch wider dieselbe erhoben; später aber hatten sie, wo sie nur konnten, die neue Lehre auch in den Territorien katholischer Landesherren ausgebreitet und diesen sogar manche Zugeständnisse abgetrotzt. Dasselbe war der Fall mit einer dritten Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens, dem sog. Reservatum ecclesiasticum, wodurch der Protestantisirung geistlicher Territorien und dem Erwerb katholischen Kirchengutes durch die Protestanten eine Schranke gesetzt wurde. Darnach mußte nämlich ein den alten Glauben verlassender Geistlicher auf sein Amt und die damit etwa verbundene weltliche Herrschaft, Besitzung, Pfründe u. dgl. verzichten. Den Protestanten sollten nur diejenigen Kirchengüter verbleiben, die sie beim Abschluß des Passauer Vertrages 1552 bereits in Händen hatten. Trotzdem waren aber noch fortwährend geistliche Territorien und Güter von ihnen in Beschlag genommen worden. Hieraus entspringende Streitigkeiten waren anhaltend Gegenstand der Verhandlungen auf den Reichstagen und beim Reichskammergericht; die Protestanten erhoben aber gegen die ihnen mißliebigen Mehrheitsbeschlüsse regelmäßig Einspruch und erachteten sich dann durch dieselben nicht gebunden. Auf solche Weise hatten die Katholiken noch nach dem Religionsfrieden nicht weniger als 15 norddeutsche Bisthümer verloren, darunter die Erzbisthümer Bremen und Magdeburg. Beinahe wären auf demselben Wege auch Köln durch den Abfall des Gebhard Truchseß und Straßburg durch die Wahl des brandenburgischen Prinzen Georg verloren gegangen. In beiden Fällen mißlangen aber die Anschläge der Protestanten; ebenso in Aachen und Donauwörth, wo ihre Pläne durch kaiserlichen Rechtsspruch vereitelt wurden. Es hatte also der Augsburger Religionsfriede seinen Zweck nicht erfüllt; vielmehr war ein Zustand eingetreten, in welchem jeder Theil, besonders aber der im Vordringen begriffene Protestantismus, gerade so weit ging, wie seine Macht reichte; ein solcher Zustand aber, wo die Gewalt an die Stelle des Rechtes getreten war, mußte nothwendig zuletzt einen Krieg aus sich heraus gebären. Um für diesen Fall gerüstet zu sein, schlossen die protestantischen Reichsstände am 4. Mai 1608 ein Bündniß unter einander, die Union genannt, und als Entgegnung darauf entstand am 10. Juli 1609 die katholische Liga. Die Union war hauptsächlich das Werk des calvinischen Fürsten Christian von Anhalt und Heinrichs IV. von Frankreich, der gemäß der traditionellen französischen Politik die protestantischen Reichsstände zur Bekämpfung Habsburgs gebrauchen wollte. Es gehörten dazu die meisten weltlichen Fürsten und Städte, lutherische sowohl wie calvinische; an der Spitze stand der calvinische Kurfürst Friedrich IV. von der Pfalz. Nur Kursachsen und Kurbrandenburg blieben, weil dem Pfälzer abgeneigt, dem Bunde fern. Als Zweck desselben wurde „Schutz der deutschen Freiheit und des Protestantismus“ angegeben. Der „Schutz der deutschen Freiheit“ war schon seit den Tagen Karls V. die Losung sowohl der gegen das Reichsoberhaupt rebellirenden Fürsten, als auch der auswärtigen Mächte, die sich in die Reichsangelegenheiten einmischen wollten. Die Fürsten verstanden aber unter der deutschen Freiheit nichts Anderes, als die Befestigung und Erweiterung ihrer eigenen Macht gegenüber der kaiserlichen Gewalt. Nicht besser stand es um den „Schutz des Protestantismus“. Die protestantische Religion war durch niemanden bedroht, am allerwenigsten durch den Kaiser, der sich gewissenhaft innerhalb der Schranken des Rechtes hielt. Bei den meisten dieser den Protestantismus schützenden Fürsten war aber das Band, welches sie an die protestantische Sache knüpfte, einfach der Besitz katholischen Kirchengutes und das Verlangen nach weiterer Vermehrung desselben, und sie klagten schon dann über Bedrückung, wenn die Katholiken ihnen in diesem Bestreben unter Berufung auf den Religionsfrieden nur abwehrend entgegentraten. Der Stifter und das Haupt der katholischen Liga war Herzog Maximilian von Bayern; außer ihm zählten aber, da die kaiserlichen Erblande ausgeschlossen blieben, nur noch geistliche Fürsten zum Bunde. Der Zweck desselben war nach der Lage der Dinge ein defensiver. Zur Erhaltung des Religionsfriedens und zum Schutz des katholischen Glaubens wollte man zunächst alle Rechtsmittel anwenden, im Nothfall aber Gewalt mit Gewalt zurückweisen. Da nun so die Gegner in zwei abgeschlossenen Heerlagern einander gegenüberstanden, bereit, an die Gewalt der Waffen zu appelliren, so war der Ausbruch des Krieges nur noch eine Frage der Zeit. Beinahe wäre derselbe schon 1610 aus Anlaß des Jülich'schen Erbfolgestreites erfolgt. Die Verhandlungen zwischen der Union, Heinrich IV. von Frankreich, Savoyen, England, Dänemark und den Niederlanden waren schon zum Abschluß gediehen, und der Krieg sollte französischerseits eben eröffnet werden, als die Ermordung Heinrichs IV. durch Ravaillac am 14. Mai 1610 diesen Plänen ein Ende machte. So verzögerte sich der Ausbruch

der Feindseligkeiten noch bis 1618, in welchem Jahre die Kriegsflamme zuerst in einem kaiserlichen Erblande, in Böhmen, aufloderte.

Der Protestantismus hatte nämlich auch in den Erblanden der Habsburger starke Verbreitung gefunden, obwohl letztere in ihrer Eigenschaft als katholische Reichsstände zur Duldung des Protestantismus bei ihren Unterthanen nicht verpflichtet waren. Ferdinand I. hatte die habsburgischen Länder unter seine drei Söhne vertheilt: der Kaiser Maximilian II. besaß Ungarn, Oesterreich, Böhmen mit Schlesien, Mähren und der Lausitz, Ferdinand Tirol und Vorderösterreich, Karl Steiermark, Kärnthen und Krain. Maximilian II., der vor seiner Thronbesteigung selbst dem Protestantismus zuneigte, hatte 1568, da er die Hilfe der Stände zur Tilgung der durch den Türkenkrieg angewachsenen Schuldenlast in Anspruch nehmen mußte, dem Herren- und Ritterstande in Oesterreich die freie Religionsübung nach der Augsburger Confession von 1530 auf seinen Besitzungen zugestanden. Die Städte waren aber in diese Vergünstigung nicht mit einbegriffen, und dieß war für die Protestanten ein Grund zu immerwährenden Klagen. Erzherzog Karl war weiter gegangen und hatte in Steiermark, Kärnthen und Krain 1578 den Protestanten ausgedehnte Zugeständnisse gemacht. Die Streitigkeiten, welche seit 1600 zwischen dem unthätigen Rudolf II. und seinem Bruder Matthias um den Besitz der österreichischen Länder geführt wurden, boten den Protestanten mehrfache Gelegenheit, neue Privilegien zu erwerben. Der unüberlegte Versuch Rudolfs, 1604 in Böhmen und Ungarn den Protestanten mit Strenge zu begegnen, rief dort eine Gährung, hier offene Empörung hervor. Erzherzog Matthias schloß 1606 mit den Ungarn einen Frieden, welcher den Protestanten, meist Calvinisten und Socinianern, gesetzliche Freiheit ihres Bekenntnisses gewährte. Den Mähren mußte Matthias 1608 das Zugeständniß machen, daß niemand wegen der Religion verfolgt werden dürfe. Im folgenden Jahre sah er sich genöthigt, in Oesterreich allen Einwohnern Freiheit des Gewissens zuzugestehen und den adeligen Ständen das Privilegium von 1568 zu erneuern. Zu allen diesen Concessionen mußte Matthias sich verstehen, weil er auf die Hilfe der Stände gegen seinen Bruder Rudolf angewiesen war. Dieser besaß zuletzt nur noch Böhmen, und auch hier folgten die Protestanten, welche bereits weitaus die Mehrheit der Bewohner des Landes bildeten, dem Beispiele ihrer Glaubensgenossen in den anderen Kronländern. Am 9. Juli 1609 erzwangen sie vom Kaiser den sogen. Majestätsbrief, welcher den verschiedenen protestantischen Parteien, die hier unter dem Namen Utraquisten zusammengefaßt wurden, völlig freie Religionsübung gewährte und das Prager Consistorium sammt der Universität ihnen überlieferte. Im folgenden Jahre ertheilte der Kaiser auch den Protestanten in den böhmischen Nebenländern, in Schlesien, in der Lausitz und in der Grafschaft Glatz einen ähnlichen Majestätsbrief auf das freie Bekenntniß der Augsburger Confession. Gleichzeitig ging Matthias seinen protestantischen Unterthanen gegenüber wieder einen Schritt weiter in den Bewilligungen, indem er nun auch den Städten gleiche religiöse Freiheit wie dem Adel gewährte, und als er 1611 seinem Bruder Rudolf auch Böhmen entriß, mußte er vor seiner Krönung den Majestätsbrief beschwören. Sonach hatten die Protestanten in allen österreichischen Kronländern mit Ausnahme von Tirol gesetzliche Anerkennung erlangt. Die dadurch herbeigeführte Religionsfreiheit darf man sich aber nicht nach heutigen Anschauungen als Freiheit der Individuen in Bezug auf das Bekenntniß der Religion und deren Ausübung vorstellen. Es waren vielmehr nur die Landstände in den habsburgischen Ländern, also die Städte und der Landadel, in die Stellung eingerückt, welche im Reiche die Reichsstände einnahmen. Sie hatten das jus reformandi, und ihre Unterthanen mußten sich nach ihnen richten. An eine Religionsfreiheit im heutigen Sinne dachte damals noch niemand, auch nicht die Protestanten, deren beständige Unzufriedenheit eben daher rührte, weil sie dort, wo sie Eingang fanden, nicht Duldung, sondern Alleinherrschaft beanspruchten. Eine solche Religionsfreiheit wäre aber auch, wie schon gesagt wurde, in jenen aufgeregten Zeiten noch ganz unausführbar gewesen, weil eben mit der religiösen Bewegung stets eine politische Hand in Hand ging. So war auch damals in den habsburgischen Ländern das Streben der protestantischen Stände, besonders des Adels, dahin gerichtet, sich aus den Kirchengütern zu bereichern, die Macht der Krone zu brechen und Adelsrepubliken, ähnlich der in Polen, zu errichten. In Böhmen kam dazu noch eine der religiösen Bewegung innewohnende deutschfeindliche Tendenz. Hiernach kann man leicht ermessen, wie sehr die Macht der Habsburger in ihren eigenen Ländern gelähmt und geschwächt war. Bei allen diesen Wirren hatte Christian von Anhalt, der Stifter der Union, die Hand im Spiele, um die Habsburger, einen durch den andern, zu Grunde zu richten. Kaiser Matthias konnte während seiner kurzen Regierung (1612—1619) an der von ihm selbst mitverschuldeten traurigen Lage nichts ändern. Da er kinderlos blieb und seine Brüder auf die Regierung verzichteten, so war der präsumtive Nachfolger sein Neffe Ferdinand II. von der steierischen Linie, Vetter und Schwager Maximilians I. von Bayern. Am 29. Juni 1617 wurde er als künftiger König von Böhmen, am 1. Juli 1618 als König von Ungarn gekrönt. Ferdinand war durch und durch katholisch gesinnt, thatkräftig, rechtlich und streng gewissenhaft. Von einem solchen Fürsten mußten die Protestanten in den Erblanden mit Grund voraussetzen, daß er der bisherigen schwächlichen Haltung des landesherrlichen Regimentes ein Ende machen werde. Infolge dessen war ein kleiner Anlaß hinreichend, um namentlich in

Böhmen den von den antideutschen protestantischen Adeligen längst geplanten Bruch mit der habsburgischen Dynastie herbeizuführen. Diesen Anlaß bot die Erbauung zweier protestantischer Kirchen auf geistlichen Territorien. Die Protestanten hatten nämlich in der dem Erzbischof von Prag gehörigen Stadt Klostergrab und in der dem Abt von Braunau unterstehenden Stadt Braunau je eine Kirche gebaut. Der Erzbischof und der Abt erhoben Einspruch dagegen, weil sie als Landstände nach dem Majestätsbriefe in ihrem Gebiete die Uebung einer andern Religion, als der ihrigen, nicht zu dulden brauchten. Dagegen behaupteten die Protestanten willkürlich, daß diese Bestimmung des Majestätsbriefes nur für die weltlichen Stände gelte. Allein auf Befehl des Kaisers ward die Kirche in Braunau geschlossen, die in Klostergrab niedergerissen. Als auf die Beschwerden der Protestanten eine entschieden abweisende Antwort vom Kaiser kam, drangen am 23. Mai 1618 die aufrührerischen Großen unter Anführung des Grafen Matthias von Thurn zu Prag in die kaiserliche Burg und stürzten die Statthalter Martinitz und Slawata nebst dem Geheimschreiber Fabricius zu den Fenstern hinaus. Damit war der Weg der Empörung betreten und ein Krieg eröffnet, der dreißig Jahre lang Deutschland verwüsten sollte.

Das Volk wurde einstweilen noch durch die Empörer über die Tragweite dieses Schrittes in Täuschung erhalten; diese selbst aber bemächtigten sich sofort der Regierungsgewalt und übertrugen sie dreißig Directoren. Der Erzbischof von Prag, der Abt von Braunau und andere Prälaten, besonders aber die Jesuiten, wurden des Landes verwiesen. Die Kenntniß der czechischen Sprache ward als Bedingung aufgestellt, um in Böhmen Grundbesitz erwerben zu können. So offenbarte die Bewegung sofort schon ihren ebenso sehr in politischer Hinsicht antideutschen, wie in religiöser Hinsicht antikatholischen Charakter. Nun galt es, sich nach Hilfe umzusehen. Die Union versprach den Böhmen, Frankreich und England in ihr Interesse zu ziehen. Die Niederlande schlossen am 26. Februar 1619 ein Bündniß mit ihnen, wodurch sie sich zu Subsidien verpflichteten. Karl Emmanuel von Savoyen überließ den Böhmen 4000 Mann Soldaten, welche Ernst von Mansfeld für ihn geworben hatte, und mit diesen erstürmte derselbe jetzt das dem Kaiser noch treu gebliebene Pilsen. In Wien, wo Kaiser Matthias krank darnieder lag, hatte unterdessen die Partei des energischen Handelns, an deren Spitze Ferdinand stand, über die zu Unterhandlungen geneigte Gegenpartei unter dem Minister Khlesl die Oberhand gewonnen. Am 20. März 1619 starb Kaiser Matthias; sein Nachfolger Ferdinand II. kam bald in die größte Bedrängniß. Graf Thurn hatte die kaiserlichen Feldherren Dampierre und Boucquoi zurückgeschlagen, Mähren zum Bunde mit Böhmen genöthigt und streifte mit seinen Schaaren bis nach Oesterreich hinein. Die Stände von Niederösterreich wollten sich den Böhmen anschließen, die von Oberösterreich verweigerten Ferdinand die Anerkennung unter dem Vorgeben, Erzherzog Albrecht, der in den spanischen Niederlanden commandirte, sei ihr rechtmäßiger Herr. Am 5. Juni erschien Thurn vor Wien, verlor aber sechs Tage mit unnützen Verhandlungen und mußte schließlich, da Boucquoi bei Budweis dem Mansfelder eine Niederlage beigebracht hatte, unverrichteter Sache wieder abziehen. Nun eilte Ferdinand nach Frankfurt zur Kaiserwahl. Friedrich V. von der Pfalz — Friedrich IV. war schon 1610 gestorben — suchte zwar die Wahl Ferdinands mit allen Mitteln zu hintertreiben; dieselbe kam aber doch am 28. August zu Stande. Auf der Rückreise schloß Ferdinand am 8. October mit Maximilian ein Bündniß, welches ihm, jedoch unter sehr schweren Bedingungen, die Hilfe desselben zusicherte. Maximilian erhielt als Oberhaupt der Liga für die Dauer des Krieges eine ganz unabhängige Stellung neben dem Kaiser, ferner das Recht, alle von ihm etwa zu erobernden österreichischen Erbländer als Unterpfand bis zum Ersatz der Kriegskosten zu behalten, und drittens die Zusicherung, daß er, wenn Friedrich V., das Haupt der Union, der Acht verfiele, dessen Kur und Land erhalten sollte. Letzterer war unterdessen von den böhmischen Ständen am 26. August gegen Ferdinand zum König von Böhmen erwählt worden. Am 24. October war Wien zum zweiten Male von Feinden umlagert, nämlich von den Böhmen unter Thurn und von den Ungarn unter Bethlen Gabor. Allein schon wandte sich das Blatt. Ferdinand war mittlerweile unermüdlich thätig gewesen, um sich Bundesgenossen zu verschaffen. Er erhielt Geldunterstützung von Papst Paul V. und Philipp III. von Spanien; spanische Streitkräfte unter Spinola wurden gegen die Kurpfalz dirigirt, und 5000 Italiener in spanischem Solde rückten über Innsbruck auf Passau zu. Die Liga beschloß, ein Heer von 25 000 Mann unter Tilly in's Feld zu stellen. Friedrich V. dagegen sah sich bald von den meisten seiner Bundesgenossen verlassen. Am französischen Hofe hatte sich nach dem Tode Heinrichs IV. die Ansicht Bahn gebrochen, daß nicht mehr der schon so sehr geschwächte Kaiser, sondern vielmehr die Union der protestantischen Fürsten für Frankreich gefährlich sei, wenn es derselben gelänge, die kaiserliche Macht ganz zu vernichten, die Gebiete der geistlichen Fürsten zu erobern und den Hugenotten in Frankreich die Hand zu bieten. Ebenso wenig erhielt Friedrich die erwartete Unterstützung von Schweden und von den Niederlanden. In England, dessen König Jacob Friedrichs Schwiegervater war, wurden zwar Freiwillige für ihn geworben, brachten ihm aber wenig Nutzen. Im Reiche selbst wollten die protestantischen Kurfürsten von Brandenburg und von Sachsen, letzterer das Haupt der Lutheraner, von dem calvinischen Pfälzer nichts wissen. Der Sachse ging sogar ein Bündniß mit dem Kaiser ein, wofür dieser ihm die Lausitz verpfändete und das Ver-

sprechen gab, in den beiden sächsischen Kreisen die protestantischen Inhaber von Kirchengütern nicht zu belästigen, in Böhmen den Majestätsbrief gegen diejenigen, welche sich freiwillig unterwerfen würden, zu beobachten und den Sachsen nach dem Kriege mit irgend einem Fürstenthum zu belehnen. Da die Union merkte, daß die Vertheidigung der böhmischen Krone auf dem Haupte Friedrichs ihr allein zufallen werde, zog auch sie sich zurück. Auf einer Versammlung zu Nürnberg wurde beschlossen, das „böhmische Wesen" nicht als Unionssache zu betrachten, wohl aber die Pfalz, das Stammland Friedrichs V., zu vertheidigen, wenn sie angegriffen würde. Als jedoch Maximilian 1620 an der Spitze seines Heeres den Unirten die kategorische Frage vorlegte, ob sie Krieg oder Frieden wollten, da wählten sie den Frieden und entließen ihre Truppen. Nun rückte Maximilian im Juli 1620 in Oesterreich ein und unterwarf schnell die aufrührerischen Stände. Gleichzeitig griff Spinola die Pfalz, der Kurfürst von Sachsen die Lausitz an. Am 8. September drang Maximilian nach Böhmen vor, vereinigte sich mit den Kaiserlichen und lieferte am 8. November 1620 dem Heere Friedrichs, welches durch 6000 Ungarn verstärkt war, die siegreiche Schlacht am weißen Berge bei Prag. Friedrich floh über Breslau, Berlin und Hamburg nach dem Haag, wo er einstweilen Ruhe fand. Am 23. Januar 1621 ward die Reichsacht über ihn und über Christian von Anhalt verhängt. Die Union löste sich noch in demselben Jahre auf. So war der erste Theil des dreißigjährigen Krieges, der böhmische Krieg, zu Gunsten der kaiserlichen und ligistischen Waffen entschieden. Auch Bethlen Gabor verstand sich gegen Ende 1621 zu dem Frieden von Nikolsburg, der ihm gegen Verzichtleistung auf den Besitz Ungarns und auf den Königstitel Siebenbürgen sammt einigen andern Herrschaften beließ. Maximilian von Bayern erhielt 1623 den ersehnten Kurhut, der Sachse die Lausitz und den Titel Durchlaucht. Die schlesischen, mährischen und böhmischen Stände erhielten unter glimpflichen Bedingungen Verzeihung vom Kaiser; an den Häuptern des böhmischen Aufstandes wurde aber ein abschreckendes Beispiel statuirt: 28 derselben erlitten am 21. Juni 1621 zu Prag den Tod durch Enthauptung.

Da der Kaiser nun wieder Herr in seinen Erblanden war, so beschloß er, auch die Glaubenseinheit in denselben wieder herzustellen. Den Anfang dazu machte er in Böhmen. Ferdinand bestätigte zwar den Böhmen auf's Neue alle durch die Empörung verwirkten Privilegien, aber nicht den Majestätsbrief. Im Gegentheil wurde sofort schon am 23. December 1621 über die calvinischen Prediger, welche nicht zur alten Religion zurückkehren wollten, die Landesverweisung verhängt. Als Grund wurde angegeben, „daß sie die Urheber der ganzen Empörung gewesen seien und durch aufrührerische und unwahre Reden und Schriften den Adel und das Volk gegen den Kaiser aufgebracht, zu den schädlichen Conföderationen und einer neuen Königswahl gerathen hätten und noch immer fortführen, als unruhige Köpfe Alles aufzuwiegeln und den Unterthanen einen neuen Haß gegen den Kaiser einzuflößen". Man konnte gegen die calvinischen Prediger schärfer vorgehen, weil sie die eigentlichen Anhänger des vertriebenen Kurfürsten und Gegenkönigs gewesen waren, übrigens aber im Lande keine Sympathien besaßen. Dagegen mußte man mit den Lutheranern schon aus Rücksicht auf den lutherischen Kurfürsten von Sachsen, des Kaisers Verbündeten, schonender verfahren. Als aber Ferdinand sich überzeugt hatte, daß auch der Kurfürst das jus reformandi ausübe und in Folge dessen weder Calvinisten noch Katholiken in seinem Gebiete dulde, wurde 1622 auch den lutherischen Predigern der Befehl ertheilt, das Land zu verlassen, wobei man aber jedem 400 Gulden Reisegeld bewilligte. In den folgenden Jahren erschienen nacheinander mehrere Erlasse, welche den Nichtkatholiken stufenweise die bürgerlichen Rechte entzogen und sie dadurch entweder zum Uebertritt oder zur Auswanderung nöthigten. Der Adel wurde 1627 vor dieselbe Wahl gestellt. Den Auswanderern beließ man aber ihr ganzes Vermögen und erhob nicht einmal das übliche Zehntel davon, damit nämlich die gegen sie getroffene Maßregel der Ausweisung nicht mißliebig gedeutet werden könnte. Ungefähr 30 000 bürgerliche Familien und 185 adelige Geschlechter verließen das Land. An ihre Stelle traten meist deutsche Einwanderer. — In Mähren mußten die Nachkommen der alten Taboriten, die Mitglieder der sogen. Brüderunität, auswandern. Deßgleichen wurden in Oesterreich bis 1627 dieselben Maßregeln der Reihe nach getroffen, wie in Böhmen; doch hatte dieß in Oberösterreich einen zweimaligen, blutig unterdrückten Aufstand zur Folge. In Schlesien behielten die Stadt Breslau und einige Landstände das jus reformandi; in den landesfürstlichen Orten dagegen wurde der Protestantismus beseitigt. Bei der Beurtheilung dieser Gewaltmaßregeln zur Wiederherstellung der katholischen Religion in den Erblanden der Habsburger darf man natürlich nicht von der heutigen Anschauungsweise ausgehen, welche jede Beeinflussung der religiösen Ueberzeugung durch rein äußere Mittel von der Hand weist, und ebenso wenig die heutigen Verhältnisse voraussetzen, in denen die Religion doch immerhin weit mehr von der Politik getrennt ist, als es damals der Fall war. Damals waren eben das religiöse Bekenntniß und die politische Ueberzeugung auf's Innigste mit einander verbunden; daher die Nothwendigkeit des jus reformandi, von welchem der Kaiser als Landesherr in seinen Territorien ebenso Gebrauch machte, wie die protestantischen Reichsstände in den ihrigen, und von welchem er im vorliegenden Falle Gebrauch machen mußte, wenn er überhaupt das Heft in der Hand behalten wollte. Die Protestanten wurden nicht so

sehr wegen ihrer protestantischen Religion ausgewiesen, als vielmehr, wie das oben angeführte Edict gegen die calvinischen Prediger besagt, weil sie einem katholischen Landesherrn gegenüber aufrührerische und unzuverlässige Unterthanen waren. Bei seinen deßfallsigen Maßregeln hielt sich der Kaiser aber immer innerhalb der Schranken des positiven Rechtes; er fragte sich mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit, wie weit er gehen dürfe, ohne die wohlerworbenen Rechte Anderer zu verletzen. Außerdem ließ er in der Ausführung die möglichste Milde walten. Nicht überall und nicht zu allen Zeiten, auch nicht in unseren Tagen, sind den expatriirten Geistlichen 400 Gulden Reisegeld bewilligt worden.

Während so die kaiserlichen Erblande allmälig in einen Zustand der Beruhigung übergingen, wurde im Reiche noch immer weiter gekämpft. Die entlassenen Truppen der Union, die versprengten Reste der böhmischen Armee und andere beutelustige Elemente sammelten sich um Ernst von Mansfeld und zwei andere Abenteurer, Christian von Halberstadt und Markgraf Georg Friedrich von Baden-Durlach. Die Niederländer, bei denen der flüchtige Friedrich V. von der Pfalz weilte, schossen das Geld vor. Außerdem proclamirten die genannten drei Abenteurer zum ersten Mal in diesem Kriege den Satz, daß der Krieg sich selbst ernähren müsse. Brand, Raub, Mord und Schändung bezeichneten den Weg, den sie mit ihren Schaaren einschlugen. Ihre Gesammtmacht belief sich auf ungefähr 70 000 Mann. Da zudem noch manche protestantische Fürsten im Geheimen rüsteten, so war Tilly, dem bei weitem nicht so viele Truppen zur Verfügung standen, darauf angewiesen, die Gegner auseinander zu halten. In Folge dessen zog sich der Krieg, da Tilly seine Siege nie verfolgen konnte, und da auch seine Gegner kein Interesse daran hatten, ihn bald zu beendigen, bis 1624 hin. Tilly siegte am 30. December 1621 bei Gießen über Christian von Halberstadt, am 6. Mai 1622 bei Wimpfen über Friedrich von Baden-Durlach, am 19. Juli 1622 bei Höchst und am 6. August 1623 bei Stadtlohn wieder über den Halberstädter. Das Heer des Mansfelders, der sich zuletzt nach Ostfriesland hineingeworfen hatte, wurde hier theils durch die Truppen Tilly's, theils durch Hunger und Pest aufgerieben. So waren bis 1624 auch diese Nachwehen des böhmischen Krieges beendigt und die Feinde des Kaisers und der Liga der Reihe nach vom Kriegsschauplatze verschwunden. Die Pfalz war in den Händen der Bayern. Mansfeld und Christian von Halberstadt flüchteten, da die Holländer einstweilen nichts mehr von ihnen wissen wollten, nach England; selbst Christian von Anhalt, der den ganzen Krieg eingefädelt hatte, bat und erhielt Verzeihung vom Kaiser und blieb von da an ruhig in seinem Fürstenthum bis 1630, da er starb. Das Reich schien dem Frieden wiedergegeben; aber leider schien es nur so; denn in Wirklichkeit standen die größten Kriegsdrangsale noch bevor.

Das Uebergewicht der kaiserlichen und ligistischen Waffen in den bisherigen Kämpfen war zum Theil dem Umstande zuzuschreiben, daß die großen Mächte, Frankreich und England, sich bis dahin von dem Kriege fast ganz fern gehalten hatten. Beide schlugen jetzt eine andere Politik ein; sie verbanden sich mit den Holländern und schickten nach einander die Dänen und die Schweden in das Reich hinein. Damit nahm aber auch der Krieg einen ganz andern Charakter an. Waren bisher schon politische und religiöse Interessen neben einander thätig gewesen, so gewann jetzt die Politik entschieden die Oberhand. Es galt einfach, den Kampf gegen Habsburg zu führen und sich auf Kosten des Reiches zu bereichern. Der Franzose ersah sich als Beute Elsaß und Lothringen, der Däne und der Schwede die norddeutschen Bisthümer, bis schließlich die Hoffnungen des letztern mit den Erfolgen noch auf viel Höheres gerichtet wurden. England war bis dahin durch das Project einer Heirat, welche das englische Königshaus mit den spanischen Habsburgern verbinden sollte, vom Kriege zurückgehalten worden. Dieses Project zerschlug sich, und an die Stelle der freundschaftlichen Annäherung trat bitterer Haß. In Frankreich hatte Richelieu das Staatsruder in die Hand genommen und die politische Macht der Hugenotten gebrochen; jetzt war von den deutschen Protestanten für Frankreich nicht mehr so viel zu besorgen; deßhalb griff Richelieu wieder den alten Plan auf, mit Hilfe der protestantischen Fürsten die neu erstarkte Macht des Kaisers zu vernichten. Man schwankte noch, ob man Dänemark oder Schweden zum Kriege gegen den Kaiser gebrauchen sollte. Allein der Schwede spannte die Forderungen zu hoch, und Jacob von England gab die Entscheidung für seinen Schwager, Christian IV. von Dänemark, um diesem die gehofften Eroberungen zuzuwenden. Am 19. December 1625 kam der Haager Vertrag zu Stande. Frankreich sollte eine Million Franken an Dänemark zahlen, England monatlich 300 000 Gulden, Holland monatlich 50 000 Gulden. Auch Bethlen Gabor wurde durch Frankreich wieder zum Kriege bestimmt und erhielt monatlich 12 000 Thaler. Der Däne, der als Herzog von Holstein Mitglied des niedersächsischen Kreises war, wußte auf einem Tage zu Lauenburg die Kreisstände zu bestimmen, daß sie gegen den Kaiser rüsteten und ihn zum Feldobersten wählten. Es hatten nämlich die Kreisstände, vorab die Herzoge von Meklenburg, sehr viel Kirchengut im Besitz und fürchteten, durch den an der Weser stehenden Tilly in diesem Besitz gestört zu werden. Der veränderte Charakter des Krieges und die große Macht der Feinde nöthigten den Kaiser, jetzt neben der Liga ein eigenes Heer aufzustellen, während bis dahin die kaiserlichen Truppen mit den ligistischen vereinigt unter Tilly gefochten hatten. Dieses Heer lieferte ihm

Albrecht von Wallenstein. Wie Mansfeld und Genossen im Dienste des Auslandes Söldnerschaaren gegen das Reichsoberhaupt geworben und auf Kosten der Bewohner des Reiches unterhalten hatten, gerade so beschloß Wallenstein, dem sein Reichthum die für den Anfang nöthigen Mittel zur Verfügung stellte, im Dienste des Kaisers zu handeln, und er brachte es in der Kriegsführung nach Mansfeld'schen Grundsätzen bis zur Meisterschaft. Mansfeld und Christian von Halberstadt waren ebenfalls wieder im Felde erschienen. Ersterer sollte durch Brandenburg nach Schlesien vordringen und an Wallenstein vorbei eine Verbindung mit Bethlen Gabor suchen, um dann Oesterreich anzugreifen. Der Halberstädter sollte über Westfalen und Hessen in die Pfalz einrücken, während der Dänenkönig selbst in der Mitte sich dem Hauptgegner, für welchen man Tilly hielt, entgegenstellte. Dieser zu weitschichtig angelegte Plan scheiterte in allen seinen Theilen. Wallenstein stellte den Mansfelder bei Dessau am 25. April 1626, schlug ihn auf's Haupt und folgte ihm dann nach Ungarn, wo jetzt Bethlen Gabor um Frieden bat. Mansfeld, der über Venedig nach England gehen wollte, starb auf der Reise in einem kleinen, bosnischen Dorfe. Tilly hatte unterdessen dem Halberstädter eine Schlappe beigebracht — derselbe starb ebenfalls kurz nachher in Wolfenbüttel — und folgte dann, unterstützt durch 7000 Wallenstein'sche Reiter, dem zurückweichenden Dänenkönig, ereilte und schlug ihn am 27. August 1626 bei Lutter am Barenberg im Braunschweigischen. Darauf vereinigte er sich mit dem aus Ungarn zurückgekehrten Wallenstein, und beide zusammen jagten den Dänen auf seine Inseln. Von Schlesien bis hinauf nach Jütland wehten kaiserliche Fahnen; nur Stralsund, von Dänemark aus zur See gehalten, widerstand dem Angriffe Wallensteins. Dieser erhielt jetzt vom Kaiser als Pfand für die von ihm gemachten Auslagen das Herzogthum Meklenburg; die früheren Herzöge wurden als Feinde des Kaisers und Reiches ihrer Länder für verlustig erklärt. Am 22. Mai 1629 wurde dem Dänen ein verhältnißmäßig günstiger Friede bewilligt; er erhielt alle seine Länder, auch Holstein, zurück, mußte aber den Pfälzer Friedrich V. und die Meklenburger preisgeben und versprechen, sich nicht mehr in die Reichsangelegenheiten einzumischen. Wallenstein wurde jetzt förmlich mit Meklenburg belehnt.

Die kaiserliche Macht war nunmehr auf ihrem Höhepunkt angelangt; so mächtig, wie Ferdinand II. in jenem Augenblicke, war lange kein Kaiser in Deutschland mehr gewesen. Grund genug für das eifersüchtige Frankreich, um neue Ränke gegen Habsburg und gegen Deutschland anzuspinnen. Leider ließ Ferdinand II. sich damals durch theils übelwollende, theils kurzsichtige Rathgeber zu zwei Schritten verleiten, die seinen und des Reiches Feinden in die Hände arbeiteten. Der eine dieser Schritte war der Erlaß des Restitutionsedictes vom 6. März 1629. Dasselbe bestimmte: 1. Die Katholischen haben das Recht, alle mittelbaren Stifte, Klöster und sonstigen Kirchengüter, welche sie zur Zeit des Passauer Vertrages oder später noch besessen haben, die ihnen aber seitdem durch die Protestanten entrissen worden sind, wieder zurück zu fordern. 2. Die reichsunmittelbaren Prälaturen, welche von Protestanten eingezogen und mit sogen. Administratoren besetzt worden, oder deren vordem katholische Inhaber vom katholischen Glauben zur protestantischen Confession übergegangen sind, müssen wieder mit katholischen Prälaten besetzt werden. Die protestantischen Inhaber der betreffenden Stellen können nicht mit den Regalien belehnt werden. 3. Nicht bloß die lutherischen, sondern auch die katholischen Reichsstände haben in ihren Territorien das jus reformandi. 4. Die Wohlthat des Religionsfriedens kommt nur den Katholiken und den Anhängern der Augsburger Confession zu gute; alle anderen Religionsparteien, also auch die Calvinisten, werden im Reiche nicht geduldet. — Durch dieses Restitutionsedict sollte also die ganze Religionsangelegenheit im Reiche wieder auf den Standpunkt des Passauer Vertrages (1552) und des Augsburger Religionsfriedens (1555) zurückversetzt werden. Hierbei hatte der Kaiser das formelle Recht auf seiner Seite; auch handelte er, wenigstens was den zweiten Punkt, die Restitution der reichsunmittelbaren Prälaturen angeht, in der Sache selbst nach einer wohlberechneten politischen Ueberlegung. Ferdinand II. mußte, wenn er seiner kaiserlichen Pflicht gemäß das Reich im alten Stand erhalten wollte, die Rückgabe dieser Prälaturen nicht um der Religion, sondern um des Reiches willen fordern. Die geistlichen Fürsten nämlich erblickten in der Institution des Reiches die Grundlage und den Schutz ihrer eigenen Existenz und hielten deßhalb meistens treu zu Kaiser und Reich, während die weltlichen Fürsten in Folge ihrer dynastischen Sonderinteressen stets das centrifugale Element im Reichsorganismus bildeten. Daher durfte der Kaiser im Reichsinteresse nicht zugeben, daß in ganz Norddeutschland die geistlichen Fürstenthümer durch die angrenzenden weltlichen Fürsten eingezogen würden; denn davon wäre, wie das ja auch die spätere Zeit dargethan hat, eine unausbleibliche Folge gewesen, daß das kaiserliche Ansehen im ganzen Norden auf Null herabgesunken wäre. Aus demselben Grunde, um festen Fuß im Norden Deutschlands zu behalten, brachte der Kaiser die zurückgeforderten Bisthümer Bremen, Magdeburg, Halberstadt und die Abtei Hersfeld an seinen Sohn Leopold, der schon Passau und Straßburg besaß. Das Restitutionsedict bewegte sich also innerhalb der Schranken des gesetzlich fixirten Rechtes; es diente auch sachlich dem Reichsinteresse; aber es hatte andererseits so viele Härten im Gefolge, daß die Frage, ob sein Erlaß und zwar gerade damals politisch klug war, unbedingt verneint

werden muß. Die Protestanten hatten zu dem Reservatum ecclesiasticum niemals ihre Zustimmung gegeben; in Folge dessen glaubten sie, allerdings mit Unrecht, durch dasselbe auch nicht gebunden zu sein; sie hatten, Fürsten wie Private, die geistlichen Güter an sich gerissen in der bei dem siegreichen Fortschritt der protestantischen Bewegung sichern Voraussetzung, daß dieselben ihnen nie mehr würden abgefordert werden; die protestantischen Fürsten Norddeutschlands hatten auf diese Weise ihr Territorium um mehr als ein Drittel vergrößert; da seit dem Passauer Vertrage bereits achtzig Jahre verflossen waren, so befanden sich die fraglichen Güter vielfach schon in der dritten und vierten Hand. Daraus kann man entnehmen, welche Wirren der Kaiser durch dieses Edict hervorrief, und wie viele Feindschaft er sich dadurch zuzog. Sogar zu dem bisher ihm so treuen Kurfürsten von Sachsen gerieth er in ein gespanntes Verhältniß, weil er dessen jüngstem Sohne das Erzbisthum Magdeburg nicht lassen wollte. Zur Besitzfrage kam nun aber auch noch die Religionsfrage hinzu. In den zurückgeforderten geistlichen Territorien mußte nämlich der widerrechtlich eingedrungene Protestantismus dem Katholicismus wieder weichen; dieses rief natürlich die größte Erbitterung hervor zunächst bei den in ihrer Existenz bedrohten Predigern, sodann bei dem durch sie fanatisirten Volke. Weiter blickende Protestanten konnten sich außerdem der Einsicht nicht verschließen, daß mit der Durchführung des Restitutionsedictes der protestantischen Bewegung in Deutschland überhaupt ein Stillstand geboten wäre; denn der Protestantismus durfte ihm zufolge nur in der Form des Lutherthums nach Augsburger Confession und nur in den Territorien derjenigen weltlichen Reichsstände, die sich ihm angeschlossen hatten, existiren. Er kam dadurch in die Minorität im Reiche, war durch katholische Landestheile unterbrochen und in dieser Vereinzelung und Einschränkung wohl kaum im Stande, der schon mächtig heranziehenden katholischen Restauration zu widerstehen. Die kaiserliche Politik hätte, anstatt in einem einzigen Edict auf einmal alle diese Forderungen zu erheben, nach und nach mit den einzelnen Fürsten über die Restitution unterhandeln, dabei zwischen erst kürzlich angeeigneten und längst schon besessenen geistlichen Gütern unterscheiden und wenigstens den härter Betroffenen irgend eine Schadloshaltung anbieten müssen. Diejenigen, welche dem Kaiser zu diesem Edicte riethen, waren vor Allem der päpstliche Nuntius, die drei geistlichen Kurfürsten und Maximilian von Bayern. Man hat aber wohl nicht ohne Wahrscheinlichkeit hinter dem Ganzen die Politik Richelieu's vermuthet. Sicher hatte dieser seine Hand im Spiel bei dem zweiten unklugen Schritt, wozu der Kaiser sich drängen ließ, nämlich bei der Entlassung Wallensteins.

Auf dem Reichstag zu Regensburg im Juni 1630 erschien außer den katholischen Kurfürsten auch der französische Kapuziner Père Joseph, der Richelieu's rechte Hand war, und vereinigte die Fürsten zum Angriff auf den Kaiser. Der französische Gesandte Charnacé hatte vorher schon den Hof von München besucht, den Frieden zwischen Polen und Schweden vermittelt, um letzteres frei zu machen, und darauf mit Gustav Adolf von Schweden über den Krieg gegen den Kaiser verhandelt. Während dessen hatte er in Deutschland überall, wohin er kam, Verdächtigungen gegen den Kaiser und gegen Wallenstein ausgestreut, und diese Saat war üppig aufgegangen. Alle Fürsten, katholische wie protestantische, waren dem kaiserlichen Feldherrn gram; denn in dem Kopfe dieses Mannes gährten große Gedanken. Er faßte den ganzen Krieg ausschließlich von der politischen Seite auf und wollte die Gelegenheit benutzen, um mit seinem Heere, in welchem Protestanten und Katholiken unterschiedslos dienten, die Fürsten zu beseitigen und Deutschland unter Einem Herrn zu einigen. Er dachte daran, die Nord- und Ostsee dem deutschen Einflusse wieder zu unterwerfen, ja, sogar Constantinopel zu erobern und die oströmische Kaiserkrone mit der abendländischen wieder zu vereinigen. Diese Pläne des Feldherrn waren durchaus nicht verborgen geblieben, und man fürchtete sogar, daß der Kaiser sich den Einflüssen desselben nicht genug entziehen möchte. Die Absetzung der Herzöge von Meklenburg hatte in dieser Beziehung in Fürstenkreisen sehr viel böses Blut gemacht. Ihnen allen war so ziemlich aus dem Herzen gesprochen, was Richelieu sagte und wahrscheinlich auch durch seinen Gesandten sagen ließ: „Der Kaiser war ursprünglich ein gerechter Herr; aber spanische Einflüsterungen rissen ihn über die Schranken. Er wollte sich damals zum Herrn von Deutschland machen und eine absolute Monarchie einführen und die alten Gesetze der deutschen Republik, auf denen das Kaiserthum beruht, vernichten.“ So groß war die Spannung zwischen den Fürsten und dem Kaiser, daß die Liga in der Voraussicht eines möglichen Zusammenstoßes ihre Truppen auf dem Kriegsfuß erhielt. Zu Regensburg bestürmten nun alle Fürsten, voran Maximilian von Bayern, unter Hinweis auf die Erpressung der Wallenstein'schen Soldaten, den Kaiser um die Entlassung des Feldherrn. Wallenstein, von Haus aus eine gewaltthätige Natur, erbot sich, die Fürsten gefangen zu nehmen und sofort mit der Neuordnung des Reiches auf monarchischer Grundlage vorzugehen. Dieser Plan mißfiel natürlich Ferdinand II.; Wallenstein erhielt seine Entlassung, der größere Theil seines Heeres wurde verabschiedet, der Rest wieder unter Tilly's Oberbefehl gestellt. Auf diese Weise hatte der Kaiser, unklug berathen, durch das Restitutionsedict manche Freunde abgestoßen und Feinde sich erworben und durch die Entlassung des Feldherrn sich selbst entwaffnet in einem Augenblick, wo der Schwede bereits auf deutschem Boden stand. Hätte er in beiden Fällen den Drängern mit einem „Noch nicht“ geantwortet, die kirchliche und politische Geschichte

Deutschlands würde wahrscheinlich einen ganz andern Verlauf genommen haben; denn damals hat die französische Politik den Grund gelegt zu dem spätern Siege Gustav Adolfs bei Breitenfeld.

Gustav Adolf landete am 24. Juni 1630, dem Jahrestage der Ueberreichung der Augsburger Confession (1530), auf der Insel Usedom, nachdem er von seinen Ministern und Ständen mit Mühe die Zustimmung zum deutschen Krieg erwirkt hatte. Er stellte ihnen denselben zunächst unter dem politischen Gesichtspunkte dar als einen Offensivkrieg gegen den Kaiser, der dazu dienen solle, den später doch nothwendig werdenden Defensivkrieg zu vermeiden. Es genügte also schon das bisherige Erstarken der kaiserlichen Macht, um selbst im hohen Norden den deutschen Einfluß bedrohlich erscheinen zu lassen. Sodann sprach er aber auch von dem religiösen Charakter des Krieges; er sagte, die unterdrückten Protestanten Deutschlands streckten hilfeflehend die Hände nach ihm aus. Letzteres war aber eine bewußte Unwahrheit; denn es hatte ihn niemand nach Deutschland gerufen; im Gegentheil hatte Herzog Bogislav von Pommern ihn dringend gebeten, da zu bleiben. In der Proclamation, welche Gustav Adolf auf deutschem Boden erließ, gab er nur politische Gründe für den Krieg an; von der Religion ist in derselben gar keine Rede. Außer dem vertriebenen Administrator von Magdeburg, Markgraf Wilhelm von Brandenburg, und den Meklenburger Herzögen wollte keiner der protestantischen Fürsten etwas von dem Schweden wissen. Theils fürchteten sie den Kaiser, theils trauten sie dem Fremden nicht; denn so thöricht war niemand, zu glauben, Gustav Adolf komme bloß um der Meklenburger willen nach Deutschland, oder es sei ihm einzig und allein darum zu thun, das Lutherthum zu schützen. Im ersten halben Jahre machten die Schweden nur langsame Fortschritte; sie nahmen eine Reihe kleiner Festungen im niedersächsischen Kreise, deren Besatzungen meistens zu ihnen übergingen. Am 23. Januar 1631 schloß Gustav Adolf zu Bärwalde einen Vertrag mit dem französischen Unterhändler Charnacé, der bis zum 1. März 1636 gelten sollte. Danach zahlt Frankreich dem Schwedenkönig sofort für seine bis dahin schon gemachten Rüstungen 300 000 und ferner jährlich eine Million Franken. Dafür stellt derselbe 30 000 Fußsoldaten und 4000 Reiter gegen den Kaiser. Zweck des Bündnisses war die Sicherheit der Ostsee und des Oceans, d. h. die Ausschließung des deutschen Einflusses von beiden, ferner die Freiheit des Handels, d. h. die Ablenkung desselben von den deutschen Häfen, endlich die Wiederherstellung der Rechte der bedrückten Stände, d. h. der Stände, die eben zu Regensburg den Kaiser gedemüthigt hatten. Vom Schutz der protestantischen Religion ist auch in diesem Vertrage nicht die Rede; im Gegentheil verpflichtete sich der Schwedenkönig Frankreich gegenüber, in allen Orten, die er erobern würde, an der von ihm vorgefundenen Ausübung der katholischen Religion nichts zu ändern. Frankreich, welches den Krieg selbstredend nur unter dem politischen Gesichtspunkte betrachtete, glaubte diese Clausel seinem Katholicismus schuldig zu sein; unter derselben Bedingung hatte schon früher Spanien sich mit den südfranzösischen Hugenotten gegen Frankreich verbündet. Die katholischen Mächte trugen damals leider kein Bedenken, aus politischen Gründen mit den Gegnern des eigenen Glaubens im Feindesland sich zu verbinden, wofern sie nur durch eine derartige Clausel ihr Gewissen oder ihre katholischen Unterthanen zufrieden stellten. Indem Gustav Adolf auf eine solche Bedingung einging, zeigte er, daß er auch selbst sein Unternehmen vorzugsweise als ein politisches ansehe, verzichtete aber damit auch auf die Ehre, ein religiöser Vorkämpfer des Lutherthums zu sein. Gleichzeitig unterhandelte Frankreich mit Bayern, um die Liga zur Neutralität zu bewegen, wodurch Tilly für längere Zeit zur Unthätigkeit verurtheilt wurde. Ebenso wollten die protestantischen Kurfürsten von Brandenburg und von Sachsen eine neutrale Stellung einnehmen und hielten zu diesem Zwecke vom 6. Februar bis 13. April 1631 einen resultatlos verlaufenden Convent der Evangelischen zu Leipzig. Endlich raffte die Liga sich auf und beschloß auf einem Bundestag zu Dinkelsbühl die Vertheidigung des Landes gegen die Schweden. Nun kamen die Dinge in Fluß. Gustav Adolf erstürmte am 13. April Frankfurt an der Oder, welches von kaiserlichen Truppen besetzt war, und überließ die Stadt der Plünderung. Um dieselbe Zeit eröffnete Tilly die Belagerung Magdeburgs, wo eine revolutionäre Partei den gutgesinnten Rath gestürzt und sich mit dem heimlich wieder in die Stadt hineingeschlichenen Administrator Wilhelm von Brandenburg an Schweden angeschlossen hatte. Die Vertheidigung der Stadt leitete der schwedische Oberst Dietrich von Falkenberg. Nach wiederholten, vergeblichen Ermahnungen zur Uebergabe kam es am 20. Mai zum Sturme. Die Stadt wurde genommen und nach damaligem Kriegsbrauch, ähnlich wie Frankfurt an der Oder, der Plünderung überlassen. Da aber die Kaiserlichen auch in den Straßen und Häusern noch einem ebenso erbitterten wie nutzlosen Widerstand begegneten, so wurden sie zu fürchterlicher Wuth gereizt. Plötzlich mitten in der Plünderung brach an mehr als fünfzig Stellen und auch in solchen Stadttheilen, wohin die Kaiserlichen noch gar nicht vorgedrungen waren, ein wahrscheinlich von den schwedischen Vertheidigern angelegtes Feuer aus, welches die Stadt in einen Schutthaufen verwandelte. Ganz unwahr ist die hauptsächlich durch Schillers Darstellung verbreitete Behauptung, Tilly habe die Stadt zerstören lassen. Abgesehen davon, daß er dadurch sich selbst den größten Schaden zugefügt hätte, hat Tilly auch nachweislich alles, was er konnte, gethan, um die Stadt und deren Bewohner zu retten. Gustav Adolf hat den Magde-

burgern wiederholt versprochen, daß er zum Entsatz herbeieilen werde, und sie dadurch in ihrem Widerstande bestärkt; warum er nicht wenigstens einen Versuch gemacht hat, die Stadt zu retten, ist bis heute unaufgeklärt. Er entschuldigte sich später damit, daß der Kurfürst von Brandenburg ihm den Durchzug durch sein Gebiet verweigert habe; allein kaum war Magdeburg gefallen, da rückte Gustav Adolf vor Berlin und zwang den Kurfürsten zum Aufgeben der Neutralität. Thatsächlich hat der Fall Magdeburgs nur den Schweden genützt, indem der schreckliche Untergang einer so großen und volkreichen Stadt, in welcher das evangelische Bekenntniß herrschte, die Evangelischen aus der Gleichgültigkeit und Zurückhaltung, welche sie bis dahin der schwedischen Invasion gegenüber bewiesen hatten, aufrüttelte und sie dem fremden Eroberer in die Arme trieb. In dieser Weise hat denn auch Gustav Adolf selbst später immer den Fall Magdeburgs benutzt, um auf die unschlüssigen evangelischen Stände schreckend einzuwirken und sie durch Furcht zum Anschluß an seine Sache zu bestimmen. Außer dem Kurfürsten von Brandenburg traten damals der Landgraf von Hessen-Cassel und der Herzog von Sachsen-Weimar auf die Seite Gustav Adolfs, welcher gleichzeitig reiche Geldsendungen aus den Niederlanden und aus England erhielt. Sein Gegner Tilly war in seinen Unternehmungen durch den Umstand gehemmt, daß seine Auftraggeber, der Kaiser und die Liga, nicht einig waren. Der Kaiser wünschte rasches Vorgehen, die Liga dagegen, welche französischer Beeinflussung ausgesetzt war, hielt zurück, da sie durch Unterhandlungen mehr zu erreichen hoffte. In Folge dessen sah Tilly sich jetzt schon durch den Feind strategisch überholt; er mußte entweder zurückweichen oder sich in das Land des neutralen Kurfürsten von Sachsen hineinwerfen. Er unterhandelte mit dem Kurfürsten über die Aufgabe der Neutralität; allein dieser schlug sich auf die Seite des Schweden und führte demselben 18000 Mann Verstärkungen zu. Jetzt kam es am 17. September 1631 zur Schlacht bei Breitenfeld unweit Leipzig, in welcher das kaiserliche und ligistische Heer unter Tilly, nachdem es durch den Ungestüm Pappenheims gezwungen worden war, seine feste Stellung zu verlassen, der weiter fortgeschrittenen Taktik und Bewaffnung der schwedischen Armee vollständig unterlag.

Der Tag von Breitenfeld entriß dem Kaiser und der Liga mit einem Schlage alle Vortheile des ganzen Krieges und eröffnete dem Schwedenkönig die Aussicht, Herr von Deutschland zu werden. Während bisher sein Krieg dem Kaiser gegolten hatte, überließ er jetzt die Eroberung der kaiserlichen Erblande dem Kurfürsten von Sachsen und wandte sich selbst nach Mittel- und Süddeutschland, welches er in raschem Siegeslaufe bis in die Rheinpfalz und bis tief in Bayern hinein sich unterwarf. Maximilian erntete jetzt den Lohn für den Tag von Regensburg. Auch Frankreich fing bereits an, den Schweden zu fürchten, und besetzte rasch Lothringen und das Gebiet des Erzbischofs von Mainz einschließlich der Feste Ehrenbreitstein. Unterdessen hatte Wallenstein auf dringendes Bitten des Kaisers, da das ganze Reich vor dem Schweden wehrlos dalag, ein neues Heer gesammelt, schnell die Sachsen aus Böhmen vertrieben und sich mit den Ueberresten des bayrischen Heeres vereinigt. Dann stieß er bei Nürnberg auf Gustav Adolf, und hier lagen die Beiden zehn Wochen einander gegenüber, indem jeder den Andern durch Noth zum Weichen zwingen wollte. Endlich unternahm Gustav Adolf einen mit großem Verlust abgeschlagenen Sturm auf die feste Stellung Wallensteins und wandte sich dann wieder nach Bayern hinein, in der Erwartung, Wallenstein werde ihm folgen. Dieser aber zog mit seiner Hauptmacht nach Sachsen, nöthigte dadurch Gustav Adolf zur Umkehr und lieferte ihm am 16. November 1632 die Schlacht bei Lützen, in welcher der Schwedenkönig fiel.

Gustav Adolf ist durch den Sieg bei Breitenfeld der Retter des deutschen Protestantismus geworden in dem Sinne, daß er denselben vor den Folgen bewahrt hat, welche die Durchführung des Restitutionsedictes nach sich gezogen haben würde, und daß er den Grund gelegt hat zu jener Machtstellung, die später der westfälische Friede dem Protestantismus einräumte. Insofern sind die Protestanten Gustav Adolf zu Dank verpflichtet. Auch umgeben ihn seine rasche Siegeslaufbahn und sein ehrenvoller Soldatentod auf dem Schlachtfelde mit einem gewissen Nimbus; allein es geht doch nicht an, ihn im religiösen Sinne als den rettenden Helden des Protestantismus zu feiern. Wenn es nämlich nur auf das Thatsächliche ankäme, so wären die deutschen Protestanten dem französischen Cardinal Richelieu, den die Katholiken in Frankreich dafür den Cardinal des Teufels nannten, noch größern Dank schuldig als selbst dem Schwedenkönig. Es fragt sich aber eben, in welcher Absicht jemand etwas gethan hat; und wenn wir bei Gustav Adolf auf die Absicht sehen, so müssen wir trotz seines öffentlichen Betens, Singens und Predigens, wodurch er das protestantische Volk für sich begeisterte, dennoch sagen, daß die Politik bei ihm die Hauptsache war. Die Sucht nach Eroberungen und nach Ruhm hat ihn über die Ostsee hergeführt. Beides glaubte er erlangen zu können, wenn er die protestantische Sache in Schutz nahm, und darum that er es. Wir erschließen dieß nicht nur aus seinem oben besprochenen politischen Verhalten, sondern auch aus privaten Aeußerungen bei Gelegenheiten, wo er sich keinen Zwang anzuthun brauchte. Diese zeigen ihn uns als einen in religiöser Hinsicht, um modern zu sprechen, schon sehr weit fortgeschrittenen Mann, der über den Unterschied der Confessionen ziemlich gleichgültig hinwegsah. Außerdem ist die Verherrlichung Gustav Adolfs aber auch etwas Unpatriotisches; denn der Schwedenkönig war doch im Grunde genommen nichts mehr und nichts weniger als

ein in französischem Solde stehender, fremder Eroberer auf deutschem Boden.

Beim Tode Gustav Adolfs athmete der Kaiser erleichtert auf und außer ihm — der Cardinal Richelieu. Letzterer trat jedoch sofort wieder in die Action, um neue Feinde gegen Habsburg und Deutschland in's Feld zu führen. In Verbindung mit dem schwedischen Kanzler Oxenstierna brachte er auf einem Tage zu Heilbronn einen neuen Bund der süd- und mitteldeutschen protestantischen Städte und Fürsten zu Stande. Der Krieg verliert aber von jetzt an ganz und gar den Charakter eines um der Religion willen geführten Streites und hat infolge dessen nur noch profangeschichtliche Bedeutung. Es handelte sich einfach für Schweden und Frankreich um die Erwerbung deutschen Landes. Dieses erkennend, schloß der Kurfürst von Sachsen am 30. Mai 1635 mit dem Kaiser den Prager Frieden, wodurch die Wirkung des Restitutionsedictes auf vierzig Jahre hinausgeschoben wurde, was einer Aufhebung desselben ungefähr gleichkam. Die protestantischen Stände des mittleren und nördlichen Deutschlands traten nach und nach diesem Frieden bei und dadurch von der schwedischen auf die kaiserliche Seite hinüber. Unterdessen nahm aber der Krieg seinen Gang. Die schwedischen Generale Horn und Bernhard von Weimar kämpften gegen Wallenstein, der bald wegen seiner Unterhandlungen mit den Feinden verdächtig und am 24. Januar 1634 zum zweiten Male abgesetzt, am 25. Februar 1634 zu Eger ermordet wurde. Des Kaisers Sohn Ferdinand übernahm nun den Oberbefehl und brachte, durch spanische Truppen unterstützt, dem schwedischen Heere bei Nördlingen am 6. September 1634 eine vollständige Niederlage bei. Jetzt griff Richelieu unmittelbar in den Krieg ein; französische Truppen unter Condé überschritten den Rhein. Kaiser Ferdinand II. starb am 15. Februar 1637, ohne das Ende des Krieges erlebt zu haben. Die Schweden unter Baner, Bernhard von Weimar, Torstenson, Wrangel und Königsmarck kämpften meist glücklich, die Franzosen unter Condé und Turenne mit geringerem Glücke gegen die Kaiserlichen. Bayern, Sachsen, Böhmen und Oesterreich wurden durch die schließlich ganz entmenschte Soldateska verwüstet. Ganze Gegenden Deutschlands waren in Einöden verwandelt, die Bevölkerung des Reiches auf ein Drittel zusammengeschmolzen. Endlich, nach fünfjährigen Unterhandlungen, kam der durch die stets höher geschraubten Forderungen der Fremden verzögerte westfälische Friede (s. d. Art.) am 24. October 1648 zu Stande.

Der dreißigjährige Krieg war, vom europäischen Standpunkte aus betrachtet, ein rein politischer Krieg; vom deutschen Standpunkte aus gesehen, kamen politische und religiöse Interessen neben einander in Frage. Muß man demnach ihn auch als einen vorzugsweise politischen Krieg bezeichnen, so darf man ihm doch den Charakter eines Religionskrieges nicht absprechen. Allerdings hatten die Fürsten, selbst Maximilian von Bayern nicht ausgenommen, neben und oft vor der Religion ihren politischen Vortheil im Auge; in dieser Hinsicht steht am reinsten der Kaiser da, der bei den religiösen und politischen Interessen, welche er verfocht, immer seiner Stellung als Reichsoberhaupt entsprechend die Erhaltung des Reiches im alten Stande im Auge behielt. Das Volk aber faßte die Sache ganz anders auf als die Fürsten; es fühlte, um was es sich in religiöser Hinsicht handle, und interessirte sich in erster Linie dafür, bis es schließlich durch das schreckliche Elend in den letzten zehn Kriegsjahren ganz abgestumpft worden war. Auch die Päpste erkannten und würdigten diese religiöse Seite des Krieges. Obwohl sie die Macht der Habsburger in Italien nicht gerne sahen, so kamen sie doch um der gefährdeten Religion willen dem Kaiser in seinen Bedrängnissen mit Subsidien zu Hilfe. Diesem doppelten Charakter des Krieges entsprechend hat auch der westfälische Friede eine doppelte Seite: politisch zerstörte er die Macht des deutschen Reiches; in kirchlicher Hinsicht theilte er Deutschland in zwei große Heerlager, die sich so ziemlich das Gleichgewicht hielten; der Norden bildete eine compacte protestantische Masse, während der Süden und Westen katholisch waren. Damit war die Fortexistenz und fernere Machtstellung des Protestantismus in Deutschland gesichert. Dieses für ihn günstige Resultat verdankt der Protestantismus nur der Verbindung der religiösen Frage mit der politischen; denn ohne das würden weder die Fürsten noch das Ausland so, wie sie es gethan, für den Protestantismus Partei genommen haben. In der Hinsicht unterscheidet sich also die Erhaltung des Protestantismus wesentlich von der Erhaltung und Ausbreitung des durch die römischen Kaiser verfolgten Christenthumes. Letzteres duldete ohne Widerstand und handhabte nur die Waffen des Gebetes und der Belehrung; der Protestantismus aber ging, sobald er sich bedroht glaubte, zu activem Widerstande über. Das verfolgte Christenthum erzeugte Martyrer, der bedrängte Protestantismus Empörer. Um nun vom katholischen Standpunkte aus das Endresultat des dreißigjährigen Krieges zu beurtheilen, muß man sich nicht fragen, was alles möglicherweise hätte erreicht werden können, sondern man muß zusehen, wie die Dinge vor dem Ausbruche des Krieges lagen, und damit das Ergebniß nach demselben vergleichen. Damals waren, wie wir gesehen haben, neun Zehntel von Deutschland dem Protestantismus verfallen; ganz intact waren nur noch Tirol und Oberbayern; aber auch diese Theile hätten sich, da die protestantische Bewegung noch immer im Wachsen war, auf die Dauer schwerlich halten können, und wenn Deutschland ganz für den Katholicismus verloren ging, so wäre auch Italien bedroht gewesen, und jedenfalls hätte der Calvinismus in Frankreich eine ganz andere Bedeutung erlangt. Im Vergleich

damit ist das Ergebniß des dreißigjährigen Krieges vom katholischen Standpunkte aus immerhin als ein günstiges zu bezeichnen. Wir können jetzt nach 250 Jahren über die Bedeutung des damals Geschehenen ganz anders urtheilen, als die Zeitgenossen. Wir wissen heute, daß es im Plan der Vorsehung lag, die christlich civilisirte Menschheit aus den beschränkten räumlichen Verhältnissen des Mittelalters heraus mit ihrer Cultur über alle Welttheile zu verbreiten. Was sollte aber in dieser Voraussetzung der weitere Bestand des heiligen römischen Reiches deutscher Nation bedeuten, welches allerdings im Mittelalter seine Zwecke gehabt und theilweise auch erfüllt hat? Warum es der Vorsehung gefallen, zuzulassen, daß auch die mittelalterliche Glaubenseinheit dem Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus Platz mache, darüber können wir allerdings auch heute nur erst Vermuthungen aufstellen. Da dieses aber im Plane Gottes gelegen war, so mußte der dreißigjährige Krieg gerade so enden, wie er geendet hat. — (Vgl. Mailáth, Gesch. des österr. Kaiserstaates III; K. A. Menzel, Neuere Gesch. der Deutschen VI f.; Leo, Universalgesch. III; J. B. Weiß, Lehrb. der Weltgeschichte V; Briefe und Akten zur Gesch. des dreißigjährigen Krieges, herausg. von der histor. Commission, I—V, München 1870 bis 1883; G. H. Bougeart, Hist. des guerres et des négociations qui précédèrent le traité de Westphalie, composée sur les mémoires du comte d'Avaux, Paris 1751, 3 vols.; Keym, Gesch. des dreißigjähr. Krieges, Freib. 1863; Gindely, Gesch. des dreißigjähr. Krieges, Prag 1877; Hurter, Ferdinand II., 11 Bde., Schaffh. 1850—1864; Ritter, Gesch. d. deutschen Union, 2 Bde., Schaffh. 1867—1873; Cornelius, Zur Gesch. der deutschen Liga, Münchener hist. Jahrb. 1865; Gfrörer, Gustav Adolf und seine Zeit, 2. Aufl., 1847; Janssen, Gustav Adolf in Deutschl., Frankf. 1865; Ders., Schiller als Historiker, 2. Aufl., Freib. 1879; F. Förster, Albr. von Wallensteins ungedruckte Briefe mit einer Charakteristik seines Lebens und seiner Feldzüge, 1828 u. 1829, 3 Bde.; Ders., Wallenstein als Feldherr und Landesfürst, 1834; Aretin, Wallenstein, Regensb. 1846; Hurter, Zur Gesch. Wallensteins, Schaffh. 1855; Ranke, Gesch. Wallensteins, Leipz. 1869; Villermont, Tilly oder der dreißigjähr. Krieg, a. d. Franz., Schaffh. 1860; Onno Klopp, Tilly im dreißigjähr. Krieg, Stuttg. 1861; Aretin, Gesch. Maximilians I., Passau 1842; Schreiber, Maximilian I., München 1868; weitere Literatur bei Hergenröther, Kirchengesch. III, 499 f.) [Küpper.]

Drepanius, Latinus Pacatus, christlicher Rhetor des vierten Jahrhunderts, war gebürtig aus Aquitanien und stand in nahen Freundschaftsbeziehungen zu seinem älteren Landsmanne und Fachgenossen D. Magnus Ausonius. Eine Sammlung der Epigramme des letzteren ist gewidmet Latino Pacato Drepanio filio. In anderen Widmungen (vor dem Ludus VII sapientum und einer der beiden Ausgaben des Technopaegnion) wird Drepanius von Ausonius als Proconsul bezeichnet. Von Drepanius liegt eine Lobrede auf Kaiser Theodosius d. Gr. vor (bei Migne, PP. lat. XIII, 477 sq.), 389 im Senate zu Rom gehalten und den Kaiser zu seinem Siege über den Usurpator Maximus beglückwünschend. Dieselbe zeichnet sich unter den sogen. panegyrici veteres durch Reichthum des Stoffes und Lebhaftigkeit der Darstellung vortheilhaft aus und bildet zugleich, Dank ihrer sichtlichen Wahrheitsliebe, eine wichtige Quelle der Geschichtsschreibung. (Vgl. W. S. Teuffel, Geschichte der röm. Literatur, 4. Aufl., bearb. von L. Schwabe, Leipz. 1882, 1002—1004.) [Bardenhewer.]

Drey, Johann Sebastian von, Professor der Theologie zu Tübingen, wurde am 16. October 1777 zu Killingen im damaligen geistlichen Fürstenthume Ellwangen geboren. Seine Eltern waren in hohem Grade dürftig, sein Vater ein Hirte. Während der Knabe die Elementarschule in Röhlingen besuchte, bemerkte der dortige Pfarrer, P. Martin Ziegler, ein Exjesuite, seine hervorragenden Talente, begann ihn in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache zu unterrichten und bestimmte die Eltern, denselben trotz ihrer Armut im Herbst 1787 dem Gymnasium zu Ellwangen zu übergeben. Der wohlthätige Sinn der Einwohner dieser Stadt machte, wie vielen andern Knaben und Jünglingen, so auch dem jungen Sebastian das Betreten der wissenschaftlichen Laufbahn möglich. Unter den Lehrgegenständen zogen ihn besonders die lateinischen Historiker an, und dem Schulgange voraus eilend las er sie privatim mit allem Eifer, lernte die eingeflochtenen Reden, namentlich von Livius, auswendig und declamirte sie auf Feld und Flur. Später lernte er auch Horaz liebgewinnen, und es blieb dieser neben Livius sein Lieblingsschriftsteller. Seine bedeutendsten Lehrer waren damals die Exjesuiten P. Reb, P. Wagner und P. Emer; bei dem letztern, dem tüchtigsten unter ihnen, hörte er insbesondere Mathematik und Physik und erhielt durch ihn eine Liebe zu diesen Disciplinen, welche nie mehr verschwand. In den Jahren 1797—1799 studirte er in Augsburg Theologie unter Hohenbüchler, Feindl und Rose, Kirchenrecht bei dem damals berühmten Zallinger, und trat dann am 4. November 1799 in das Priesterseminar der Augsburger Diöcese zu Pfaffenhausen (Landgerichts Mindelheim) ein, wo der geistliche Rath Rösle damals Regens, der später berühmt gewordene Augsburger Domdechant Egger aber Repetent war. Schon in Augsburg, noch mehr im Seminar, begann jenes Leiden sich zu entwickeln, welches gerade die besten Mannesjahre Drey's vielfach trübte — die Hypochondrie. Am 30. Mai 1801 wurde Drey im Dome zu Augsburg von dem Kurfürsten von Trier, Clemens Wenceslaus, der zugleich Bischof von Augsburg und gefürsteter Propst von Ellwangen (somit Drey's Landesherr) war, zum Priester geweiht, feierte am 14. Juni 1801 in

der Pfarrkirche zu Röhlingen seine erste heilige Messe und blieb von da beinahe fünf Jahre lang Vicar bei P. Ziegler und dessen Nachfolger Bestlin, welcher später Drey's College als Professor der Theologie in Ellwangen werden sollte. Neben der Seelsorge zogen den jungen Priester besonders die neuen Erscheinungen auf dem Gebiete der deutschen Philosophie an, die Schriften von Kant, Fichte und Schelling, und mit der ihm eigenen geistigen Energie drang er auch in dieses Gebiet des Wissens auf eine so tüchtige Weise ein, daß alle seine spätern Arbeiten das Gepräge einer gründlichen philosophischen Durchbildung an sich trugen. Im Februar 1806 wurde er als Professor an die höhere katholische Lehranstalt zu Rottweil berufen, um hier Religionsphilosophie, Mathematik und Physik zu lehren. Die eine Seite dieses combinirten Lehramtes bildete für ihn eine tüchtige Vorbereitung für seinen künftigen höhern Beruf als Professor der Dogmatik und befähigte ihn zu jener speculativen Behandlung der Theologie, wodurch er sich in Bälde so rühmlich hervorthat. Bei Errichtung der Friedrichs-Universität in Ellwangen, welche die katholische Landesuniversität Würtembergs sein sollte, wurde Drey im J. 1812 als ordentlicher Professor der Dogmatik, Dogmengeschichte, Apologetik und theologischen Encyklopädie an dieselbe berufen. Seine Collegen waren Spegele, Bestlin, Wachter und Gratz, und mit ihnen gemeinsam erhielt er im J. 1813 die theologische Doctorwürde von der Universität Freiburg. Später, im J. 1814, trat, nach Spegele's Abgang auf die Pfarrei Ziegelbach bei Waldsee, Herbst als Professor der alttestamentlichen Exegese in Ellwangen ein; Drey aber schrieb jetzt in den Jahren 1814 und 1815 seine ersten Abhandlungen, zwei lateinische Dissertationen über die Lehre Justins vom tausendjährigen Reiche (Observata quaedam ad illustrandam Justini M. de regno millenario sententiam, 1814) und über das Bußwesen der alten Kirche (Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans, 1815). Ueber letztere, die allerdings nicht ganz gebilligt werden kann, wurden, wie es scheint aus persönlicher Mißgunst, übelwollende Berichte nach Rom erstattet, ohne daß jedoch dem Verfasser Unannehmlichkeiten daraus erwachsen wären. — Nach dem Tode des Königs Friedrich und dem Regierungsantritte des Königs Wilhelm wurde die Ellwanger Universität im J. 1817 wieder aufgehoben und in der Eigenschaft einer katholisch-theologischen Facultät der Universität Tübingen einverleibt. Wachter und Bestlin traten in die Pastoration zurück, Drey dagegen siedelte, mit Beibehaltung seiner bisherigen Fächer, in Gemeinschaft mit Gratz und Herbst nach Tübingen über, erhielt einen neuen Collegen an Hirscher und gründete mit diesen dreien gemeinsam im J. 1819 die Tübinger theologische Quartalschrift. Eine Reihe von Aufsätzen und Recensionen in derselben, durch Klarheit, Präcision und Eleganz ausgezeichnet, sind aus seiner gewandten Feder geflossen. Schon im J. 1819 publicirte er überdieß die „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System", ein Buch, welches alle ähnlichen Erscheinungen der damaligen Literatur an lichtvoller Auffassung und geistvoller Behandlung des Stoffes weit überragt. Im J. 1823 wurde er von dem Könige mit dem Ritterkreuze des würtembergischen Kronordens beehrt und einige Zeit später als erster Bischof für Rottenburg in Aussicht genommen. Letzteres Project zerschlug sich jedoch wieder, zum Theil, weil das oben berührte Schriftchen Drey's zu seinen Ungunsten wieder in Erinnerung gebracht wurde, noch mehr aber, weil es unthunlich schien, den Herrn von Keller, der bereits Weihbischof und apostolischer Vicar war, wieder zu beseitigen. Auf Drey wurde nun in der Weise Rücksicht genommen, daß die erste Domherrnstelle ihm vorbehalten blieb, aus deren Einkünften theils sein Professorengehalt erhöht, theils ein besonderer Hilfslehrer für ihn honorirt wurde. In die Domherrnstelle selbst aber wurde er nie eingesetzt, obgleich er es im Anfange des Jahres 1838 nach überstandener schwerer Krankheit ausdrücklich wünschte. Als officieller Grund wurde seine Unentbehrlichkeit in Tübingen angegeben. Dagegen wurde er auf seinen Wunsch von dem ausgedehnten Lehrfache der Dogmatik enthoben, behielt jedoch Apologetik und Encyklopädie bei und gab jetzt in den Jahren 1838—1847 sein treffliches Werk über christliche Apologetik in drei Bänden heraus. Vom wissenschaftlichen wie vom kirchlich-orthodoxen Standpunkte gleich anerkennenswerth, ist es ein schönes Denkmal seines feinen Geistes sowohl wie seiner aufrichtig kirchlichen Gesinnung. Ueberhaupt hat Drey selbst damals, wo das Festhalten an der Orthodoxie in manchen Gegenden Deutschlands dem Zeitgeiste zum Opfer gebracht wurde, sich doch stets als einen treuen Anhänger seiner Kirche und ihres Glaubens bewiesen. Schon vor seiner Apologetik veröffentlichte er im J. 1832 die „Neuen Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel", worin er die schwierigsten einschlägigen Fragen mit so großem Scharfsinn löste, wie keiner der Kritiker vor ihm. — Mit vollem Rechte wurde ihm überall große Verehrung und Hochachtung als Mensch, als Lehrer und Schriftsteller zu Theil; Tausende von Schülern aus allen Gegenden Deutschlands und der deutschen Schweiz saßen zu seinen Füßen und bewahren ihm ein dankbares Andenken. Volle 40 Jahre hatte er im Lehramte rühmlich und segensreich gewirkt — da wurde er im J. 1846 in den Ruhestand versetzt und mit dem Commenthurkreuze des Kronordens beehrt. Er hatte selbst um Pensionirung gebeten, aber erst nachdem ihm ausdrücklich von oben bedeutet worden war, daß dieselbe bereits beschlossen sei. Da er sich noch rüstig fühlte und dem circulirenden Gerüchte, seine Pensionirung solle einem Protégé des

Ministers Schlayer den Weg in die Facultät öffnen, selbst Glauben schenkte, so schmerzte ihn diese Entfernung vom liebgewonnenen Lehramte, und er fuhr fort, für die Tübinger theologische Quartalschrift und das Kirchenlexikon von Wetzer und Welte schriftstellerische Arbeiten zu liefern. Am 15. Juni 1851 feierte er sein Priesterjubiläum, noch rüstig an Geist und Körper; ja gerade in seinen späteren Jahren erfreute er sich einer bessern Gesundheit als früher, und nur das Gehör hatte merklich abgenommen. In den letzten zwei Monaten vor seinem Tode durfte er wegen Rheumatismen das Haus nicht mehr verlassen; dazu kam in den letzten zwei Tagen eine kleine Unpäßlichkeit, anscheinend eine Indigestion, die niemand für gefährlich erachtete, und noch wenige Secunden vor seinem Tode redete er frisch und kräftig (im Bette) mit den Umstehenden. Plötzlich sank er zurück und war, wohl in Folge eines Hirnschlags, ohne Todeskampf verschieden, am 19. Februar 1853, im 76. Jahre seines Lebens. [v. Hefele.]

Driboens (Driebo), Johannes, geboren zu Turnhut in Brabant, studirte in Löwen, wo er den durch seine Gelehrsamkeit ausgezeichneten Hadrian (den späteren Papst Hadrian VI.) zum Lehrer hatte, erlangte 1512 die Doctorwürde und starb als Pfarrer bei St. Jacob in Löwen am 4. August 1535. Er schrieb: De gratia et libero arbitrio; De concordia liberi arbitrii et praedestinationis; De captivitate et redemtione generis humani; De libertate christiana; De scripturis et dogmatibus ecclesiasticis ll. IV. Die gesammelten Werke erschienen zu Löwen 1533. (Vgl. Foppens, Bibl. belg. II, 630; Miraeus 24.) [Streber.]

Drontheim, ehemalige Kirchenprovinz in Norwegen. Die im Norden des Landes, 50 Meilen nördlich von der heutigen Hauptstadt Christiania gelegene Stadt Drontheim, norwegisch Drontjem oder Trondhjem, im J. 997 von Olaf Trygveson angelegt, hieß ursprünglich Nidarosia oder Nidrosia, vom Flusse Nid (Genitiv Nidar), an dessen Mündung (os) in den Trondhjem-Fjord dieselbe liegt, später von Thrandia, der umliegenden Gegend, Throndemnis oder Throndemis, und war lange Zeit Hauptstadt von Norwegen und der erste bischöfliche Sitz, von welchem die Befestigung des Christenthums in diesem Reiche ausging. Nachdem die norwegischen Könige schon seit Ende des neunten Jahrhunderts bestrebt gewesen, ihr Land für das Christenthum allmälig zu gewinnen (s. d. Artt. Normannen und Schweden), gelang es erst Olaf dem Heiligen oder dem Dicken (1019 bis 1033) mit Hilfe englischer und auch deutscher Priester und Mönche, den Sieg des Christenthums zu beschleunigen. Er erbaute zu Nidaros die Clemenskirche und gründete daselbst einen Bischofssitz, auf welchen er den Mönch Grimkeln (Grimkild, 1029—1046) erhob. Zu gleicher Zeit wirkten auch noch andere Missionsbischöfe in Norwegen und auf den benachbarten Inseln: so Siegfried (Johannes Sigurd, 1032—1050), der meist als erster Bischof Norwegens bezeichnet wird; Bernhard (gest. 1066), der zuerst auf Island thätig war und später in Bergen residirte; Rudolf, der 1050 wieder nach England zurückkehrte; Johannes und Asgaut. Um 1050 erscheint ein vom hl. Adalbert von Bremen consecrirter Bischof Sigvardus oder Sigurdus, dann ein Bischof Sigafrid O. S. B., und als erster eigentlicher Bischof von Nidaros Adalbert (1080 bis 1090), welchem Simon (1103—1130), Ivar nach dem Jahre 1139 und Reidar (gest. 1151) folgten. Bisher hielten sich alle Bischöfe, mit Ausnahme des von Drontheim, ohne bestimmten Sprengel im Lande auf und unterstanden sämmtlich dem mächtigen Erzbischof von Bremen-Hamburg, zu dessen Metropolitansprengel alle seit Ludwigs des Frommen Regierung in den skandinavischen Reichen gegründeten Bisthümer gehörten. Da jedoch die Zahl der Bisthümer daselbst hoch angewachsen war, und da die nordischen Reiche die Unabhängigkeit von Deutschland auch in kirchlicher Beziehung wünschten, so wurde ganz Skandinavien zu Anfang des zwölften Jahrhunderts von Bremen gelöst, und es ward vorerst Lund (s. d. Art.) zur Metropole für Dänemark, Schweden und Norwegen erhoben. Im J. 1148 vereinigte dann Papst Eugen III. die Bischöfe Norwegens zu einer eigenen Kirchenprovinz mit der Metropole Drontheim (vgl. Pagi ad Baron. a. 1148, n. 15) und übertrug die Ausführung dieser seiner Anordnung dem Cardinallegaten Nicolaus Breakspeare, von welchem Claudius Oernhjälms (Hist. Sveonum Gothorumque eccl. III, 3, § 119) schreibt: Hic permensus mare Britannicum ex Galliis in Norvegiam adpulit anno 1151, ut recte Sturlesonius tradit, ubi Nidarosiae, observatas illic S. Olavi Regis reliquias, constituto primo Norvegiae Archiepiscopo Joanne Birgeri filio (Johannes Birgisson, 1151—1157), Stavangrensi antea Episcopo, ejus ditioni atque imperio subjectos dictoque audientes esse jussit Asloënsem (als Bisthum errichtet 1073), Bergensem (seit etwa 1060), Stavangriensem (seit 1130), Hamarensem (1151), Orcadensem (Orkadische Inseln, seit 1070), Islandenses (d. i. Scalholt, seit 1056, und Holar, seit 1105) et Gronlandenses Episcopos. Die Notitia Coelest. hat nur diese sieben Suffraganen von Nidaros: Bergensis, Stavangrensis, Hamarcopensis, Hasloensis, Horcadensis, Sodorejensis (Orkney-Inseln) und Subtranensis (?Scalholt); die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia dagegen folgende dreizehn: Bergensis, Stavangrensis, Hamarensis, Asloensis, Horcadensis, Pharensis (Faröer), Sodrensis, Greveladensis (Grönland), Faensena (?), Scalorensis (Scalholt), Olensena (Holar), Grandensis (Gaard auf Grönland) und Nebladensis (Nordlande, vielleicht Alstahaug im Stifte Drontheim, welches Bisthum bald mit der Metropole unirt wurde und nur

in dieser Notitia aufgeführt wird). Als zweiter Erzbischof bestieg den neuen Metropolitanstuhl der sel. Eystein oder Augustinus, bisher Geheimschreiber und Schatzmeister des Königs, der erst 1161 consecrirt wurde. Er begann die Cathedrale S. Olavi, auch Eystein-Münster genannt, zu erbauen, hielt 1164 das erste Provinzialconcil in Bergen ab und verfaßte ein Kirchenrecht, Goldfeder betitelt, in welchem er die Einkünfte der Geistlichen sicherstellte und den Bauern das seit der heidnischen Zeit übliche Recht, in den auf ihren Gemeindetheilen auf eigene Kosten erbauten Kirchen die Priester zu bestellen, absprach. Im J. 1164 krönte er Magnus Erlingson als König; dieser erklärte das Reich zum Eigenthum des hl. Olaf zu Drontheim und bestimmte, daß der König von sämmtlichen Prälaten und zwölf Männern aus jedem Bisthum zu wählen sei (vgl. Stolberg-Brischar, Geschichte der Religion XLIX, 329 f.). Vor dem neuen König Sverrir jedoch mußte Eystein nach England fliehen, von wo aus er über denselben den Bann aussprach; er söhnte sich aber mit dem König wieder aus, hielt 1188 noch ein Provinzialconcil zu Bergen und starb am letzten Tage des genannten Jahres. Auch unter Erich, vorher Bischof von Stavanger (resignirt 1205, gest. 1213), kümmerte König Sverrir sich durchaus nicht um die Privilegien, welche er der Geistlichkeit bei seinem Regierungsantritt bestätigt hatte, und mißhandelte sogar den päpstlichen Legaten, weßhalb Innocenz III. den großen Bann über ihn verhängte (14. October 1198). Erich hatte 1190 und 1195 nach Bergen Provinzialconcilien berufen. Sein Nachfolger, Thorer (1206—1214), bewirkte die allgemeine Anerkennung des Königs Inge. Erzbischof Guthorms (1215—1224) spielte eine hervorragende Rolle auf dem ersten allgemeinen Reichstage zu Bergen und hielt in dieser Stadt auch Provinzialconcilien in den Jahren 1218 und 1223 ab. Auf Petrus de Husastadis (1224—1226) folgte Thorer II. (1227—1230), welcher 1229 ein Provinzialconcil zu Nidaros versammelte, dann Sigurd Sim, alias Sine oder Tasse (1230—1252), welcher 1248 die Cathedrale vollendete und vier Provinzialconcilien abhielt, davon drei zu Bergen (1233, 1245 und 1247) und eines zu Skeninge (1248). Unter ihm mußte der Cardinallegat Wilhelm, Bischof von Sabina, die Anmaßungen der Prälaten beschränken und die Feuerprobe, sowie eine Reihe anderer Mißbräuche abschaffen. Dagegen konnte Papst Gregor IX. einen Beschluß der Suffraganbischöfe bestätigen, wonach sie jedem neuerwählten Erzbischofe behufs seiner Reise nach Rom Geldbeiträge zu leisten versprachen. Damals erlangte auch König Hakon VI., welcher mit dem Papste in engere Verbindung getreten, das erbliche Patronatrecht über die Kirchen, welche er in den eroberten heidnischen Ländern gründen wollte. Dem Erzbischof Serlon, auch Sörler oder Saurlius (1252—1254), gab Innocenz IV. ausgedehnte Vollmachten. Ihm folgten Einarus (1255—1263), Hakon (1265—1267) und Johann Rufus (1267 bis 1282). Alle diese hatten damals im Vereine mit ihren Suffraganen, als eine Art geistlicher Kurfürsten, eine große Macht im Reiche. Sie behaupteten wiederholt, Norwegen sei ein Wahlreich, und dem Episcopat gebühre bei der Königswahl die erste Stimme. Dieß stellte Hakons Sohn und Nachfolger Magnus (1263—1281) entschieden in Abrede, und bei einem Provinzialconcil zu Bergen im J. 1273 (weitere wurden 1277 zu Tunsberg und 1280 abermals zu Bergen gehalten) kam ein Vergleich zu Stande, des Inhalts, die Bischöfe verzichteten auf ihr Wahlrecht, so lange eine legitime Nachfolge in der Dynastie bestehe, der König aber verbiete allen Beamten die Eingriffe in die kirchliche Gerichtsbarkeit. Diesen Vergleich bestätigte Gregor X. im folgenden Jahre auf dem zweiten Lyoner Concil (Hefele, Conc.-Gesch. VI, 114). Trotzdem erhielt die Kirche keine Ruhe. König Erich II. Preastehabere, d. i. Priesterfeind, der als zwölfjähriger Knabe den Thron bestieg, wurde von seinen Rathgebern angereizt, den Erzbischof und andere Prälaten zu verjagen, diejenigen Geistlichen, welche ihm Vorstellungen machten, einzukerkern u. s. w. Die Päpste mahnten und drohten, ohne etwas auszurichten; ein Bischof nach dem andern beugte sich, und der neue Erzbischof Jörund oder Jorundus (1287 bis 1309), welcher 1290 das letzte Provinzialconcil und 1309 eine Diöcesansynode zu Nidaros hielt, wurde 1297 sogar des Königs Jarl (Statthalter). Unter Eilifus (Elafus) Korte, erwählt 1309, consecrirt 1311, gestorben 1332, welcher 1313 ebenfalls eine Diöcesansynode hielt, starb der milde und dem Clerus gewogene Fürst Hakon VII. (1319). Mit ihm war der Stamm der heimischen Könige Norwegens erloschen. Die weiteren Erzbischöfe in diesem durch ewige Kriege zerrütteten Lande sind: Paulus (1333—1346), der in den Jahren 1334, 1338 und 1341 Synoden hielt; Arnas Vade, gest. 1349 an der Pest; Olaus (1350—1372), welcher 1351 die letzte Synode feierte; Thrando (1373—1381); Nicolaus Rusare, alias Finkenoghe (1382 bis 1386); Winald Henrikson (1386—1402); Eskill oder Askelius (1402—1428); Aslakus Bolt, vorher Bischof von Bergen, gest. 1449 (vgl. Jordebog, Archiep. Alaki Bolt, ed. P. A. Munch, 1852). Olaf, der nach ihm erwählte Erzbischof, wurde von König Christian 1450 recusirt; auch der nun postulirte Marcellus konnte den Stuhl nicht besteigen. Im J. 1452 wurde der sehr gelehrte Heinrich Kalteisen O. S. D. (s. d. Art.) ernannt, aber gleichfalls nicht zugelassen. Als Marcellus, Bischof von Scalholt, doch noch den Metropolitanstuhl einnehmen konnte, sah er sich schon 1458 zur Resignation genöthigt (gest. 1462). Ihm folgten Olaf Throndson (1459—1474), Gauto (1474 bis 1510), Johann Krabbe (nur erwählt) und als letzter katholisch gebliebener Erzbischof Erich Walchendorff um 1513. Dieser verließ 1521 seinen

Sitz und starb zu Rom 1522. Sein Nachfolger Olaf Engelbertson (seit 1523) half das Lutherthum in Norwegen verbreiten, mußte aber als Anhänger Christians II. vor Christian III. 1537 nach den Niederlanden fliehen und starb dort im folgenden Jahre. Von ihm an hatten die katholisch gebliebenen Prälaten und Geistlichen nur zwischen Abfall von der Kirche und Verbannung zu wählen, und es erlosch jetzt der Glanz, zu dem sich Drontheim als Hauptstadt des Reiches und als Metropolitansitz einer ausgedehnten Kirchenprovinz erhoben hatte. Auch die Wallfahrten zum Grabe Olafs des Heiligen in der Cathedrale zu Drontheim nahmen nun ein Ende. Das ganze Ansehen, der Einfluß, der Reichthum der Kirche von Drontheim ist ein Raub der „Reformation" geworden. Als diese nämlich mit ihrem Umsturze des alten Glaubens, mit ihrem rohen Undanke gegen alle Tradition und gegen alle Wohlthaten der vaterländischen Vorzeit in Drontheim eingeführt wurde (1541), waren die Urheber und Führer derselben in diesem Lande nicht damit zufrieden — wie ein späterer lutherischer Auctor schreibt —, die Gold- und Silbergefäße und die kostbaren Schätze und Zieraten, mit welchen die Cathedrale so reichlich ausgestattet war, hinwegzunehmen, sondern sie zerstörten auch die architektonischen Verzierungen der durch ihre Bauart ausgezeichneten Kirche, plünderten das kostbare Grabmal des hl. Olaf rein aus und ließen das Gotteshaus wüste stehen. Als wenige Jahre später der Blitz die Cathedrale traf und dieselbe sehr beschädigte, fehlte es dem Lutherthum, das zum Plündern so emsig gewesen, an jedem Antrieb, die Kirche wieder herzustellen. Nominell ist Drontheim heute noch Sitz eines Bischofs, weil bei Einführung des Lutherthums der bischöfliche Titel für das Amt eines Superintendenten beibehalten wurde. Neben dem „Bischof" von Drontheim gab es bis zu Anfang dieses Jahrhunderts noch Bischöfe für die Stifte Christiania oder Aggerhus, Christiansand und Bergen; dazu kam dann ein Bischof für das Stift Tromsö mit dem Sitz in Alstahaug, und seit 1864 auch ein Bischof für das aus Christiania neu gebildete Stift Hamar. Stavanger hörte schon 1686 auf als Stiftsstadt zu existiren. (Vgl. Thormodi Torfaei Historia rerum Norvegicarum in IV tom. divisa etc., ed. Reitzer, Hafniae 1711, fol.; Finnus Johannaeus, Hist. eccl. Islandiae, 2 tom., Hafniae 1722; Fr. Münter, Kirchengesch. von Dänemark und Norwegen, 4 Bde., Leipzig 1823—1833; K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum, 1856; R. Keyser, Den norske Kirkes historie under Katolicismen, 2 tom., Christiania 1856—1858; Moroni, Dizionario XLVIII, 30 sqq.; Gams, Ser. Epp. 335 sq.) [Neher.]

Droste-Vischering, Clemens August von, Erzbischof von Köln, war geboren den 21. Januar 1773 zu Münster in Westfalen aus der reichsfreiherrlichen, jetzt gräflichen Familie der Erbdrosten zu Vischering. Auferzogen in seiner eifrig katholischen Familie, in einem von den Grundsätzen der Reformation und der Aufklärerei wenig berührten Lande, zeichnete er sich schon frühe aus durch Klarheit und Festigkeit seiner Welt- und Lebensanschauung, durch Glaubenskraft, Glaubenstreue und Adel der Gesinnung. Nach Beendigung seiner theologischen Studien ward er im J. 1797 zum Priester geweiht und begann ein eifriges Wirken in der Seelsorge. In dem Umgange mit dem um das Münsterland so hochverdienten Fürstenberg und als Mitglied des Vereins gelehrter und edler Männer, der sich um die Fürstin von Gallitzin gebildet hatte, erwarb sich Droste durch Reife seiner theologischen Bildung, treue Anhänglichkeit an die Kirche und Entschiedenheit der Gesinnung solches Vertrauen, daß Fürstenberg ihn im J. 1807 zu seinem Coadjutor in der Verwaltung des Bisthums vorschlug und noch in demselben Jahre ihm als Generalvicar die alleinige Verwaltung übergab, die derselbe bis in das Jahr 1813 segensreich führte. Bei der Auflösung des alten Capitels durch Napoleon legte er sein Amt nieder; dieser Schritt fand jedoch Mißbilligung bei dem Papste, und es übernahm daher Droste im J. 1815 wiederum als Generalvicar die Verwaltung. Das Land war nunmehr unter preußische Herrschaft gekommen; die alte Ordnung der Dinge in Staat und Kirche war aufgelöst, und eine neue sollte gestaltet werden; um so nöthiger war ein Mann wie Droste, der, mit scharfem Blicke den der Kirche feindlichen Geist der Zeit durchschauend, mit Treue und Entschiedenheit jene unabänderlichen Grundsätze festhalten konnte, nach welchen sich in der katholischen Kirche Preußens eine neue Ordnung gestalten sollte. Diese legte er in seiner Schrift Ueber die Religionsfreiheit der Katholiken (Münster 1817) dar. Schon damals ist es in seiner Amtsführung nicht ohne Kampf mit dem Gouvernement abgegangen: die Behandlung von Kirchen- und Schulangelegenheiten nach protestantischen Grundsätzen, mit Verletzung natürlicher Rechte der Kirche, die theologische Doctrin des Hermes und die gemischten Ehen, die bei Besetzung aller höhern Aemter mit Protestanten aus den alten Provinzen zu einer Pflanzschule des Protestantismus gemacht werden sollten, forderten ihn zu Remonstrationen, Beschwerden und zum Widerstande heraus. Als in Folge des Concordates (1821) die preußischen Bischofsstühle besetzt zu werden anfingen, trat Droste zum zweiten Male in das Privatleben zurück, nachdem er als Generalvicar in zwei kritischen Perioden, in der des Umsturzes der alten und in jener der Aufstellung einer neuen Ordnung der Dinge, zur Wahrung der kirchlichen Rechte und Grundsätze, zur Erhaltung kirchlicher Gesinnung und der Disciplin im Clerus Ausgezeichnetes geleistet hatte. Seit diesem Rücktritte widmete er seine ganze Thätigkeit der He-

bung des von ihm schon früher gestifteten Hauses der barmherzigen Schwestern zu Münster. Auch diese Periode seines Lebens bezeichnete er, wie seine frühere als Generalvicar und die spätere als Erzbischof von Köln, mit entsprechender schriftstellerischer Thätigkeit durch seine Schriften „Ueber das innere Gebet“ und „Die barmherzigen Schwestern“ und regte so, was er in engerem Kreise gewirkt und vollzogen, in weiteren Kreisen an. Auch nachdem ihn sein Bruder, der Bischof von Münster, zum Weihbischofe geweiht hatte (1827), verblieb er in stiller Zurückgezogenheit, doch auch hier den Gang der kirchlichen Zustände nicht aus den Augen verlierend. Wichtige Dinge hatten sich inzwischen im Keime vorbereitet, und Droste war von der Vorsehung dazu ausersehen, noch einmal den Schauplatz des öffentlichen Lebens zu betreten, um diese Dinge zum Heile der Kirche zu wenden. Nach mehrjährigen literarischen Kämpfen über die Orthodoxie des theologischen Systems des verstorbenen Professors Hermes war durch ein Breve (26. September 1835) seine Doctrin vom päpstlichen Stuhle condemnirt worden. Das preußische Gouvernement ignorirte das Breve; die zahlreichen Schüler des Hermes und Anhänger seines Systems in Rheinland und Westfalen fuhren fort, nach wie vor in hermesischer Weise zu lehren, mit Berufung darauf, daß der päpstliche Stuhl von den Gegnern des Systems irre geführt worden, daß das Breve übereilt sei, indem es Lehren condemnire, die in dem Systeme des Hermes nicht gelehrt würden, und daß es daher nur einer Aufklärung Roms von ihrer Seite bedürfe, um Rücknahme oder Umänderung des Urtheils zu erwirken, welche demnach zuversichtlich schon in Aussicht gestellt wurde. In nicht minder kritischer Lage befand sich zu derselben Zeit eine andere Angelegenheit der Kirche am Rheine. Als bald nach der Besitzergreifung der Rheinprovinz und Westfalens durch Preußen in Folge der häufigen Einwanderung protestantischer Beamten gemischte Ehen häufiger zu werden anfingen, sahen sich die Generalvicariate von Aachen, Münster, Trier und Deutz veranlaßt, durch Rundschreiben, dem canonischen Rechte gemäß, den Geistlichen die Pflicht einzuschärfen, bei gemischten Ehen jede Assistenz zu verweigern, wenn die Brautleute nicht das Versprechen der katholischen Erziehung aller Kinder ablegten. Diese Praxis wurde aber alsbald durch eine Cabinetsordre vom Jahre 1825 als Mißbrauch bezeichnet und unter Strafe der Amtsentsetzung den Geistlichen verboten; kein Versprechen katholischer Kindererziehung sollte mehr gefordert, dennoch die Trauung nicht verweigert und, bei protestantischer Erziehung der Kinder, Absolution im Beichtstuhle nicht vorenthalten werden. Beschwerden der Bischöfe über diese tiefverletzenden Eingriffe der Staatsgewalt in die Gewissensfreiheit führten Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle herbei, deren endliches Ergebniß das Breve Pius' VIII. vom Jahre 1830 an die Bischöfe von Köln, Trier, Münster und Paderborn gewesen ist, in welchem der Papst in seinen Zugeständnissen an die protestantische Staatsgewalt in Angelegenheit der gemischten Ehen bis zu den äußersten Grenzen des Zulässigen vorgeschritten war. Der Berliner Hof nahm einstweilen an, was er erhalten; aber damit noch nicht befriedigt, hielt er das Breve zurück und benutzte die noch weitere Nachgiebigkeit des Erzbischofs Spiegel von Köln, um, ohne Wissen des päpstlichen Stuhles, eine geheime Convention zu Stande zu bringen, in welcher noch über das Breve hinaus weitere Zugeständnisse gemacht wurden (1834). Nach bewirktem Beitritt der andern Bischöfe wurden für die betreffenden Diöcesen geheime Instructionen erlassen und so in beiden Instrumenten (Convention und Instruction) Normen für Behandlung der gemischten Ehen aufgestellt, welche mit dem päpstlichen Breve und den Grundsätzen der Kirche im Widerspruche standen. Endlich aber war die Lage der Kirche in Preußen noch in einer dritten und weit allgemeinern Beziehung eine höchst kritische geworden. Die offenbaren und schreienden Verletzungen der Parität zum Nachtheile der Katholiken in allen Zweigen der Staatseinrichtung und Verwaltung, in Behandlung des Unterrichts- und Schulwesens von den Universitäten herab bis auf die untersten Elementarschulen, in Kirchen- und Gottesdienstordnung des Militärs, in Besetzung der Aemter, in Handhabung der Censur, in Berücksichtigung materieller Bedürfnisse des Cultus u. s. w., die den Katholiken täglich vor Augen schwebten und endlich noch im J. 1835 durch eine Schrift (Beiträge zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts), mit vielen Thatsachen aus allen Theilen der Monarchie belegt, zu klarem Bewußtsein gebracht wurden, hatten das Vertrauen in die Gesinnung des Gouvernements tief erschüttert und eine höchst unbehagliche Stimmung der Gemüther in der gesammten katholischen Bevölkerung Preußens hervorgerufen.

So standen die kirchlichen Angelegenheiten am Rheine, als Erzbischof Spiegel von Köln mit Tod abging. Entweder wünschte nun das Gouvernement durch Berufung eines streng kirchlichen Mannes nach Köln das erschütterte Vertrauen der katholischen Bevölkerung einigermaßen wieder herzustellen, oder es wollte durch das Ansehen eines solchen das in den gemischten Ehen Gewonnene desto sicherer in die Praxis einführen; genug, es lenkte seine Blicke auf den Münsterer Weihbischof Droste, und da man sich zum Voraus seiner Gesinnung in Betreff der gemischten Ehen versichern wollte, wurde vom Minister Altenstein durch einen Vertrauten desselben die Anfrage gestellt, „ob er (falls er Erzbischof werden würde) auch jene in Gemäßheit des Breve's von Pius VIII. abgeschlossene Uebereinkunft weder angreifen noch umstoßen, sondern aufrecht erhalten wolle“. Droste, welcher die Convention nicht kannte, aber nach der Fassung

der Frage des Ministers Gemäßheit und Uebereinstimmung derselben mit dem Breve voraussetzen mußte, falls er bei dem Minister nicht Betrug annehmen wollte, antwortete arglos: „er werde sich wohl hüten, jene gemäß dem Breve geschlossene Uebereinkunft zu verletzen". Darauf ward Droste zum Erzbischof von Köln gewählt (1. December 1835) und inthronisirt (29. Mai 1836). Bald nach dem Antritte seines Amtes begannen für ihn schon jene Conflicte, die gegen Ende 1837 die gewaltige Katastrophe am Rheine herbeigeführt haben. Zuerst verweigerte Droste der Bonner theologischen Zeitschrift, die das Centralorgan des hermesischen Systems war, das Imprimatur, verbot dann das Lesen hermesischer Schriften und den Besuch theologischer Vorlesungen bei Hermesianern, verweigerte bei fortwährender Renitenz der Professoren zu Bonn die Approbation der theologischen Vorlesungen daselbst und stellte endlich achtzehn zur Ausschließung des Irrthümlichen in dem hermesischen Systeme formulirte Thesen auf, welche die Ordinanden vor ihrer Weihe zu unterschreiben hatten. Bald mußte er aber auch zur Kenntniß der geheimen Convention kommen. Als er in den Acten zum ersten Male eine Abschrift derselben zu Gesichte bekam, brach er in Unwillen aus und sprach: „Ich glaubte in Frieden mein Amt führen zu können; aber ich sehe, Gott hat mich zum Kampfe bestimmt." Von nun an verfuhr er in gemischten Ehen nur insofern nach der Convention und der damit verbundenen Instruction, als sie mit dem Breve des Papstes in Einklang standen. Hierüber vom Gouvernement zur Rede gestellt, erklärte er: zwei Normen seiner Handlungsweise lägen vor, Breve und Convention (mit Instruction); so viel möglich befolge er beide; wo die zweite mit der ersten nicht im Einklange stehe, halte er sich am Breve. Aber hierin erblickte sofort das Gouvernement eine Gefährdung aller seit einer Reihe von Jahren in den gemischten Ehen gewonnenen Vortheile, beschloß, diese Gefährdung um jeden Preis abzuwenden, vorerst durch das Versprechen an den Erzbischof, die Hermesianer, welche ihm bisher Gehorsam verweigert und zu offenbaren Gegnern desselben sich aufgeworfen hatten, fallen zu lassen und zu seiner Verfügung zu stellen; dann, als dieß natürlich keinen Eingang fand, durch Androhung von Gewaltmaßregeln, mit welchen nunmehr die Zumuthung an ihn gestellt wurde, zu erklären, „daß er die Instruction dem päpstlichen Breve gemäß finde", die er natürlich ebenfalls von sich weisen mußte. Nunmehr griff das Gouvernement zur Gewalt, indem es am Abende des 20. November 1837 heimlich, unter Bereithaltung scharf bewaffneter Militärmacht, den Erzbischof als Gefangenen auf die Festung Minden deportiren ließ, allen Verkehr mit ihm strenge untersagte und am Morgen darauf in einem „Publicandum" an allen Orten öffentlich eine Anklage gegen denselben erhob, um die That vor der Welt zu rechtfertigen und die nothwendig erfolgende Aufregung der Gemüther zu beschwichtigen. Was der Erzbischof zur Vollziehung des Breve's gegen Hermes gethan hatte, war als höchst verderblich und ahndungswürdig bezeichnet; es habe Zerstörung der Universitätsbildung in seinem Gefolge gehabt und Verdrängung aller wissenschaftlichen Studien bezweckt. Er habe sich über die Vorschrift der Gesetze, nach welcher päpstliche Bullen und Breven, selbst die bloß dogmatischen Inhaltes, nur mit Vorwissen und Genehmigung der Regierung vollziehbar seien, rücksichtslos hinweggesetzt, durch seine achtzehn Thesen tief in die Rechte Einzelner und durch die letzte unmittelbar in die landesherrlichen Rechte eingegriffen. In Angelegenheit der gemischten Ehe habe er dadurch sich vergangen, daß er, mit Verschweigung der wahren Sachlage, diesen Gegenstand als den eigentlichen Grund des ihm angedrohten Verfahrens hervorgehoben und dadurch die Gemüther aufzuregen und Religionshaß zu wecken gesucht habe; das von ihm vor seiner Wahl in Betreff der gemischten Ehen gegebene Versprechen habe er nicht gehalten, und endlich hange seine gesammte Handlungsweise, nach unverkennbaren Spuren, mit dem feindseligen Einflusse zweier revolutionärer Parteien zusammen. So die Anklage gegen den Erzbischof; so hatte dieselbe zu vermuthen gestanden nach Schriften, die gegen denselben im Sommer 1837 erschienen waren: nach „Die Wahrheit in der Hermes'schen Sache", herrührend vom Curator der Universität Bonn, Geheimrath Rehfus, nach einem anonymen Libell (Commonitor. ad Clem. Aug. archiep. Colon.) von einem Hermesianer und nach den von hermesischen Professoren an die Regierung abgegebenen Gutachten über die Thesen. In diesen von einem Regierungsbeamten und von Hermesianern ausgegangenen Schriften waren die Anklagen enthalten, die nunmehr als Anklage gegen ihn vor der Welt und als Rechtfertigung der angewendeten Gewaltthat im Publicandum aufgestellt waren. Zwar versicherten die Minister, unverdächtige Documente als Belege der Anklage in Händen zu haben, die man aus höhern Rücksichten jetzt noch nicht mittheilen könne. Allein das konnte zur Beruhigung nicht ausreichen, und da die Anklage öffentlich erhoben und so an das Urtheil der Oeffentlichkeit deferirt worden war, konnte das Gouvernement durch keine Macht in der Welt davon entbunden werden, dem Erzbischofe, den es ohne Prozeß deportirt hatte, nunmehr wenigstens nachträglich den Prozeß zu machen und denselben auch öffentlich führen zu lassen. Das audiatur et altera pars mußte um so dringender verlangt werden, als in einer eigenen Schrift, die in unverkennbar amtlichem Charakter auftrat („Darlegung"), der Beweis für die erhobenen Anklagen und die Rechtfertigung des ganzen Verfahrens gegen den Erzbischof versucht wurde, jeder solche Versuch aber eine neue und verschärfte Anklage des Erzbischofs sein mußte.

Der Schmerz, der auf die Wegführung wie ein Blitz in und außer der Monarchie die Gemüther der katholischen Bevölkerung durchzuckt hatte, erhielt seinen Ausdruck in der päpstlichen Allocution, die über das der Kirche in dem Erzbischofe geschehene Unrecht schwere Klage führte; von den Worten des apostolischen Stuhles beflügelt, erscholl die klagende Stimme über ganz Europa hin und fand selbst über dem Ocean ein Echo. Die ganze katholische Bevölkerung erhob sich wie ein Mann gegen die Gewaltthat; selbst ganz laue Katholiken sahen die persönliche Freiheit und die Forderungen des Rechts in dem Verfahren verletzt und mißbilligten dasselbe; ja sogar die hermesischen Geistlichen schaarten sich, bis auf einige wenige Individuen, auf Seite des Erzbischofs. Rom aber, das der Minister-Resident Bunsen durch ein fein gesponnenes diplomatisches Netz so umgarnt zu haben glaubte, daß außer seinen Berichten nichts über den Stand der Dinge in Preußen dorthin bringen könnte, war auf einmal ganz genau von allen Heimlichkeiten bei dem Werke unterrichtet. Sofort brachte auch der Erzbischof von Posen seinen schon früher begonnenen Streit über die gemischten Ehen zur Entscheidung (s. Dunin), und auch die Bischöfe von Münster und Paderborn erklärten schnell nach einander ihren Rücktritt von der Convention, wie der Bischof von Trier schon vorher (November 1836) auf dem Sterbebette gethan hatte; der Fürstbischof von Breslau aber, der zu einer Zeit kirchlichen Kampfes dem Hirtenamte nicht gewachsen war, resignirte, den Weisungen des päpstlichen Stuhles Folge leistend. In allen Provinzen hielten sich von nun an die Geistlichen an die kirchlichen Gesetze über gemischte Ehen, und Friedrich Wilhelm III. sah sich im J. 1838 veranlaßt, zu bestimmen: es solle dem katholischen Geistlichen unbenommen sein, bescheidene Anfragen zu halten, ob der Einsegnung einer gemischten Ehe nach katholischen Grundsätzen kein Hinderniß entgegenstehe; ihm solle es dann freistehen, je nach Befund die Einsegnung zu versagen; die Brautleute hätten allenfallsige Beschwerden gegen den Geistlichen nur bei seinem Bischofe anzubringen, und diesem solle ausschließlich die Entscheidung dieser Sache zustehen. Während dessen erschien zu Rom die „Urkundliche Darstellung" und legte alle Actenstücke des obschwebenden Prozesses vor. Der alte heroische Kämpfer für Recht, Freiheit und Ehre in Deutschland, v. Görres, erhob sich in jugendlicher Kraft und prophetischem Ernste in seinem „Athanasius" und in den „Triariern"; der „Praktische Jurist" legte mit bewundernswerther Ruhe und Klarheit den Verlauf des Streites dar und zeigte mit unwiderstehlicher Evidenz das Recht auf Seite des Erzbischofs. Dieser aber befand sich noch immer als Gefangener auf der Festung Minden. Fruchtlos war eine Deputation des niederrheinischen Adels nach Berlin gezogen, um wegen der Anklage auf revolutionäre Umtriebe gerichtliche Untersuchung zu erbitten. Im Frühjahr 1839 aber erschien des alten Erzbischofs Gesundheit in höchst bedenklichem Maße zerrüttet; nicht rathsam mochte es sein, ihn auf der Festung sterben zu lassen, und so erhielt er die Erlaubniß, nach Münster zu ziehen. Inzwischen war der Minister v. Altenstein, der durch seine unchristliche, um nicht zu sagen antichristliche Politik Preußen die tiefen Wunden geschlagen hat, an denen es noch leidet, gestorben, ohne daß dadurch eine Aenderung in der Kölner Sache herbeigeführt worden wäre. Erst als auch der König (7. Juni 1840) vom irdischen Schauplatze abberufen worden und Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestieg, erwachten Hoffnungen einer Erledigung, da er schon seit lange das Vertrauen und die Liebe des Volkes in hohem Maße besaß, und für ihn auch Rücksichten wegfielen, die unter dem Vater der Schlichtung im Wege gestanden hatten. Auf dem rheinischen Provinzial-Landtag 1841 wurde das Verlangen der Provinz nach Erledigung der Angelegenheit mit Wärme vorgebracht; Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle waren schon angeknüpft, und am 15. November 1841 erfolgte in einem eigenhändigen Schreiben des Königs an den Erzbischof die Ehrenerklärung: „Der Gedanke, daß Sie an politisch-revolutionären Umtrieben theilgenommen, ist von Mir nie getheilt worden, und auch Meine Behörden haben schon früher Veranlassung genommen, denselben zu widerlegen. Ich benutze diese Gelegenheit mit Vergnügen zu der Versicherung, daß sich nirgend der geringste genügende Anlaß zu dem Verdachte findet, daß Sie die Würde Ihrer Stellung und Ihres Amtes zur Beförderung politisch-revolutionärer Umtriebe oder wissentlicher Verbindung mit Personen, die solche Zwecke verfolgten, gemißbraucht hätten." Sodann ging der König einen Schritt weiter, indem er in Hochherzigkeit und edlem Vertrauen gegen die Katholiken die so verletzende Bestimmung, nach welcher alle Berichte und Gesuche der Bischöfe an den Papst nur durch die Hände des (protestantischen) Ministeriums gelangen durften, aufhob und den Verkehr zwischen ihnen und dem Papste frei gab. Das schöne Beispiel fand sofort Nachahmung beim Könige von Bayern. Zu Anfang des Jahres 1842 kam dann endlich unter Mitwirkung des Königs von Bayern und des Kaisers von Oesterreich auf diplomatischem Wege eine Einigung zwischen dem Erzbischofe, Rom und Berlin zu Stande. Da der Erzbischof in Allem recht gethan hatte und also Entsagung rechtlich nicht gefordert werden konnte, mußte er um freiwillige Resignation auf die persönliche Verwaltung der Erzdiöcese und Annahme eines Coadjutors cum jure succedendi in der Person des v. Geissel, Bischofs von Speier, angegangen werden, der in des Erzbischofs Namen und von ihm eingeführt durch einen Hirtenbrief die Erzdiöcese verwalten sollte. Sein Hirtenbrief war endlich die Stimme des Friedens zur Beruhigung der Gemüther; der große Kampf war vollendet,

und die Kirche freute sich der wieder errungenen Freiheit. Die Convention war vernichtet, den Bischöfen freier Verkehr mit dem Papste zugestanden, die Wahl der Bischöfe, bisher nur dem Namen nach frei, war es nun in Wahrheit; die den Bischöfen von Amts wegen zustehende Leitung der theologischen Lehranstalten war wieder hergestellt, die Anhänger des Hermesianismus an Lehranstalten hatten entweder sich unterworfen oder wurden entfernt. Während des Kampfes war auch Bayern mächtig erstarkt in kirchlicher Gesinnung; in Würtemberg und Baden wurde der tüchtigere Theil des Clerus und Volkes sich lebhaft der Fesseln bewußt, in welche der Afterliberalismus der Staatsmänner die Kirche dort geschmiedet hat. Ueberhaupt aber war in ganz Deutschland in allen Schichten der Bevölkerung ein neues religiöses Leben erwacht; das Ereigniß hatte wie ein Donnerschlag aus dem Schlafe religiöser Gleichgültigkeit aufgeweckt, die gebundenen Kräfte waren gelöst worden und erstarkten nun im Kampfe. Selbst auf das protestantische Deutschland hat das Ereigniß mächtig eingewirkt, indem auch es sich seiner religiös-kirchlichen Zustände besser bewußt geworden, daß es sich zu einer ernstern Prüfung seiner dogmatischen und rechtlichen Stellung zur katholischen Kirche und zu der Staatsgewalt gedrungen gesehen hat. Vorzüglich aber hat Schlesien dem Erzbischofe sein religiöses Wiedererwachen zu verdanken. Nach Beilegung der Kölner Wirren lebte der Erzbischof zurückgezogen in Münster, ließ 1843 eine Schrift erscheinen „Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten" und reiste 1844 als ein 72jähriger Greis zum dritten Male nach Rom. Schon wiederholt hatte er den Purpur ausgeschlagen, und als jetzt die Anträge des Papstes dringender wurden, wich er durch plötzliche Abreise aus. Am 19. October 1845 ging er in ein besseres Leben hinüber. Eine eigene Allocution des Papstes verkündete den Tod und das Lob desselben als eines Mannes, „der, ehe er entschlief, durch den Glanz seiner Tugend der Welt, den Engeln und den Menschen zum Schauspiel geworden". [Marx.]

Drusen, eine Völkerschaft und zugleich religiöse Secte, welche seit dem elften Jahrhundert den westlichen und südlichen Abhang des Libanon und seit dem vorigen Jahrhundert einen Theil des Antilibanon, aber auch einige Landschaften im Hauran inne hat. Die Drusen wohnen zum Theil mit den mehr nördlich angesiedelten Maroniten (s. d. Art.) vermischt, zum größern Theil aber in eigenen Städten und Dörfern, im Ganzen fast 90 000 an der Zahl. Ihre Sprache ist die arabische, ihr Typus aber ähnelt viel mehr dem germanischen, als dem semitischen, so daß man sie auch wohl — gewiß irrig — als Nachkommen der Kreuzfahrer angesehen und ihren Namen von dem eines Grafen von Dreux abgeleitet hat. Sie leben nominell in Abhängigkeit von den Türken, in der That aber ziemlich unabhängig unter eigenen Scheichs als eine Anzahl selbständiger Stämme, welche häufig miteinander blutige Fehde führen und nur in ihrem Widerstande gegen jede fremde Macht einig sind. Sehr merkwürdig ist ihr Religionssystem, das in sieben sorgfältig geheim gehaltenen Büchern unter vielen Titeln niedergelegt ist. So viel aus den in Europa bekannt gewordenen Abschriften zu erkennen ist, stammt diese religiöse Anschauung wohl aus dem Islam, ist aber syncretistisch mit gnostischen Ideen, christlichen Anschauungen und philosophischen Lehren versetzt. Die Drusen halten fest an der Einheit Gottes, nehmen aber eine Reihe von Incarnationen der Gottheit an, deren letzte der fatimidische Sultan Hakim in Aegypten gewesen sein soll. Dieser soll seit 1025 verschwunden sein, um später wieder unter den Drusen aufzutreten. Daneben glauben sie an eine Wanderung der Seelen aus einem Menschenleibe in den andern; so soll Hakims Seele früher in Jesus gewesen sein. Als religiöse Pflichten erkennen sie vor Allem das Bekenntniß der Einheit Gottes und unbedingte Ergebung in seinen Willen, Unterstützung der Glaubensgenossen, Geheimhaltung ihrer Lehren, Wahrhaftigkeit gegen die Glaubensbrüder, aber nicht gegen Andersgläubige. Gastfreundschaft und Blutrache gelten für gleich heilig. Als Stifter ihrer Religion verehren die Drusen den schon genannten Khalifen Hakim, der sich in den sonderbarsten Aeußerungen einer Laune, die für allmächtig gehalten sein wollte, gefiel. Ein gewisser Hamsa ben Ali ben Ahmed benutzte den fanatischen Wahn desselben, um ihm den Glauben an seine göttliche Natur einzureden und entweder in kalter Berechnung oder in leidenschaftlicher Verblendung auch seine Unterthanen zu diesem Glauben zu bewegen. Es sollte auf diese Weise ein allegorischer Sinn des Koran, der nur den Eingeweihten verständlich, zur Anerkennung kommen und in der Praxis dem Sinnenleben noch weitere Concessionen gestatten, als der Islam schon gewährte. Dieses System war nicht ganz unvermittelt, insofern es nur die höchste Steigerung der schwärmerischen Verehrung bildete, welche die Schiiten Ali, dem Stammvater Hakims, beweisen. Zur Ausbreitung dieser Ideen bediente Hamsa sich zuerst eines gewissen Mohammed ben Ismael el Darasi, der aber wegen des dadurch entstandenen Aufruhrs von Hakim nach Syrien geschickt wurde, um dort für die neuen Anschauungen zu wirken. Auch Hamsa mußte, als er selbst mit seiner neuen Lehre hervorgetreten, sich vor der Wuth der Mohammedaner flüchten und ein Jahr verborgen halten. Diese Muße benutzte er zur Abfassung einiger der Schriften, von denen oben die Rede war. Im J. 1024 wagte er wieder hervorzutreten und fünf sogen. Mittler auszusenden, welche in seinem Geiste namentlich durch Abhandlungen und Sendschreiben, besonders auch an den griechischen Kaiser, wirken sollten. Als Hakim 1025 ermordet wurde, verbreitete Hamsa mit ihrer Hilfe unter seinen Anhängern die Meinung, derselbe habe sich nur wegen der Sünden

seiner Zeitgenossen zurückgezogen und werde später als Retter und Heiland seiner Anhänger wieder erscheinen. Gleichwohl hielt Hamsa für gerathen, sich zu verbergen, und ist seitdem in der Geschichte verschollen. Da aber seine Anhänger, von den rechtgläubigen Moslemin verfolgt, sich auf den Libanon flüchteten, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er sich auch selbst auf den Boden begeben habe, auf welchem Darasi schon vorgearbeitet hatte. Der Einfluß des letztern war, namentlich durch Gestattung jeder Art von Unsittlichkeit, sehr groß geworden, so daß die ganze neu entstandene Secte nach ihm auch den Namen der Drusen erhielt. Er selbst ward vermuthlich auf Hamsa's Betreiben ermordet. Die Drusen breiteten sich bald auf Kosten der Maroniten immer weiter aus und wurden, wie es scheint, durch den Kampf mit einer widerstrebenden Natur und mit äußerer Noth allmälig zu einem mäßigen, fleißigen und thatkräftigen Völkchen, das sich der Berührung mit der großen Welt zu entziehen wußte, und dessen Geschichte daher im Dunkel liegt. In neuerer Zeit wurde Manches von Orientreisenden über die Drusen mitgetheilt, und nachdem Abschriften ihrer Literaturwerke, namentlich auch ihres Katechismus, den Weg in die größeren europäischen Bibliotheken gefunden hatten, wurde ihre Religion Gegenstand gelehrten Studiums. Man kennt jetzt ihren sonderbaren Syncretismus und weiß, daß sie ohne alle Priester eine Art von patriarchalischem Cultus üben. Die ganze Völkerschaft zerfällt in Wissende (Okkal, Eingeweihte) und Unwissende (Dschohal). Erstere, zu denen die meisten Scheichs gehören, bilden einen dem Freimaurerthum ähnlichen Orden mit verschiedenen Graden, der allein die Kenntniß der Geheimlehren besitzt und die Interessen der Gemeinden wahrnimmt. In ihre Zahl kann jeder, Mann oder Weib, aufgenommen werden, sobald er gelobt, auf eine Anzahl von äußeren Genüssen und Freiheiten, z. B. Tabak, Wein, gestickte Kleider, Festlichkeiten, Lügen, Schwören, zu verzichten. Die Okkal unterscheiden sich äußerlich nur durch einen runden, losen Turban von den Dschohal, stehen aber in hoher Achtung. Donnerstags findet in jeder Gemeinde eine Versammlung statt, welche die dem ganzen Drusenthum eigenthümliche Mischung von Politischem und Religiösem hat. Man beginnt mit politischen Gesprächen über die nähere oder fernere Weltlage; dann werden Stellen aus den heiligen Büchern gelesen und Lieder gesungen, welche die Vertilgung der Ungläubigen und die Eroberung der Welt durch die Drusen feiern. Diese Versammlungen werden gewissermaßen controlirt durch Tagsatzungen und eine Landesversammlung, zu welcher je ein Abgeordneter von der niedereren Versammlung gesandt wird. In diesem System liegt der Grund zu der Abgeschlossenheit und Selbständigkeit der Drusen, aber auch eine ähnliche Gefahr für die civilisirte Welt, wie sie von jeher aus fanatischen Secten entstanden ist. Dieselbe ist um so größer, weil die Dschohal, ohne eingeweiht zu sein, mit blindem Eifer den Interessen der Okkal dienstbar sind. Die Dschohal sind in religiöser Beziehung ganz unwissend und indifferent; sie haben weder Beschneidung, noch Gebete oder Fasten, kennen weder Feste noch Verbote, trinken Wein und essen Schweinefleisch. Ihre Zusammengehörigkeit mit den Okkal aber wird durch Theilnahme an den eigenthümlichen Landessitten und durch Mittheilung der geheimen Erkennungszeichen aufrecht gehalten. Alle geben beim Gruß die rechte Hand, während sie die linke an Mund und Stirne führen, oder sie küssen Stirne, Mund, Wangen, Bart und Schultern unter Fragen nach dem Befinden. Fremde erkennen sie an Antworten auf bestimmte irreleitende Fragen; so z. B. fragen sie: „Säet man in eurem Lande Myrobolan?" worauf nur der Druse antworten wird: „Ja, in das Herz der Gläubigen." Die Frauen gehen verhüllt und lassen bloß das linke Auge sehen; an den Gemeindeversammlungen nehmen sie hinter einem Vorhange Theil. Polygamie ist gestattet, kommt aber selten vor. Die Jugend lernt lesen und schreiben; die Erwachsenen haben nur für Politik, Ackerbau und Stammesfehden Interesse. Seitdem nähere Kunde über die Drusen nach Europa gekommen ist, hat sich gezeigt, daß auch hier die Mißwirthschaft der Türken nur Unzufriedenheit und Bürgerkrieg hervorgerufen hat; bloß die eigenthümliche Stammesorganisation hat die Drusen durch ihre Selbständigkeit vor manchen Uebeln bewahrt. Eine Folge der verkehrten Türkenregierung sind aber die Uebergriffe gewesen, welche die Drusen sich seit 1840 wieder auf Kosten der Maroniten erlaubt haben. Der Versuch, die so entstandenen Streitigkeiten durch türkische Beamte beilegen zu lassen, führte zu immer größerer Erbitterung und endlich zu jenen blutigen Gemetzeln, welche von Mai bis October 1860 dauerten und besonders in Damaskus vom 9. bis zum 16. Juli vielen Christen das Leben kosteten. Mit diesen Vorgängen ist die Gefahr, welche in dem Religionssysteme der Drusen liegt, zum Ausdruck gekommen und hat die europäischen Mächte vermocht, bei der Pforte energische Schritte zur Herstellung gesicherter Zustände im Libanon zu thun. Für alles Weitere s. die Artt. Islam und Maroniten. (Vgl. Carsten Niebuhr, Reisebeschr. II, 428 ff.; Adler, Museum Cuficum Borgianum, Romae 1782, 103; Eichhorn, Morgenl. und bibl. Repert. XII, 105 ff.; Silvestre de Sacy, Exposé de la religion des Druses, Par. 1828, 2 vols.; Müller in den Gel. Anz. der kön. bayr. Akad. der Wiss. 1842, Nro. 176 ff.; Wolff, Die Drusen und ihre Vorläufer, Leipz. 1845; Churchill, Mount Lebanon . . . with a full and correct account of the Druse religion, 2 ed., Lond. 1853, 3 vols.; Caernarvon, Recollections of the Druses of the Lebanon and Notes of their religion, Lond. 1860; Petermann, Reisen im Orient I, Leipz. 1861; Churchill, The Druses

and the Maronites under the Turkish rule from 1840—1860, Lond. 1862; Guys, La nation druse, Paris 1864; Neumann, Das Volk der Drusen, Wien 1878.) [Kaulen.]

Drusilla (Δρουσίλλα), eine Tochter des Herodes Agrippa I. und der Cyprus, seiner Blutsverwandten, also rein jüdischer Abkunft (Apg. 24, 24; Antiq. 18, 5, 4; Bell. jud. 2, 11, 6). Sie ward von ihrem Vater in ihrer frühesten Jugend dem kommagenischen Prinzen Epiphanes versprochen, und als dieser sich beschneiden zu lassen zögerte, von ihrem Bruder Agrippa II. mit Azizus, dem König von Emesa, welcher sich allen Forderungen bereitwillig fügte, vermählt (Antiq. 19, 9, 1; 20, 7, 1). Drusilla aber hielt ihrem Gemahl die Treue nicht, als der Procurator Felix durch einen jüdischen Zauberer und Zwischenträger, Simon von Cypern, sie für sich zu gewinnen suchte. Sie ließ sich bereden, sagt Josephus, ihre vaterländischen Sitten zu verachten (vgl. 1 Esdr. 9 und 10; 2 Esdr. 13, 3), verließ ihren Mann und ging sogar mit Felix eine neue Verbindung ein (Apg. 24, 25). Diesem gebar sie auch einen Sohn Agrippa, mit welchem sie bei einem Ausbruche des Vesuv zur Zeit des Titus das Leben verlor (Antiq. 20, 7, 2). — Eine andere Drusilla, Enkelin des Antonius und der Kleopatra und gleichfalls Gemahlin des Felix, erwähnt Tacitus (Hist. 5, 9). [Bernhard.]

Drusius, Johannes, einer der bedeutendsten niederländischen Gelehrten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, wurde am 28. Juni 1550 zu Aldenarde, einer kleinen Stadt in Flandern, geboren. Sein Vater, Clemens van der Driesche (Driesghius oder Drusius), stand in großem Ansehen und hatte ein bedeutendes Vermögen; allein da er zur protestantischen Neuerung abfiel, während seine Frau der katholischen Kirche getreu blieb, verlor er dasselbe und brachte sich und seine ganze Familie in eine sehr bedrängte Lage. Seine Güter wurden confiscirt, er selber proscribirt, und zu Anfang des Jahres 1567 sah er sich genöthigt, nach England zu fliehen. In London, wo er sich niederließ, vermißte er am meisten seinen ältesten Sohn Johannes, den die Mutter bei sich zu behalten gewußt hatte, und bot Alles auf, um ihn zu sich nach England zu bekommen und für die Reformation zu gewinnen. Letzteres gelang endlich. Zu Ende des Jahres 1567 kam Drusius, der bereits in seiner Heimat in der lateinischen und griechischen Sprache bedeutende Fortschritte gemacht hatte, nach London, wo sein Vater alsbald auf's Angelegentlichste für seine wissenschaftliche Weiterbildung sorgte. In London zunächst und später in Cambridge machte er sich unter der Leitung tüchtiger Lehrer, die ihn alle lieb gewannen, mit den vorzüglicheren lateinischen und griechischen Classikern vertraut, verlegte sich aber hauptsächlich auf die hebräische und aramäische Sprache und das alttestamentliche Bibelstudium. Im J. 1572, als er erst 22 Jahre alt war, wurde ihm schon eine hebräische Lehrstelle zu Cambridge und eine zu Oxford angetragen; letztere nahm er an und lehrte zu Oxford vier Jahre lang mit Beifall Hebräisch, Chaldäisch und Syrisch. Nachher kehrte er in seine Heimat, aber bald wieder nach London zu seinem Vater zurück, den er endlich, nach der Genter Pacification im J. 1576, aus dem Exil in sein Vaterland zurückbegleiten konnte. Hier erhielt er bald eine Lehrstelle zu Leyden, jedoch mit karger Besoldung, und erst nachdem er ihr sieben Jahre lang rühmlichst vorgestanden, ergingen Einladungen zur Uebernahme von Lehrstellen aus England und Friesland an ihn. Der letztern folgte er im J. 1585 und besorgte von da an zu Franeker das Lehrfach der hebräischen Sprache und alttestamentlichen Exegese bis zu seinem Tode am 12. Februar 1616. Seine Vorlesungen fanden nach der Versicherung seines Schwiegersohnes Abel Curiander so großen Beifall, daß sie zahlreich auch aus dem Auslande, namentlich aus der Schweiz, Deutschland, Belgien, Frankreich und England besucht wurden. Viele der angesehensten und gelehrtesten Männer seiner Zeit standen mit ihm in brieflichem Verkehr, wie Alting, Beza, Buxtorf, Casaubonus, Cunäus, Gentilis, Lipsius, Montanus, Scaliger, Sylburg und eine Menge andere. Sein Schwiegersohn hatte noch 1600 an ihn gerichtete und 2300 von ihm selbst geschriebene Briefe, die in hebräischer, griechischer, französischer, englischer und belgischer Sprache abgefaßt waren. Daneben war seine schriftstellerische Thätigkeit äußerst ergiebig und fruchtbar. Eine große Reihe von Büchern und Abhandlungen gab er selbst heraus, und viele hinterließ er handschriftlich, die zum Theil nach seinem Tode noch gedruckt wurden. Sie haben meistens exegetische Fragen und Aufgaben zum Gegenstande und sind einem großen Theile nach auch aufgenommen in die Critici sacri, sive annotatt. doctissimorum virorum in vetus et novum Testamentum, Lond. 1662, Amstelod. 1698. Eine vollständige Aufzählung derselben gehört nicht hierher und ist bei Nicéron, Mém. XXII, 67 sq. zu finden. Hier scheinen nur folgende besondere Erwähnung zu verdienen: Animadversionum libri duo, in quibus praeter dictionem Ebraicam plurima loca Scripturae interpretumque veterum explicantur, emendantur, Leidae 1585; Τὰ ἱερὰ παράλληλα, parallela sacra, h. e. locorum veteris Testamenti cum iis, quae in novo citantur, conjuncta commemoratio, Franek. 1588; Observationum sacrarum libri XVI, Franek. 1594 (ed. 2); Quaestionum Ebraicarum libri tres, in quibus innumera Scripturae loca explicantur aut emendantur, Franek. 1599 (ed. 2); Miscellanea locutionum sacrarum tributa in centurias duas etc., Franek. 1586; Proverbiorum classes duae, in quibus explicantur proverbia sacra et ex sacris orta, item sententiae Salomonis etc., Franek. 1590; Σοφία Σειράχ sive Ecclesiasticus, Graece ad exemplar Romanum etc., Franek. 1596; Proverbia

Ben-Sirae etc. in Latinam linguam conversa, scholiisque aut potius commentario illustrata, Franek. 1597; Liber Hasmonaeorum, qui vulgo Prior Machabaeorum, Graece ex edit. Romana etc., Franek. 1600; De Hasidaeis, quorum mentio in libris Machabaeorum, libellus, Franek. 1603; De Nomine Dei Elohim, Franek. 1603; De Nomine Dei proprio, quod Tetragrammaton vocant, Franek. 1604; De Patriarcha Henoch ejusque raptu, et libro, e quo Judas apostolus testimonium profert, Franek. 1615; Veterum Interpretum Graecorum in totum V. T. Fragmenta collecta, versa et notis illustrata, Arnh. 1622; letzteres Werk, sowie auch Ad difficiliora Pentateuchi, i. e. quinque librorum Mosis commentarius etc., Franek. 1617, und Annotatt. in loca difficiliora librorum Josuae, Judicum et Samuelis etc., Franek. 1618, sind erst nach des Verfassers Tod erschienen und werden von Curiander noch unter die nondum edita gezählt. Durch diese und eine Menge anderer Schriften ähnlichen Inhaltes hat sich Drusius einen der ehrenvollsten Plätze unter den protestantischen Gelehrten seiner Zeit erworben; als Exeget und Bibelkritiker namentlich wird er wohl keinem derselben nachstehen, vielmehr durch tiefe Gelehrsamkeit und umfassende Sprachkenntnisse den meisten vorangehen. Seine Vorzüge in dieser Beziehung sind längst anerkannt (vgl. G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterkl. III, 413 f.). Noch gründlicher und für die Folgezeit brauchbarer würden freilich seine Arbeiten ausgefallen sein, wenn er sich des ganzen semitischen Sprachstammes bemächtigt oder doch wenigstens auch mit dem Arabischen sich vertraut gemacht hätte; doch soll damit kein Tadel ausgesprochen sein, da Solches in der damaligen Zeit überhaupt selten und nicht so leicht zu erzielen war, wie jetzt. Die Schrift: Vitae operumque Joannis Drusii editorum et nondum editorum delineatio et tituli von Abel Curiander, dem Schwiegersohn des Drusius, ist auch im vierten Bande der Critici sacri unter die Praeambula aufgenommen. [Welte.]

Druthmar, Christian, Exeget, aus Aquitanien gebürtig, zeichnete sich in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts unter den Benedictinermönchen zu Corbie (s. d. Art.) durch Gelehrsamkeit und seltene Sprachkenntnisse aus und erhielt deßhalb den Ehrennamen Grammaticus. Die Meinung des M. Fabricius (Biblioth. lat. III, 1043 sq.), daß er erst zur Zeit Gregors VII. gelebt habe, ist in der Histoire littéraire de la France V, 85 ss. auf eine Weise widerlegt, daß damit sowohl die Ansicht Dupin's, der seine Blütezeit an's Ende des neunten Jahrhunderts setzt (Nouvelle Biblioth. des auteurs ecclésiast., Paris 1696, VII, 177), als auch die Meinung derjenigen, welche sie in den Anfang dieses Jahrhunderts verlegen, beseitigt wird. Gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts kam Druthmar nach Stablo in der Diöcese Lüttich und erklärte den dortigen Mönchen die heilige Schrift, verfaßte für sie auch einen Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus, dessen Veranlassung er in dem an sie gerichteten Prolog mit den Worten angibt: Quia perspexi juvenibus nostris post expositum bis textum Evangelii Matthaei oblivioni habere (sic), statui apud me, ipsam expositionem eo tenore litteris mandare, quo coram vobis verbis digessi. In diesem Commentar legt er besonderes Gewicht auf Klarheit und Einfachheit der Darstellung und sagt diesfalls ganz treffend: Aperta quoque locutione ipsum contextum digessi, quoniam stultiloquium est, in expositione alicujus libri ita loqui, ut necessarium sit, expositorem ipsius expositionis quaerere. Wodurch er sich aber besonders vor anderen gleichzeitigen Auslegern vortheilhaft auszeichnete, ist seine größere Selbständigkeit und — im Gegensatze zur damals herrschenden exegetischen Manier — die vorzugsweise Entwicklung und Hervorhebung des buchstäblichen oder sogenannten historischen Sinnes und Unterordnung des mystischen unter denselben. In letzterer Beziehung rechtfertigt er sich mit den Worten: Studui autem plus historicum sensum sequi, quam spiritualem; quia irrationabile mihi videtur, spiritualem intelligentiam in libro aliquo quaerere et historicum (sic) penitus ignorare, cum historia fundamentum omnis intelligentiae sit, et ipsa primitus quaerenda et amplexanda. Nach solchen Grundsätzen bearbeitet, hat der Commentar einen bleibenden Werth und verdient noch heute Berücksichtigung. Wenn Druthmar zuweilen auch mit grammatischen Kleinigkeiten sich befaßt und dabei auch einzelne Fehler begeht, was J. G. Rosenmüller (Historia interpretationis libr. sacr. V, 164) tadelt, so hat ersteres ohne Zweifel seinen guten Grund in der Bildungsstufe derjenigen, für die er schrieb, letzteres aber im Charakter seiner Zeit eine hinreichende Entschuldigung. Im erwähnten Prolog verspricht Druthmar auch noch Commentare über die Evangelien des hl. Lucas und des hl. Johannes, falls sie von den Mönchen gewünscht werden sollten. Da solcher Wunsch gewiß nicht ausblieb, sind sie ohne Zweifel auch erschienen, haben jedoch unsere Tage nicht erreicht. Was als Expositio brevis super Lucam und als Expositiuncula in Joannem per modum epitomatis in den gedruckten Ausgaben dem vorigen Commentar beigefügt und von Nat. Alexander als Fragmenta expositionis in utrumque Evangelistam bezeichnet wird (Hist. Eccles. ed. Bing. 1788, XI, 435), scheint vielmehr ein dürftiges Excerpt von fremder Hand aus Druthmars verlorenen Commentaren zu sein, nicht ohne eigene Zuthat des Verfassers und nicht ganz im Geiste Druthmars gehalten; denn die mystische, allegorische &c. Auslegung ist hier überwiegend. Eine gewisse Berühmtheit hat Druthmars Commentation über die Einsetzungsgeschichte des heiligen Abendmahles erlangt, weil die Pro-

testanten darin ihre eigene dießfallsige Lehre zu finden glaubten und dieß als ein Zeichen der Unbefangenheit und Richtigkeit ihrer Auslegung ansahen. Allein für's Erste unterliegt der durch den Druck verbreitete Text dringendem Verdachte absichtlicher oder zufälliger Entstellung. Von den beiden Hauptausgaben nämlich des besprochenen Commentars über das Matthäus-Evangelium ist die erste, von Jacob Wimpheling in Straßburg 1514 besorgte, schon seit langer Zeit so viel wie verschwunden; die zweite dagegen, von dem Lutheraner Johann Secer zu Hagenau 1530 veranstaltete, hat sich bereits allerlei Fehler und willkürliche Textesänderungen müssen nachweisen lassen (vgl. Rich. Simon, Histoire critique des principaux commentateurs du N. T., Rotterd. 1693, 375). In dieser Ausgabe lautet die fragliche Stelle: Dedit discipulis suis sacramentum corporis sui in remissionem peccatorum et in conservationem charitatis, ut memores illius facti semper hoc in figuram facerent, quod pro eis acturus erat, ut hujus charitatis non oblivviscerentur. Hoc est corpus meum, i. e. in sacramento; und bald darauf: Sicut si aliquis, peregre proficiscens, dilectoribus suis quoddam vinculum dilectionis relinquit eo tenore, ut omni die haec agant, ut illius non obliviscantur: ita Dominus praecepit nos agere, transferens spiritualiter corpus in panem, in vinum sanguinem, ut per haec duo memoraremus, quae fecit de corpore et sanguine suo. Statt der Worte nun: Hoc est corpus meum, i. e. in sacramento, fand Sixtus von Siena in einer Handschrift der Franciscaner-Bibliothek zu Lyon: Hoc est corpus meum: hoc est, vere in sacramento subsistens, und statt der Worte: transferens spiritualiter corpus in panem, in vinum sanguinem, fand er: transferens panem in corpus et vinum in sanguinem (Biblioth. sancta, Lugd. 1591, 467). Daß in dieser Fassung des Textes nichts Protestantisches zu finden ist, leuchtet ein; aber auch über den Secer'schen Text, der auch in der Kölner Bibliotheca veterum Patrum IX und in der Lyoner Bibliotheca maxima Patrum XV (bei Migne, PP. lat. CVI) sich findet, jedoch mit den Lyoner Abweichungen am Rande, ist mit Recht bemerkt worden, daß selbst er die protestantische Lehre keineswegs enthalte oder begünstige, da ja die damaligen Kirchenschriftsteller gewöhnlich, ohne vom alten Kirchenglauben abzuweichen, sich über das Abendmahl in gleicher Weise wie Druthmar aussprechen (Rich. Simon l. c.), und letzterer ohnehin nur von den Wirkungen des Sacramentes rede (supposant la vérité de sa nature, suivant la croyance commune de son temps, où personne ne niait la présence réelle) und sich sogar in seinen Aussprüchen an den hl. Augustin anschließe (Histoire littéraire de la France V, 90). Der etwaige Fehler Druthmars besteht nur darin, daß er sich auf eine mißverständliche oder leicht mißdeutbare Weise ausdrückte, was er sicher nicht gethan haben würde, wenn er an den argen Mißbrauch hätte denken können, dem seine Aussagen unterliegen mußten. [Welte.]

Druzbicki, Caspar, S. J., ascetischer Schriftsteller, war 1589 zu Sieradz in Polen geboren. Im Alter von 20 Jahren trat er in den Jesuitenorden, leitete später das Noviziat und sodann die Collegien in Kalisz, Ostrog und Posen. Zweimal stand er als Provinzial der polnischen Ordensprovinz vor und starb 1662 in Posen eines gottseligen Todes. Von seinen zahlreichen in lateinischer oder polnischer Sprache verfaßten ascetischen Schriften sind zu erwähnen: Tractatus de variis Passionis D. N. J. Chr. meditandi modis, Lublin. 1652; Fasciculus exercitationum et meditationum de praecipuis veritatibus christianae fidei et sapientiae, Cracov. 1662; Jesus passus per centuriam modorum meditandi Passionem illustratus, Calis. 1664; Tribunal conscientiae per varias examinum industrias seipsum discutientis, Cracov. 1672; In Dominicas totius anni considerationes, Calis. 1679; Tractatus de brevissima ad perfectionem via, Calis. 1682, Colon. 1723; Meta cordium Cor Jesu, Calis. 1683; Lapis lydius boni Spiritus sive Considerationes de soliditate virtutis in religioso S. J., Monach. 1699, Colon. 1721 (deutsch: Probirstein eines wahren Geistes &c., Tegernsee 1739, neu übersetzt von P. Ratte, Dülmen 1884); Novellus religiosus seu de vita novellorum religiosorum, Posnan. 1690, Prag. 1690, Ingolstad. 1732, Romae 1740 (deutsch: Neuer Religios, Landshut 1751); Vita religiosa seu tractatus de votis religiosis, Posnan. 1690, Ingolst. 1732 (deutsch: Abhandlung von den drei Ordensgelübden, Mainz 1739); Przemysły zysku duchownego albo nauki do prędkiego w drodze Bożey postępku, Krak. 1671, Danzig 1672, Lemberg 1746; Przygotowanie się do szczęśliwey i świętobliwey śmierci, Wilno 1686, Pelplin 1870 bis 1871; Dyscypliny duszne, Posen 1691 u. s. w. Gesammtausgaben der Werke Drużbicki's erschienen zu Ingolstadt 1732 in zwei Foliobänden (Venerab. P. Gasparis Drużbicki Opera omnia ascetica. Voraus geht eine bereits früher [1670] zu Krakau besonders herausgegebene Lebensbeschreibung Drużbicki's von Pawłowski S. J.) und zu Kalisz und Posen 1681—1691. In letzterer Ausgabe fehlen mehrere Schriften. (Vgl. Encyklopedia kościelna IV, 355.) [Lüdtke.]

Dschainismus, ein Complex indischer Secten. Dieselben sind stark von einander verschieden, selbst in Bezug auf Zahl und Auswahl ihrer canonischen Schriften, der wenig bekannten Angas. Dschina, d. i. der Siegreiche, ist auch Beiname Buddha's, und seine Anhänger sind die Dschainas. Jenes Wort bedeutet einen vollendeten Weisen, der das Gesetz in seiner Reinheit wieder herstellt. Derselben zählen sie 24, die gleich den 24 Buddhas in ungemessenen Perioden

aufeinander folgten bis auf den gegenwärtigen, der wie Buddha aus dem Königsstamm der Kaçjapas ist. Diese Doppelgängerei des Dschainismus mit dem Buddhismus ist ebenso constatirt wie der intensive Haß zwischen beiden, die sich die Priorität streitig machen und ihre Dschinas wie Buddhas vergöttlicht und zu Cultobjecten gemacht haben. Zur Seite haben die Dschinas als dienende Göttinnen die Çasanadevis (Taras der nördlichen Buddhisten). Unter ihnen stehen ihre unmittelbaren Schüler, die Ganadharas, vielverehrte Schutzheilige, mit einer Menge noch tiefer abgestufter Götter. Beicht, Wallfahrt, Fasten, geistliche Lesung und Meditation theilen die Dschainas mit dem Buddhismus, ebenso die Verwerfung des brahmanischen Veda und der priesterlichen Kaste. Obwohl der Dschainismus dem Brahmanismus näher geblieben ist und dadurch seine Existenz in Indien rettete, ist es doch nicht ohne blutige Kämpfe zwischen den Anhängern beider Systeme geblieben. Die beiden Hauptsecten heißen Weißbekleidete (çvetambaras) und Luftbekleidete (digambaras, d. h. adamitisch Costümirte, auch nirgranthas, jedes Bandes Ledige); letztere sind älter, sicher die Gymnosophisten des Hesychius, welche jetzt nur noch beim gemeinsamen Mahl nackt erscheinen, erstere nunmehr angesehener. Später schieden sie sich noch in Nördliche und Südliche, was, wie ebenfalls bei den Buddhisten, auch Unterschiede in Lehre, canonischem Schriftthum, Tradition und Riten bedingte. Sie überboten den Buddhismus in der Ascese durch völlige Abstinenz, und die Strengsten genießen nur filtrirtes Wasser, athmen durch einen Schleier und fegen den Boden vor sich her, um kein Thierlein zu verschlingen oder zu zertreten. Nach Inschriften haben die südlichen Dschainas im Dekhan den Selbstmord als höchste Ascese vollzogen, obgleich andererseits eine ihrer heiligen Schriften (Bhagavati) ihn mit den Worten verwirft: „Der Selbstmord verlängert das Leben" (durch Wiedergeburten als Strafe). Dem ursprünglichen Atheismus der Buddhisten substituirte sich (im Norden, Nepal) ein deistischer Adibuddha, oberster Buddha; ähnlich tritt hier ein Dschinapati als oberster Schöpfer auf Inschriften im Dekhan hervor. Die Seelen als reine Intelligenzen sind ewig und werden — ein Fortschritt über den Buddhismus — durch Nirwana von jedem sinnlichen Contact, in dessen Verstrickung sie unzähligen Wiedergeburten unterliegen, erlöst, ewig glückselig. Zum Nirwana gelangt man mittels des Triratna, d. i. der drei Edelsteine: des vollkommenen Glaubens, Wissens und Wandelns in den Geboten Dschina's. Der Buddhismus hat das Triratna: Buddha, Gesetz, Gemeinde. Die ältere der beiden Secten spricht den Frauen das Nirwana ab, die jüngere spricht es ihnen zu. Auch den Dschainas gilt die sinnliche Welt kaum mehr als Schein, wie der Sankhya (s. d. Art. Buddhismus). Der Dschainismus ist nicht, wie man angenommen hat, die ältere Form des Buddhismus, sondern prätendirte dieß bloß, indem er Gautama Buddha zum Jünger seines Dschina Vardhamana, des angeblichen Gründers der Secte, machte, der 526 zum vollendeten Wissen gelangt sein sollte. In seinen Angaben über Zeit und Ort der Gründung und Verbreitung derselben, in Namen, Art und Abstammung, Lehre, Leben, Handlungen des Gründers kommt der Dschainismus wesentlich mit den Berichten über Buddha überein und verräth den jüngeren Ursprung durch sein weit späteres Bekanntwerden, durch die jüngere Sprache seiner heiligen Bücher, einen Prakritdialekt, durch die forcirte, den Buddhismus weit übersteigende Ascese und durch die Affectation hohen Alterthums. Immerhin weisen Inschriften Königs Asoka, auf denen Nirgranthas erwähnt werden, die Ursprünge des Dschainismus in's dritte Jahrhundert vor Christus, während die Sprache seiner heiligen Schriften diese selbst und überhaupt die literarische Bedeutsamkeit des Dschainismus einige Jahrhunderte nach Christus herabrückt. Im siebenten Jahrhundert war er die herrschende Religion im Dekhan; dort, wie auch im Westen, belaufen die Mitglieder sich noch jetzt auf etwa eine halbe Million und bilden die einzigen Reste der großen buddhistischen Gemeinde in Indien. — Literatur: Barth, Les Religions de l'Inde, Paris 1879; Lassen, Indische Alterthumskunde III; Weber, Ueber ein Fragment der Baghavati, 1866—1867, in der Denkschrift der Berliner Akademie; Jacobi, The Kalpasûtra of Bhadrabâhu in den Abhandl. f. Kunde des Morgenlandes VII, 1879. [v. Himpel.]

Dualismus ist im Allgemeinen die Lehre von der Zweiheit der Principien. Wo immer in irgend einer Beziehung ein doppeltes Princip angenommen wird, da spricht man von Dualismus. Wir haben hauptsächlich drei Formen des Dualismus zu unterscheiden: den theologischen, den kosmologischen und den anthropologischen. 1. Der theologische Dualismus nimmt zur Erklärung des Welträthsels zwei Urprincipien, zwei Welturfachen an. In milderer Form finden wir denselben vertreten in der Annahme eines ewigen Weltstoffes neben dem persönlichen Gott. Einen ewigen Weltstoff nahmen alle alten Naturphilosophen Griechenlands an, aber erst die späteren trennten von ihm die bewegende Kraft und stellten diese als gleich ewiges Princip dem Weltstoffe gegenüber. Anaxagoras bestimmt dasselbe schon als zweckmäßig handelnde Intelligenz, als νοῦς. Aber dieser νοῦς ist wohl noch nicht der persönliche Weltbildner, wie auch der Stoff bei Anaxagoras noch nicht ganz qualitätslos erscheint. Erst bei Plato erhält dieser Dualismus seine bestimmt ausgeprägte Form in der Annahme eines ewigen, formlosen, aber jeder Form fähigen Weltstoffes und eines ewigen persönlichen Weltbildners (δημιουργός), welcher nach ewigen Ideen den Stoff gestalte. Der Stoff war nach ihm die Ursache, daß der Weltbildner die Ideen nicht rein und beharrlich, sondern nur entstellt und vorüber-

gehend, sowie in einer Vielheit von Exemplaren zersplittert in der Erscheinungswelt darstellen konnte; der Stoff war demnach der Grund aller Unvollkommenheiten und Uebel in der Welt. Auch Aristoteles statuirt einen qualitätslosen Urstoff als passives und einen ersten unbewegten Beweger als actives Urprincip und spricht es zuerst bestimmt aus, was Frühere nur unsicher andeuteten, daß nicht allein die beiden Urprincipien, sondern auch das durch sie bewirkte Weltgebäude ewig seien. Dieser Dualismus erhielt sich bei den älteren und auch noch theilweise bei den arabischen Peripatetikern (Averroes). — In strengerer Form stellt der Dualismus an die Spitze der Welt zwei persönliche Urprincipien, einen guten und einen bösen Gott. Man kam auf diesen Dualismus schon in den ältesten Zeiten, um den Ursprung des Bösen in der Welt zu erklären. Die Ursache muß nämlich der Wirkung ähnlich sein; folglich setzen entgegengesetzte Wirkungen entgegengesetzte Ursachen voraus, und somit muß, so scheint es, das Böse in der Welt auf ein böses, wie das Gute auf ein gutes Urprincip zurückgeführt werden. Fast in allen heidnischen Religionen herrscht die Vorstellung von guten und bösen Gottheiten. Eine ausgeprägt dualistische Gestalt hat sie im Parsismus (s. d. Art.) gefunden, in der Annahme eines Gottes des Lichtes (Ormuzd) und eines Gottes der Finsterniß (Ahriman), welche beständig im Kampfe miteinander sind. Uebrigens war dieser Dualismus nicht ursprüngliche Lehre Zoroasters. Ursprünglich galt Ormuzd als alleiniger Gott und Weltbeherrscher; erst später tritt Ahriman aus der Finsterniß hervor, aber bleibt auch dann noch in Inferiorität dem Ormuzd gegenüber. Demselben Dualismus begegnen wir später in der christlichen Zeit in den meisten gnostischen Systemen und besonders im Manichäismus (s. d. Art.). Auch hier werden ein gutes und ein böses Princip, der Gott des Lichtes und der Finsterniß, im beständigen Kampfe mit einander, sich gegenübergestellt. — Der theologische Dualismus ist vernunftwidrig in seiner milderen wie in seiner strengeren Form. Das Wesen, welches als der letzte Grund alles Seins gedacht wird, muß durch sich selbst existiren, daher absolutes Wesen und als solches absolute Einheit und Einzigkeit sein. Gesetzt, es existirte ein ewiger Weltstoff, so müßte derselbe durch sich selbst existiren, also das Sein durch seine Wesenheit, mithin nach seiner ganzen Fülle besitzen, d. h. unendlich vollkommen sein. Aber ein unendlich vollkommener Stoff könnte nicht gestalt- und qualitätslos, überhaupt kein Stoff, sondern nur der unendliche Gott sein, und neben diesem könnte kein zweiter unendlicher Gott existiren. Noch absurder ist der strenge Dualismus, die Annahme eines bösen Gottes. Denn das Böse ist Privation, ist Mangel einer Vollkommenheit. Ein unendlich böses Wesen würde gar keine Vollkommenheit, gar keine Realität haben, würde nichts sein. Ferner, ein ewiges böses Wesen müßte durch sich selbst existiren, daher unendlich vollkommen und somit als böses Wesen unendlich vollkommen und unvollkommen zugleich sein. Aber nicht allein in sich, sondern auch zur Erklärung des Ursprungs des Bösen ist der Dualismus unhaltbar. Denn das gute Princip, ebenso allmächtig wie das böse, muß alles Böse und das böse Princip alles Gute unmöglich machen, und zu einer Welt, worin Gutes und Böses vermischt existirt, könnte es gar nicht kommen. Oder man müßte annehmen, daß beide Principien, trotz ihrer absolut feindseligen Stellung gegen einander, sich verständigt hätten, gegenseitig das Zustandekommen des Guten und des Bösen zulassen zu wollen. Widerstreitet es aber dem Wesen des guten Gottes nicht, Böses geschehen zu lassen, dann ist die Annahme eines bösen Princips ganz überflüssig; dann genügt es, daß Gott das Entstehen des Bösen durch endliche Wesen zugelassen hat.

2. Der kosmologische Dualismus setzt einen Wesensunterschied zwischen Gott und Welt. Gott, die Weltursache, ist unbedingt, nothwendig, unendlich, unveränderlich; die Welt, das Werk Gottes, ist bedingt, zufällig, endlich, veränderlich. Beide müssen also wesentlich durchaus verschieden sein. Jedes philosophische System, welches diese Wesensverschiedenheit nicht vollständig anerkennt, ist ein irriges. Den Gegensatz zu diesem Dualismus bildet der Monismus unter den beiden Formen des Materialismus und des Pantheismus. Ist der Monismus dem theologischen Dualismus gegenüber im Rechte, wenn er die Einheit des göttlichen Wesens betont, so entfernt er sich ebenso sehr von der Wahrheit, wenn er dem kosmologischen Dualismus gegenüber die Einheit von Gott und Welt behauptet. Nach dem Materialismus ist Grund und Wesen der Welt einzig und allein die von Ewigkeit existirende Materie mit ihren Kräften. Grundgedanke alles und jedes Pantheismus ist die Einheit der Welt und des Weltgrundes. Je folgerichtiger dieser Gedanke durchgeführt ist, desto consequenter, je mehr noch ein Unterschied zwischen beiden trotz der Wesensgleichheit gemacht wird, desto inconsequenter der Pantheismus. Nun gibt es allerdings pantheistische Systeme, welche eine dualistische Gestalt annehmen, die Ueberweltlichkeit des persönlichen Gottes betonen und die Welt als Gottes Werk darstellen. Es sind jene nachhegel'schen Persönlichkeitspantheisten, welche den Pantheismus überwunden und den richtigen speculativen Theismus gefunden zu haben glaubten (Schelling in der letzten Periode seiner Philosophie, Ch. Hermann Weiße, R. Rothe, J. H. Fichte u. A.). Im Anschluß an den Theosophen Jacob Böhme (s. d. Art.) statuiren sie in Gott eine Selbstentwicklung zur Persönlichkeit und eine Verwirklichung der Welt zur Vollendung dieser Persönlichkeit, oder ein Hervorgehenlassen der Welt aus der Natur oder dem Ideenreiche in Gott. So sehr in diesen Systemen der Unterschied zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Welt hervorgehoben wird, so wenig

haben sie Anspruch auf den wahren Dualismus. Denn die Welt gehört bei ihnen nothwendig zu Gott; wie die Welt nicht ohne Gott, so ist auch Gott nicht ohne die Welt. Die letztere ist also keine freie Schöpfung aus Nichts und somit der Pantheismus nicht überwunden. Erst dort, wo der Begriff der Schöpfung aus Nichts vollständig zur Geltung kommt, haben wir den wahren Theismus, den richtigen Dualismus. Nur dann, wenn die Welt aus Nichts, durch einen freien Willensact Gottes geschaffen ist, kann sie als endliche, zufällige, veränderliche Wirkung einer unendlichen, nothwendigen, unveränderlichen Ursache begriffen werden. Jeder Versuch, über diesen Dualismus hinauszukommen, ist eine Verirrung des Geistes. Wenn aber der kosmologische Dualismus den unendlichen Gott von der endlichen Welt scharf unterscheidet, so doch nicht im Sinne des Deismus (s. d. Art.), als ob Gott der Welt bloß transcendent wäre, sich nach der Schöpfung von seinem Werke ganz getrennt hätte. Gott ist der Welt ebensowohl immanent, als transcendent; transcendent als der unbedingte unendliche Schöpfer, immanent als der beständige Erhalter der Welt und Mitwirker mit allen ihren Thätigkeiten.

3. Der anthropologische Dualismus anerkennt im Menschen zwei substantiell verschiedene Principien, welche Körper und Geist im Gegensatze, Leib und Seele in Beziehung zu einander genannt werden. Auch zu diesem Dualismus bildet den Gegensatz der Monismus, der materialistische wie der pantheistische. Der Materialismus läßt, wie das Weltall, so auch den Menschen allein aus Stoff und Stoffkräften bestehen; die sogen. seelischen Thätigkeiten gelten ihm nur als Gehirnfunctionen. Dem consequenten Pantheismus (Spinoza, Hegel) sind Leib und Seele nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Seins. Der Leib ist die Veräußerlichung der Seele, die Seele die Verinnerlichung des Leibes. Diesem Monismus gegenüber behauptet der anthropologische Dualismus mit Recht die Wesensverschiedenheit von Leib und Seele, und zwar folgert er diese aus der Beschaffenheit der menschlichen Thätigkeiten. Denn der Beschaffenheit des Wirkens entspricht die des Seins. Nun gibt es im Menschen eine Menge immanenter Thätigkeiten, die geistigen Acte des Denkens, Wollens, des Selbstbewußtseins u. s. w., welche nur von einem einfachen, selbständigen Princip verursacht sein können. Folglich besteht der Mensch nicht allein aus einer körperlichen, sondern auch aus einer geistigen Substanz. Je nachdem aber das Verhältniß beider Substanzen zu einander bestimmt wird, unterscheiden wir einen einseitigen, schroffen und einen milderen Dualismus. Der einseitige Dualismus betrachtet Leib und Seele als zwei vollständige, complete Substanzen, welche nur äußerlich, unwesentlich mit einander zusammenhangen. Um nun die Uebereinstimmung zwischen den leiblichen und den seelischen Thätigkeiten zu erklären, nehmen die Einen an, daß Gott dem Menschen fortwährend Assistenz leiste, und bei der Gelegenheit (occasio), wo er im Leibe eine Thätigkeit setze, auch die entsprechende in der Seele bewirke und umgekehrt (Occasionalismus des Cartesius und seiner Schule: Geulinx, Malebranche). Die Anderen führen die Harmonie zwischen Leib und Seele, die nach ihrer Ansicht gar nicht auf einander wirken können, auf göttliche Vorherbestimmung zurück (Leibniz' prästabilirte Harmonie, s. d. Art.). Wieder Andere nehmen eine eigentliche Wechselwirkung zwischen Leib und Seele als zweier selbständig bestehenden Substanzen an (Newton, Storchmann u. A.). Günther (s. d. A.) statuirt einen Seelendualismus, indem er im Menschen zwei Seelen annimmt: eine Leibseele als das Naturprincip auf der höchsten Stufe der Verinnerung, und eine Geistseele, beide zu einer formalen Einheit verbunden. — Der einseitige Dualismus ist in allen seinen Formen unhaltbar, weil er die Einheit des Menschen aufhebt. Das Selbstbewußtsein bezeugt es, daß der Mensch ein einheitliches Wesen, daß das Ich als Subject aller leiblichen wie geistigen Thätigkeiten die einheitliche menschliche Person ist. Diese Einheit ist mit dem einseitigen Dualismus unvereinbar. Daher hat nur der mildere Dualismus Recht, welcher die Zweiheit im Menschen geltend macht, ohne die Einheit aufzuheben. Nach ihm besteht der Mensch aus zwei zwar wesentlich verschiedenen, aber an sich unvollendeten, incompleten Substanzen, welche erst in ihrer Verbindung ein substantielles Ganze (completum substantiale), die einheitliche, menschliche Person bilden. Leib und Seele sind im Menschen zu Einer Natur verbunden. Dafür spricht nicht allein das Selbstbewußtsein, wonach alle leiblichen und seelischen Thätigkeiten von einem und demselben Principe, dem Ich ausgehen, sondern auch die Thatsache, daß im Menschen eine Menge von Zuständen vorkommen (Empfindungen, willkürliche Bewegungen, Schlaf, Ohnmacht, Geisteskrankheit u. dgl.), welche weder der Seele noch dem Leibe für sich eignen, sondern nur von Seele und Leib als einem Princip ausgehen können. Die Seele ist es, welche im Menschen alle vegetativen, alle sinnlichen und alle vernünftigen Thätigkeiten hervorbringt, sie ist daher Wesensform des Leibes, d. h. das den Leib gestaltende und erhaltende, durch ihn empfindende, in ihm denkende Princip. Daher ist die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele so zu fassen, daß die Seele in letzter Instanz das allein wirkende Princip im Menschen ist, indem sie den Leib erst gestaltet und lebendig erhält und auf diese Weise ihn befähigt, leibliche Eindrücke ihr zu übermitteln. [G. Hagemann.]

Dublin, Erzbisthum in Irland. Die Hauptstadt Irlands, Dublin, irisch Balanacleigh, mit 85 akatholischen und 12 katholischen Kirchen für mehr als 300 000 Einwohner, ist nach Einigen das alte Eblana des Ptolemäus, wurde aber nach Anderen erst 851 von den eingedrungenen Normannen angelegt und war seit dem

zehnten Jahrhundert Residenz eines normannischen Königshauses. Die Normannen (s. d. Art.) verwüsteten Anfangs die vielen in dieser Gegend bereits blühenden kirchlichen Anstalten und wurden erst im zehnten und elften Jahrhundert für das Christenthum gewonnen. Ob nun vor dem Einfalle dieser wilden, raubsüchtigen Horden schon die Bischöfe Livinus, Wiro, Disibodus, Gualafer, Rumoldus und Sedulius, sämmtlich als Heilige verehrt (vgl. über den ersten das Decret Benedicts XIV. vom 1. Juli 1747), als Missionsbischöfe in und um Dublin thätig gewesen, ist nicht sicher ausgemacht; sicherer ist schon die Thätigkeit des Bischofs Cormacus unter den noch heidnischen Normannen um 890. Nachdem letztere das Christenthum angenommen, schlug Bischof Donatus oder Dunan, ein Däne, seine Residenz in Dublin auf und erbaute daselbst 1038 die Cathedrale SS. Trinitatis. In diese Zeit wird auch meist die eigentliche Gründung des Bisthums Dublin verlegt. Bischof Gilla Patricius erhielt 1074 die Consecration von Erzbischof Lanfrank von Canterbury, und ebenso sein Nachfolger Donagh O'Haingly (1085 bis 1095). Auch Samuel O'Haingly (1096 bis 1121) erhielt die Consecration zu Canterbury, und dieser Umstand, sowie auch der, daß damals hier wie in England die Normannen herrschten, mag wohl der Grund sein, warum Dublin um diese Zeit als Suffraganstuhl von Canterbury erscheint, während sonst nie eine Kirche Irlands im Verbande mit dieser englischen Metropole stand. Im J. 1152 erhob Papst Eugen III. dieses Bisthum selbst zur Metropole, beließ sie aber in Abhängigkeit von der Primatie Armagh. Papst Lucius III. löste Dublin auch von diesem Verbande, erhob das Erzbisthum gleichfalls zum Primatialstuhl und stellte denselben unmittelbar unter den heiligen Stuhl. Die Würde eines Primas bewahrten die Erzbischöfe von Dublin bis heute, und wenn sich auch der Erzbischof von Armagh (s. d. Art.) Lord Primate of all Ireland und der von Dublin nur Primate of Ireland nennt, so hat letzterer doch größeren Einfluß auf die irischen Kirchenverhältnisse, weil an seinem Sitze sich der Vicekönig mit den höchsten Staatsämtern befindet. Dieß war auch der Grund, warum der heilige Stuhl den Cardinal Cullen von Armagh nach Dublin versetzte.

Die ersten Suffraganate Dublins nach der Erhebung zur Metropole waren: 1. Glendalough, 1215 mit der Metropole vereinigt; 2. Ferns, mit dem das alte Bisthum Slepte unirt worden; 3. Ossory, dessen Sitz nach einander im Kloster Saiger oder Seirkeran, dann in Agadboe und in Kilkenny sich befand; 4. Kildare, dem das kurze Zeit bestandene Bisthum Cealussali einverleibt worden; 5. Leighlin. Die Notitia des Papstes Cölestin wie die unter Papst Johann XXII. gefertigte zählen die Suffraganstühle so auf: 1. Dedanlacht s. Glendelacensis (Geridolatensis); 2. Defernum s. Fernensis; 3. Decanie s. Ossoriensis; 4. Deglen s. Leglinensis; 5. Deceldarum s. Kildarensis. Heute hat Dublin nur die drei Suffraganstühle Kildare mit Leighlin, Ossory, Ferns. Von den Erzbischöfen sind besonders hervorzuheben der heilige Laurentius O'Toole, nach dem ein Colleg benannt ist, welches die Augustiner leiten. Consecrirt 1162, hielt er 1177 eine Synode zu Dublin, wurde 1179 päpstlicher Legat für Irland und starb 1180. Das Leben dieses 1226 canonisirten Patrons der Erzdiöcese beschrieb Bischof Ralph von Kildare um 1230 (vgl. auch Stadler, Heiligenlex. III, 708—711). Johann O'Comyn O. S. B. (1182—1212) restaurirte die Kirche des hl. Patricius, welche als zweite Cathedrale galt. Heinrich Loundres (1212 bis 1228), seit 1217 päpstlicher Legat, errichtete ein Hospital, befestigte die Stadt mit einem Castell auf der Ostseite derselben und hielt 1217 eine Synode. Alexander von Bicknor (1317—1349) erwirkte 1320 eine päpstliche Bulle zur Errichtung einer Universität zu Dublin, die aber wegen der damaligen Unruhen nicht zu Stande kam; die Universität trat erst 1591 unter der Königin Elisabeth in's Leben und besteht heute noch unter dem Namen Trinity-College als Staatsanstalt. Walter Fitz-Simon (1484—1511) hielt 1496 ein Provinzialconcil, und Wilhelm Rokeby (1512 bis 1521) eine Synode im J. 1518. Unter seinem Nachfolger, Erzbischof Brown, suchte Heinrich VIII. dem irischen Parlamente seine Reformen aufzudrängen; den Erzbischof allein konnte er bewegen, den Suprematie-Eid zu leisten. Auch Hugo Curwin, consecrirt 1555, schlug sich auf die Seite der Feinde der Kirche und zeigte sich als eifrigen Anhänger der Königin Elisabeth, welche um diese Zeit ganz Irland unterjochte und die Kirche schwer verfolgte. Es wurden nun in Dublin anglicanische Erzbischöfe eingesetzt, und fünfzig Jahre lang konnte kein katholischer Erzbischof mehr aufgestellt werden. Als Matthäus von Oviedo O. S. Fr. im J. 1600 es zuerst wieder gewagt hatte, diesen Stuhl zu besteigen, mußte er sich bald wieder flüchten; er starb 1608 in Spanien. An seiner Statt leitete das Erzbisthum der Generalvicar Robert Lalor, bis Eugen Mathews 1611 von Clogher hierher transferirt werden konnte. Dieser hielt wegen der zerrütteten Verhältnisse des ganzen Sprengels 1614 eine Synode, mußte sich aber auch flüchtig machen und starb 1623 in Belgien. Nach Thomas Flemming (1623—1650) trat wieder eine Sedisvacanz von 19 Jahren ein, ebenso eine kürzere nach Petrus Talbot (1669—1680). Dieser stammte aus dem Geschlechte der Grafen von Salop oder Shrewsbury und hatte bei den Jesuiten in Portugal und Rom studirt, in letzterer Stadt auch die Priesterweihe empfangen. Als Erzbischof hielt er zwei Synoden, 1670 und 1671, und hinterließ mehrere Schriften: Historia Iconoclastarum; Historia Manichaeismi et Pelagianismi; Pugna fidei et rationis cum renascente Pelagianismo et Manichaeismo;

Tractat. de natura fidei et haeresis; De Primatu Dublinensis Archiepiscopatus; Politicorum Catechismus u. a. m. Sein Nachfolger, Patricius Russel (1683—1692), feierte drei Provinzialsynoden. Joh. Thomas Troy O. S. D., 1786 von Ossory hierher transferirt, gründete 1795 das Collegium zu Maynooth und errichtete 1815 die neue Cathedrale. Ihm folgte 1823 durch Coadjutorie Daniel Murray. Er war 1768 in der Grafschaft Wicklow geboren, studirte und empfing die Priesterweihe zu Salamanca und wurde schon 1809 Coadjutor seines Vorgängers. Als Erzbischof wirkte er mit unermüdlicher Thätigkeit, welcher seine Diöcese die meisten ihrer jetzigen Kirchen, Klöster und kirchlichen Institute verdankt. Er theilte zwar nicht die Ansichten der irischen Bischöfe über die gemischten Collegien in ihrer ganzen Strenge (vgl. d. Art. Irland), publicirte aber doch die darauf bezüglichen Decrete der ersten großen Nationalsynode von Thurles (1850) auf's Pünktlichste. Er starb 28. Februar 1852. Noch größere Wirksamkeit entfaltete sein Nachfolger, Paul Cullen. Dieser hatte seine philosophischen und theologischen Studien im Collegium der Propaganda zu Rom absolvirt und in Gegenwart Papst Leo's XII. eine so glänzende Prüfung bestanden, daß Se. Heiligkeit ihn auf der Stelle zum Doctor creirte. Nachdem er 17 Jahre lang Rector des irländischen Collegiums, dann Rector der Propaganda gewesen, wurde er 1849 zum Erzbischof von Armagh ernannt, präsidirte als solcher der genannten ersten Nationalsynode, ward 1852 nach Dublin versetzt und 1866 zur Cardinalswürde erhoben. Zur Ausführung der Beschlüsse der ersten Nationalsynode hielt er 1853 ein Provinzialconcil und erwarb sich große Verdienste um die 1854 in's Leben getretene freie Universität Dublin. Im October 1873 berief er eine Conferenz der hervorragendsten Prälaten Irlands nach Dublin, wobei zehn Beschlüsse gefaßt wurden, welche sich zumeist mit der katholischen Erziehung der Jugend, namentlich in den höheren Schulen, beschäftigen. Im September 1875 berief Cullen eine zweite Nationalsynode nach Maynooth. Im J. 1876 erließ er einen Hirtenbrief, worin er zu Beiträgen behufs Errichtung eines katholischen Schullehrerseminars aufforderte; für solche Anstalten in England verwendet der Staat 97 000 Pfd. St., für die in Schottland 26 000 Pfd. St., während er Irland leer ausgehen läßt. Als Cardinal Cullen am 24. October 1878 starb, folgte ihm als 71. Erzbischof sein Coadjutor Dr. Eduard M'Cabe, der 13. Juni 1877 Bischof von Gadara i. p. i. geworden war.

Die Erzdiöcese umfaßt Dublin, beinahe die ganze Grafschaft Wicklow, dann Theile von Kildare, Queens County, Carlow und Wexford. Der Erzbischof hat einen Secretär, einen Kaplan und drei Generalvicare; das Metropolitancapitel besteht aus je einem Decan, Präcentor, Kanzler, Thesaurar, zwei Archidiaconen (über die Rechte der Archidiaconen in alter Zeit, da das Capitel 22 Domherren zählte, vgl. Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. I, lib. 1, c. 10, n. 10), weiter aus zehn Priester-, vier Diaconal- und acht Subdiaconal-Präbenden. Ueber den zwölf Pfarreien der Stadt Dublin und den 45 anderen Pfarreien der Erzdiöcese, mit etwa 400 000 Katholiken, wovon die Hälfte in Dublin selbst, stehen fünf Vicars Forane. Außer den 73 Weltpriestern in Dublin, 156 in den übrigen Pfarreien und 24 Kaplänen an den Hospitälern, Gefängnissen u. s. w. zählt man in 19 Klöstern 165 Regulargeistliche, wozu noch 17 Häuser der barmherzigen und der Schulbrüder kommen. Die 14 Frauencongregationen beherbergen in 48 Conventen wohl 1200 Schwestern. Alle diese Ordenspersonen leisten theils Aushilfe in der Seelsorge, theils sind sie im Unterricht und der Krankenpflege beschäftigt. Wunderbar ist, wie unter den armen Katholiken der Erzdiöcese in den letzten Decennien so viele Kirchen, Convente, Collegien, Schulen und charitative Institute in's Leben gerufen werden konnten. Was die Schulen betrifft, so bestehen neben der freien Universität, die aber jetzt kaum ihre Existenz fristen kann, und sechs Collegien noch viele höhere Schulen für Jünglinge und Jungfrauen, sowie zahlreiche Primärschulen, alle unter Leitung von Ordenspersonen. Das Royal College St. Patrick zu Maynooth, das bis 1859 auch die Stelle eines Priesterseminars vertrat, und an dem neben den humanistischen Fächern auch Unterricht in Kirchengeschichte, Exegese, Dogmatik und Moral ertheilt wird, leiten 17 Priester (Superioren und Professoren); es ist meist von 400 und mehr Zöglingen besucht. Das Priesterseminar in Dublin wurde 1858 von Cardinal Cullen gegründet und 1859 eröffnet. Damals erhielt der Cardinal vom heiligen Vater in Rom eine beträchtliche Partikel des heiligen Kreuzes in einem prächtigen Reliquienkästchen als Geschenk. Dieß Zusammentreffen bewog ihn, sein neues Seminar dem heiligen Kreuze zu widmen. Dem ursprünglichen Plane gemäß sollte in der neuen Anstalt nur Philosophie docirt werden; bald aber erschien es räthlicher, die Theologie mit dem philosophischen Cursus zu verbinden. Die sehr geräumige Anstalt kostete beiläufig 25 000 Pfd. Sterl. welche Summe vom Cardinal selbst und von den Diöcesanpriestern aufgebracht wurde. Um die Seminaristen in der Kenntniß der heiligen Cerimonien praktisch unterrichten zu können, baute er auch eine Kirche bei diesem Seminar nach dem Muster der Kirche S. Agata in Suburra zu Rom, der Kirche des irischen Collegiums, dem er so lange vorgestanden; sie wurde am 15. September 1876 feierlich eingeweiht. Sehr wohlthätig wirkt auch das für 300 Zöglinge eingerichtete Missionary College of All-Hallows zu Drumcondra, eine englische Meile von Dublin. Es wurde um 1840 errichtet und von Papst Gregor XVI., wie von der Congregation der Propaganda bestätigt. Es steht

unter dem Patronat und der Protection des Erzbischofs von Dublin, und seine Alumnen wirken in großartiger Weise besonders unter den ausgewanderten Iren in Nordamerika und Australien. (Vgl. Waraeus 101 sqq.; Lanigan III, 434 sqq. IV, 48 sq.; Th. Walsh 98 sqq.; H. Cotton II, 7 sqq. V, 77 sqq.; Dr. Moran, Cathol. Archbishops of Dublin; D'Alton, Memoirs of the Archb. of Dublin, 1838; Moroni, Dizion. XX, 273 sqq.; Gams, Ser. Epp. 218 sq.; Irish Cathol. Directory 1880.) [Neher.]

Dubois, Guillaume, Cardinal und Premierminister von Frankreich, war im J. 1656 als der Sohn eines Apothekers zu Brive-la-Gaillarde in der Auvergne geboren und versah längere Zeit Hofmeister- und Secretärstellen in mehreren Häusern. Daß er sich in dieser Zeit insgeheim verheiratet, nachher aber seine Frau mit ihrer Einwilligung zu Limousin zurückgelassen habe, um in Paris sein Glück zu suchen, gehört wohl zu den vielen Fabeln, die später über ihn in Umlauf gesetzt wurden. In Paris nahm ihn der Pfarrer von St. Eustach in seine Dienste, und da sich Dubois stets brauchbar und gewandt und wenigstens scheinbar auch brav zeigte, wählte ihn St. Laurent, der Lehrer des jungen Herzogs von Chartres, zu seinem Gehilfen. Nach Sitte jener Zeit trat Dubois als Abbé auf, obgleich er auch nicht eine einzige Weihe, sondern bloß die Tonsur empfangen hatte, und als Laurent starb, wurde er selbst Hofmeister des jungen Prinzen. Er kam dadurch in eine hohe Atmosphäre, denn sein Eleve war der einzige Sohn des Herzogs von Orleans und Neffe Ludwigs XIV., derselbe, der später als Regent von Frankreich eine so üble Berühmtheit erlangt hat. Dubois verstand es, dem Prinzen Lust zum Lernen einzuflößen und ihn zugleich an sich zu fesseln, und war überdieß wegen seiner heitern Laune und scheinbaren Anspruchslosigkeit im ganzen Hause Orleans wohlgelitten. Er wurde deßhalb auch nach Beendigung des Lehrcursus in der Umgebung des Prinzen belassen, und soll nun, wie man behauptet, die Sitten desselben verderbt und ihm den schändlichen Grundsatz beigebracht haben, es gebe keinen Unterschied zwischen Tugend und Laster. Gewiß ist, daß Dubois ungescheut ein ausschweifendes Leben führte und Genosse der Orgien des jungen Herzogs war. Daneben wußte er sich aber auch bei König Ludwig XIV. dadurch in Gunst zu setzen, daß er den Prinzen gegen den Willen seiner Eltern bestimmte, die Mademoiselle de Blois, eine natürliche Tochter des Königs, zu heiraten. Zur Belohnung dafür gab ihm Ludwig die Abtei St. Just. Bald darauf, im J. 1701, wurde der Herzog von Chartres durch den Tod seines Vaters Herzog von Orleans und erster Prinz von Geblüt, mit der Aussicht, nach dem Tode Ludwigs XIV., während der Minderjährigkeit Ludwigs XV., die Regentschaft von Frankreich zu erhalten. England suchte darum seine Freundschaft und erlangte sie auch durch Bestechung Dubois'. Als nun der Herzog von Orleans im October 1715 wirklich Regent von Frankreich wurde (freilich gegen das Testament Ludwigs XIV.), erhob er Dubois zum Staatsrathe und öffnete ihm so das Feld der Politik und den Weg zu hohen Ehrenstellen. Der erste Grundsatz Dubois', den er auch sein ganzes Leben hindurch festhielt, war die Entente cordiale zwischen England und Frankreich; er wurde deßhalb vom Regenten als Gesandter nach England geschickt, gewann dort die Gunst Georgs I. und stiftete 1718 die sogen. Quadrupelallianz. Nach seiner Rückkehr aus England wurde Dubois Minister des Auswärtigen und führte eine Politik der completesten Lügenhaftigkeit, des Betrugs und der Bestechung. Trotz seiner moralischen und politischen Schlechtigkeit bat er im J. 1720 den Regenten um das eben erledigte Erzbisthum Cambray, und auch Georg I. von England legte Fürsprache für ihn ein. Der Regent spottete über das unpassende Verlangen seines Günstlings, aber da er selbst ohne Achtung gegen die Religion war und sich um das Aergerniß nicht kümmerte, verlieh er Dubois das Erzbisthum unter der Bedingung, daß er einen Bischof finde, der ihn weihe. Tressan, Bischof von Nantes, erster Almosenier des Regenten, zeigte sich dazu bereit, aber der Cardinal von Noailles, Erzbischof von Paris, erlaubte nicht, daß diese Weihe in dem Sprengel von Paris vollzogen werde. Dubois ließ sich darum in einem nahe bei Paris gelegenen Dorfe der Erzdiöcese Rouen von dem genannten Bischof Tressan alle Weihegrade bis zum Presbyterat an Einem Tage ertheilen. Der Erzbischof von Rouen hatte die Erlaubniß dazu ertheilt. Kurz darauf wurde Dubois von dem Cardinal Rohan, unter Assistenz des Bischofs Tressan und des berühmten Massillon, Bischofs von Clermont, zum Bischofe consecrirt. Massillon, der dem Regenten zum Danke verpflichtet war, hatte nicht gewagt, eine abschlägige Antwort zu geben. Zu gleicher Zeit wollte Dubois auch Cardinal werden, und obgleich der Regent Anfangs sagte: „Wenn der Schurke wagt, mit mir vom rothen Hut zu sprechen, so werfe ich ihn zum Fenster hinaus", so unterstützte er doch in Bälde auch dieses Verlangen seines Günstlings. Nicht minder wirkten Georg von England und Kaiser Karl VI. für denselben, und durch das vereinigte Ansinnen der Höfe von Frankreich, England und Deutschland, sowie namentlich durch die Machinationen des Abbé Tencin, des französischen Gesandten in Rom, ließ sich Papst Innocenz XIII. endlich bestimmen, am 16. Juli 1721 das Ernennungsdecret Dubois', wenn auch mit Thränen, zu unterzeichnen. Der französische Historiker Duclos in seinen geheimen Nachrichten über die Regierung Ludwigs XIV. und XV. (deutsche Uebersetzung II, 166) behauptet, Innocenz habe schon im Conclave schriftliche Versprechungen in dieser Richtung gegeben, um sich die Tiare zu sichern, und Tencin habe ihm mit Veröffentlichung dieses schriftlichen Reverses gedroht,

wenn Dubois' Wunsch nicht erfüllt werde. Ein Jahr später, am 22. August 1722, ernannte der Regent den Cardinal zum Premierminister, und obgleich Ludwig XV. am 25. October des nämlichen Jahres volljährig wurde, blieb Dubois doch in dieser Stellung bis an seinen Tod am 10. August 1723. Er war in Geschäften sehr gewandt und klug, aber kein Redner; dazu fehlte ihm schon das Organ, indem er stotterte. Wegen seiner Sitten war er allgemein sehr übel berüchtigt und wollte auch auf dem Todbette von Reue nichts wissen. Als er die Sterbsacramente empfangen sollte, ließ er so lange Vorbereitungen treffen, daß er starb, ehe ein Priester zu ihm kam. Die Vie privée du Cardinal Dubois, die im J. 1789 erschien, und die Mémoires du Cardinal Dubois vom Jahre 1830 sind mehr Romane als Geschichte. (Vgl. Duclos, Mémoires des règnes de Louis XIV. et de Louis XV., Paris 1854; Saint-Simon, Mémoires complets, Paris 1829, XVII—XX; Sismondi, Hist. des Français, Paris 1821, XXVI à XXVIII.) [v. Hefele.]

Dubricius, Erzbischof von Caerleon in Wales, der im fünften Jahrhundert durch wissenschaftliche Bildung und umsichtige Thätigkeit einen hohen Ruhm erlangte. Die Anwesenheit des von den britischen Bischöfen zur Bekämpfung des Pelagianismus herbeigerufenen hl. Germanus von Auxerre, der im J. 429 und 446 England besuchte, wirkte nicht bloß als heilsames Gegengift wider diese Irrlehre, sondern bewirkte auch eine theilweise Hebung des kirchlichen und Klosterlebens und die Aufstellung mehrerer würdiger Männer zu Bischöfen und Priestern. Unter diesen ragen besonders der Abt Iltut, berühmt durch seine Klosterschule zu Clan-Iltut oder Clan-twit, und der hl. Dubricius hervor. Auch letzterer, auf der Insel Miserbdil geboren, stand zu Hentlan einer viel besuchten Schule vor, aus welcher mehrere würdige Männer und Heilige hervorgingen. Eine andere Schule errichtete Dubricius zu Mares an der Wye. Er ward zuerst Bischof von Landaff und erhielt nachher die erzbischöfliche Würde von Caerleon, wo wohl schon seit dem vierten Jahrhundert ein bischöflicher Stuhl war; Galfrid von Monmouth (De orig. regum Brit. 9, 12) nennt ihn sogar Primas von Britannien und Legaten des apostolischen Stuhles. Der hohe Ruhm, worin der hl. Dubricius durch alle Jahrhunderte auf der britischen Insel stand, gibt Zeugniß von seiner Heiligkeit und Thätigkeit im bischöflichen Amte, wenn auch nur spärliche Nachrichten über ihn sich erhalten haben. Der Biograph des hl. Samson von Dole (Mabill., Acta SS. I, 176) erwähnt einer unter Dubricius abgehaltenen Synode am Feste von Petri Stuhlfeier, an welchem die britischen Prälaten zur Consecration der Bischöfe zusammenzukommen pflegten. Bei Wharton (Anglia sacra in vita S. Dubricii II, 657) und auch anderswo findet sich die Nachricht, daß Dubricius den berühmten christlichen Helden, König Arthur, gekrönt und ihn mit Rath und Gebet unterstützt habe, so oft er unter der Anrufung der Mutter des Heilandes und mit ihrem Bildniß auf seinem Schilde in den Kampf gegen die noch heidnischen Angelsachsen zog; von der Salbung der britischen Könige spricht übrigens auch schon der bekannte britische Mönch Gildas im sechsten Jahrhundert. Außerdem vermehrte Dubricius die Besitzungen der Kirchen von Landaff und Caerleon, nahm sich der Reform des Klosterwesens an und pflegte selber die 40tägige Fastenzeit im Kloster zuzubringen. Um das Jahr 519 (nach Andern später) legte er das Erzbisthum bei Gelegenheit der Synode von Brevy nieder und starb um 522 auf der Insel Emli. (Vgl. Wharton l. c.; Usserii Antiq. Brit.; Alfordii Annal.; Bolland., Vita S. Teliai, Febr. II, 308 sq. und Vita S. Davidis, Mart. I, 41 sq.) [Schröbl.]

Du Cange, Sieur Charles Du Fresne, französischer Historiker und Philologe, wurde am 10. December 1610 zu Amiens als Sohn eines königlichen Prévôt von Beauquesne geboren. Seine erste wissenschaftliche Bildung erhielt er im Jesuitencollegium seiner Vaterstadt, studirte dann die Rechtswissenschaft zu Orleans und wurde 1631 Parlamentsadvocat in Paris; um aber ungestört den Wissenschaften obliegen zu können, gab er diese Stelle bald wieder auf und zog sich in seine Vaterstadt zurück. In derselben kaufte er sich 1645 die Stelle eines königlichen Schatzmeisters und blieb wohnen bis zum Jahre 1668, in welchem er sich wegen Ausbruches der Pest nach Paris flüchtete. Hier starb er den 23. October des nämlichen Jahres. Seine Werke, in denen er sich um Archäologie, Geschichte und classische Philologie hohe Verdienste erwarb, sind die sprechendsten Zeugnisse sowohl seiner großen Gelehrsamkeit, als auch seines unermüdeten Fleißes. Seine erste Publication, Histoire de l'Empire de Constantinople sous les Empereurs Français, divisée en deux parties, Paris 1657, enthält Villeharbouin's Geschichte der Eroberung Constantinopels im J. 1204, dann eine Fortsetzung dieser Geschichte vom Jahre 1220 bis 1240 nach einer in Versen verfaßten Geschichte Frankreichs vom Canonicus und nachherigen Bischof von Tournay, Philipp Mouskes, endlich die später erfolgten Thaten der Franzosen und Lateiner in dem von ihnen errichteten Reiche aus gleichzeitigen Schriftstellern, Chroniken und noch ungedruckten Briefen. Elf Jahre später erschien Histoire de Saint Louis, Roi de France, écrite par le Sire Joinville, Paris 1668; dann Historia Byzantina duplici commentario illustrata, ib. 1680. Bemerkenswerth sind die Ausgaben Joannis Cinnami Historiarum libri VI et Pauli Silentiarii Descriptio S. Sophiae, cum notis in Nicephorum Bryennium, Annam Comnenam et Cinnamum, ib. 1670; Joannis Zonarae Annales, 1687; Chronicon Paschale, 1688. Seine beiden Hauptwerke sind das Glossarium ad scriptores mediae et infimae latini-

tatis, 3 voll. Par. 1678, 2 voll. Lugd. 1688, 3 voll. Francof. 1710 u. ö. Neue, sehr vermehrte Ausgaben besorgten die Mauriner Carpentier und Dantine, 6 voll. Paris 1733—1736, Venedig 1737, Basel 1762. Carpentier gab dazu ein Supplement in vier Bänden, Paris 1766; J. Chr. Adelung bearbeitete ein Compendium mit dem Titel Glossarium manuale, 6 voll., Halis Sax. 1772—1784. Die neueste und vollständigste Ausgabe erschien durch Herschel als Glossarium med. et inf. latinit. . . . cum supplem. Carpentarii et additamentis Adelungii et aliorum, 7 voll., Par. 1840—1850. Als Supplement kann betrachtet werden L. Diefenbach, Glossarium latino-germanicum med. et inf. latinit., Francof. 1857. Das zweite Hauptwerk Du Cange's ist das Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, cum appendice, 2 voll., Lugd. 1688; eine neue Ausgabe ist seit längerer Zeit von Firmin-Didot in Paris beabsichtigt. (Vgl. Baron, Éloge de Ch. Du Fresne Du Cange, Amiens 1764; Hardouin, Essai sur la vie et sur les ouvrages de Du Cange, Paris 1849; Feugère, Études sur Du Cange, im Journ. de l'Instruct. publ. 1852.) [Seback.]

Ducreux, Gabriel Marie, Historiker, Domherr zu Auxerre und später zu Orleans, wurde in letzterer Stadt am 27. Juni 1743 geboren, wirkte einige Zeit als Generalvicar in Corsica, mußte aber aus Gesundheitsrücksichten die Insel wieder verlassen und wurde Kaplan bei Monsieur, d. i. dem ältesten Bruder Ludwigs XVI., dem nachmaligen König Ludwig XVIII. Er starb in Orleans am 24. August 1790. Der gelehrten Welt machte er sich durch ein kirchenhistorisches Werk bekannt unter dem Titel Les siècles chrétiens, ou l'histoire du Christianisme dans son établissement et ses progrès, depuis Jésus-Christ jusqu'à nos jours, 9 vols., Paris 1775, 10 vols. 1788, deutsch auf Rautenstrauchs Veranlassung von Heizerath Wien 1777 ff., dann von Fischer zu Wien und Landshut 1781—1790. Ducreux wollte eine Geschichte des 18. Jahrhunderts beigeben, aber König Ludwig XVI. gebot ihm, die Veröffentlichung derselben zu verschieben, weil sonst eben gedämpfte Leidenschaften und Streitigkeiten wieder erregt werden könnten. Ducreux gab nun seinen Discours sur le 18e siècle heraus. Außerdem edirte Ducreux sämmtliche Werke Flechiers, ferner Poésies anciennes et modernes, Paris 1781, und Pensées et réflexions extraites de Pascal sur la religion et la morale, 2 vols., Paris 1785. [v. Hefele.]

Dudith (Dudich, Dudics), Andreas, Apostat, Sohn einer angesehenen, aber in Armut gerathenen ungarischen Familie, wurde am 16. Februar 1533 zu Ofen geboren. Nachdem er schon im sechsten Jahre seinen Vater verloren, sorgte sein Oheim Sbardelati, nachmals Bischof zu Waizen, für seine Erziehung und wissenschaftliche Ausbildung; diese erhielt er theils in Deutschland, theils in Italien. In letzterem Lande wurde er mit dem englischen Cardinal Reginald Pole bekannt und durfte denselben auf seiner Heimreise 1553 begleiten. Vier Jahre später kehrte Dudith in sein Vaterland zurück und erhielt durch Nicolaus Olah, Erzbischof von Gran, die Propstei Felhéviz und ein Graner Canonicat, begab sich aber schon im folgenden Jahre wieder nach Italien und übernahm erst im J. 1560 wieder die Geschäfte seiner Propstei. Im folgenden Jahre wurde er auf einer ungarischen Synode zugleich mit Johann Sylvester Kolosvari zum Abgeordneten des ungarischen Clerus für das wiederbegonnene Trienter Concil gewählt und von Kaiser Ferdinand I. zum Bischof von Tinien (Knin) in Dalmatien ernannt. Zu Trient zeichnete er sich zwar durch große Beredsamkeit, aber auch durch unkirchliche Ansichten und Bestrebungen aus, so daß der Papst beim Kaiser auf seine Zurückberufung drang, und er noch vor Beendigung des Concils Trient verlassen mußte. Indessen wurde er doch schon zu Trient zum Bischofe von Csanád in Ungarn ernannt, erhielt darauf auch noch das Bisthum Fünfkirchen und wurde geheimer Rath und Secretär bei der ungarischen Hofkanzlei in Wien. Auf dieser so rasch erstiegenen Höhe war aber Dudith bereits einem beklagenswerthen Falle nahe. Von Kaiser Maximilian zu außerordentlichen Sendungen in Familienangelegenheiten gebraucht, wurde er mit Regina von Straß, einem Hoffräulein der polnischen Königin Katharina, Schwester des Kaisers, bekannt, und bald ward der Entschluß gefaßt, sie mit Hintansetzung jeder anderen Rücksicht zu ehelichen. Die kirchlichen Würden wurden aufgegeben, die geistlichen Gelübde gebrochen, die Kirche selbst verlassen und die protestantische Irrlehre angenommen, und im J. 1567 die beabsichtigte Verbindung geschlossen. Der vormalige Kirchenfürst, nun im Lager der Kirchenfeinde, wurde von Pius V. excommunicirt und zu Rom in effigie verbrannt. Von jetzt an mischte er sich viel in politische Angelegenheiten, jedoch nirgends mit Glück und Erfolg, theilweise zu seinem eigenen großen Schaden. Endlich ließ er sich zu Breslau nieder (1579), wo er am 23. Februar 1589 starb. Er hatte nach dem Tode der ersten Frau noch eine zweite, Elisabeth Zborov, genommen und von beiden Kinder erhalten, über deren Geschick nichts bekannt geworden ist. Von seinen vielen Schriften, deren Verzeichniß sich in Hordenyi Memoria Hungarorum findet, haben besonders die fünf zu Trient gehaltenen Reden, welche Gottfried Schwarz unter dem Namen Lorandus Samuelfy (Halle 1743) herausgab, theils durch ihre rhetorische Schönheit und den reinen lateinischen Stil, theils durch die unkirchlichen Grundsätze, die sie verrathen, Aufsehen gemacht. (Vgl. Stieff, Versuch einer Geschichte vom Leben und den Glaubensmeinungen A. Dudiths, Breslau 1756.) [Welte.]

Dülcken, Anton, O. Carth., ascetischer Schriftsteller, wurde zu Köln um das J. 1560 geboren. Nachdem er hier seine Humanitätsstudien vollendet hatte, führte ihn sein frommer Sinn 1599 zum dortigen Karthäuserkloster, worin er am 2. Febr. 1601 Profeß ablegte. Er war ein Mann des Gebetes und der beschaulichen Betrachtung und hatte eine kindliche Freude, wenn er ein ihm bisher unbekanntes ascetisches Buch erlangen konnte. Da der Orden, dem er sich gewidmet, im 16. Jahrhundert wegen der polemischen Schriften seiner Mitglieder nicht geringe Unruhen und Verfolgungen zu erleiden hatte, so war auf mehreren Generalcapiteln beschlossen worden, die polemisch-literarische Thätigkeit möglichst einzuschränken und statt ihrer mehr die ascetische, hagiographische und patristische zu fördern. P. Dülcken wählte, seiner frommen Geistesrichtung entsprechend, die ascetische und hat eine lange Reihe von ascetischen und moraltheologischen Werken, meistens Uebersetzungen, geliefert, die sich nach gleichzeitigen und späteren Zeugnissen weit über Deutschland hinaus verbreitet haben. Bei dieser Thätigkeit kam ihm besonders seine große Sprachkenntniß und namentlich seine Gewandtheit im lateinischen Ausdrucke zu statten. Im J. 1614 wurde er Prior der Karthause zu Freiburg, wo er auch am 1. October 1623 starb. Von seinen Werken sind besonders hervorzuheben: 1. Christophori Verruchini Capuccini Centum meditationes de praecipuis vitae spiritualis mysteriis, Colon. 1605; 2. Barth. Salutii, Ord. Min. de Observ., Lux animae ad perfectionem anhelantis, in tres partes divisa: a. Speculum animae; b. Hortus orationis; c. Testamentum animae cum Deo. Diese Schrift erschien 1606 und ist dem damaligen Prior der Kölner Karthause, P. Zachäus Rom, dedicirt. Die Uebersetzung des vierten Theiles des Werkes, Paradisus Contemplativorum genannt, erschien von anderer Hand erst 1614; 3. Responsio Cardinalis Bellarmini ad tractatum septem theologorum Venetorum super interdicto sanctiss. D. N. Papae Pauli V., cui aliae duae ejusdem Cardinalis responsiones adjectae sunt, quarum priori F. Pauli Sarpi ord. Servitarum, posteriori Joan. Marsilii oppositionibus respondet, Colon. 1607; 4. Lucae Pinelli S. J. Exercitia spiritualia, una cum Quadragio de venerabili Eucharistiae Sacramento, Colon. 1608; 5. Ejusdem auctoris Meditationes de passione Domini, de quinque Christi vulneribus, de rosario B. Mariae virg., de septem vitiis capitalibus et virtutibus illis oppositis, Colon. 1608; 6. Gabrielis Inchino, Canon. regul. Lateran., Conciones uberes de quatuor novissimis, Colon. 1608. Die genannten sechs Werke sind aus dem Italienischen übersetzt. Folgende fünf sind aus dem Spanischen übertragen: 7. Petri Alcantarae, O. Discal., De oratione et meditatione libellus vere aureus, Colon. 1607; 8. Andreae Capellae Carthusiani, Episc. Urgellensis, Meditationes in evangelia totius anni tam de dominicis et festivis, quam de singulis Quadragesimae diebus, in tres partes distinctae, Colon. 1607. Jeder Theil ist mit einem schönen Titelblatt von Isselburg geziert. 9. Ejusdem auctoris Manuale exercitiorum spiritualium, Colon. 1608; 10. Francisci Ariae S. J. De oratione mentali libri tres, Colon. 1608; 11. Ejusdem auctoris Tractatus de Rosario B. Mariae virg., Colon. 1609; 12. Francisci Bonaldi S. J. Stella mystica, omnibus ad optatum aeternae beatitudinis portum appellere desiderantibus viam commonstrans, Colon. 1606. Letzteres Werkchen ist aus dem Französischen übersetzt. In all' diesen Werken nennt sich der Uebersetzer gewöhnlich Carthusiae Colon. alumnus. (Vgl. Annal. Carthusiae Colon. manusc.; Hartzheim, Biblioth. Colon. 20; Petreji Biblioth. Carthus. 10.) [Kessel.]

Düere, Georg van der, auch Jürgen by den Daere, oder van der Daere, d. h. von der Thüre, besser bekannt unter dem Namen Georgius Aportanus, geb. zu Zwolle, gest. zu Emden im J. 1526, war einer der sogen. Reformatoren Ostfrieslands. Derselbe wurde in seiner Vaterstadt bei den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens erzogen. Später ward er Conrector der lateinischen Schule daselbst, sowie Meister der freien Künste. Vom Grafen Erhard von Ostfriesland als Erzieher für dessen Kinder Enno und Johann ernannt, siedelte er nach dem Städtchen Norden über. Weder der Graf noch der Lehrer traten als warme Vertheidiger der katholischen Lehre auf. Als nun Jürgen einen gewissen Trieb verspürte, die kirchliche Richtung durch Predigten zu bekämpfen, legte er ein geistliches Gewand an und ließ sich von dem Grafen als Sendbote nach Emden befördern. Die Geistlichkeit entdeckte alsbald den Betrug und verdrängte Jürgen aus der Kirche, worauf sich derselbe entschloß, immer unter Gutheißung des Grafen im Freien zu predigen. Er war der Erste, der sich in Emden 1519 der katholischen Lehre öffentlich widersetzte. Es befanden sich damals zwölf Priester in Emden, unter ihnen Propst Poppo Maninga, ein Vetter des Grafen. Diese klagten Aportanus beim Grafen der Heterodoxie an. Trotzdem ermöglichte es der Graf durch militärischen Schutz, daß Aportanus nicht nur weiter predigen, sondern von der nämlichen Kanzel aus, wo die katholische Lehre verkündet wurde, gegen dieselbe auftreten konnte. So setzte er seine Vorträge vier Jahre lang fort und gewann einige katholische Geistliche für seine Neuerungen. Nichtsdestoweniger konnte er nicht ruhig seines Amtes walten, da er sowohl von den Katholiken als von den Wiedertäufern angefeindet wurde. Hieraus ging eine langwierige mündliche Controverse mit den Dominicanern hervor, jedoch ohne irgend ein Resultat. Allmälig tauchten auch andere Prediger, z. B. Hermann Henrici, neben ihm auf, und bald nachher, um 1524, wur-

den die Priester aus der katholischen Kirche vertrieben. Ostfriesland betrachtete sich als eigentlichen Mittelpunkt der neuen Rechtgläubigkeit und gab einen „dicken" und einen „dünnen" Katechismus heraus. Kurze Zeit darauf wurde Emden sogar ein Herd der niederländischen calvinischen Bewegung und sandte zahlreiche Emissäre nach den Niederlanden. (Meinders, Kerkelijke hervorming 395; Ypey en Dermont, Geschiedenis der ned. hervormde Kerk I, 34; Harkenroht, Oostfriesche oorsprongkelijkheden I, 135. 146 ff. II, 609. 697; Eggerik Beninga, Chronyk van Oostfriesland 602; T. D. Wiarda, Ostfriesische Gesch. II, 313 ff. 324 ff.) [Alberdingk Thijm.]

Duguet, Jacques Joseph, jansenistischer Theologe, geb. zu Montbrison im J. 1649, begann seine Studien bei den Oratorianern seiner Vaterstadt und zog bald durch sein starkes Gedächtniß und seine schnelle Fassungsgabe die besondere Aufmerksamkeit seiner Lehrer auf sich. Später wurde er selbst Mitglied des Oratoriums und lehrte zu Troyes eine Zeit lang Philosophie und dann zu Paris Theologie. Im J. 1677 wurde er zum Priester ordinirt und hielt in den beiden folgenden Jahren Conferenzen, die großen Beifall fanden, aber auch seine ohnehin nicht feste Gesundheit angriffen, so daß er seines Dienstes enthoben werden mußte. Jetzt schloß er sich an Arnauld und Quesnel an und widersetzte sich der Constitution Unigenitus, was nicht nur seine Ausschließung aus dem Oratorium zur Folge hatte, sondern ihn auch nöthigte, seinen Aufenthaltsort öfters zu ändern. Er findet sich in der Folge bald in Holland, bald zu Troyes, bald in Paris. In letzterer Stadt ereilte ihn der Tod am 25. October 1733 in seinem 84. Lebensjahre. Als Theologe beschäftigte er sich hauptsächlich mit Moral und biblischer Exegese und gab in beiden Richtungen eine Menge von Schriften heraus, die im Allgemeinen als sehr geistreich gerühmt werden und in reinem, elegantem Stil abgefaßt sind. Die wichtigeren der exegetischen Werke sind: Règles pour l'intelligence de l'Écriture sainte, Par. 1716, mit einer Vorrede von Abbé d'Asfeld (auch bei Migne, Scripturae sacrae cursus compl. XXVII, Par. 1844); 13 Bände Commentare zu mehreren historischen Büchern des A. Test. (Paris 1731—1742), von welchen der erste Band über das Hexaemeron sehr geschätzt wurde; 22 Bände Commentare zu Job, Psalmen, Hohes Lied, Weisheit, Isaias, Jonas und Habacuc (Paris und Amsterd. 1732—1755); 14 Bände Explication des mystères de la Passion (Amsterd. et Brux. 1731). Duguet befaßte sich nicht mit Aufhellung dunkler Stellen und Lösung scripturistischer Schwierigkeiten, sondern suchte hauptsächlich den Zusammenhang des Alten und Neuen Testamentes und den prophetischen Charakter und die Vorbildlichkeit des ersteren in's Licht zu setzen; aber es läßt sich nicht läugnen, daß hier in Betreff gar mancher Punkte das ingenio suo nimium indulget des Vincentius von Lerins auf ihn anwendbar sei. In den moraltheologischen Werken schloß er sich enge an die Grundsätze an, welche in Port-Royal verkündet wurden: so in Traité de la prière publique et des dispositions pour offrir les s. mystères, Par. 1707; Lettres sur divers sujets de morale et de piété, 10 vols., ib. 1708; Conduite d'une dame chrétienne, ib. 1725; Dissertations sur les exorcismes du baptême, sur l'Eucharistie et sur l'usure, ib. 1727 etc. Die zwei Bände Conférences ecclés. sur les conciles et la discipline, Cologne 1742, enthalten 67 Dissertationen über Kirchenschriftsteller, Concilien und kirchliche Disciplin in den ersten christlichen Jahrhunderten. Eine neue Ausgabe der Abhandlungen über das Hexaemeron und das Gebet besorgte M. de Sacy (Choix des traités de morale chrétienne, 2 vols., Par. 1857). (Vgl. André, L'esprit de M. Duguet, ou précis de la morale chrét., tiré de ses ouvrages, Par. 1764, Chetelat, Étude sur Duguet, Par. 1879; Ste.-Beuve, Port-Royal, Par. 1840 ss., III à V passim.) [Welte.]

/ Wetzer, Heinrich Joseph, / Welte, Benedikt,

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften

Bd.: 3

1884